

AFSTUDEERSCRIPTIE

Morele implicaties van nieuwe technologie

Christiaan Veltkamp

23 oktober 2006

Begeleiding

dr. ing. René P.H. Munnik

dr. Tsjalling Swierstra

drs. Simone M. Hanegraaff

**Universiteit Twente, faculteit gedragswetenschappen
Opleiding: Wijsbegeerte van Wetenschap, Technologie en Samenleving**

Gradually I came to learn what every great philosophy has been up to now, namely, the self-confession of its originator and a form of unintentional and unrecorded memoir, and also that the moral (or unmoral) intentions in every philosophy made up the essential living seed from which on every occasion the entire plant has grown. In fact, when we explain how the most remote metaphysical claims in a philosophy really arose, it's good (and shrewd) for us always to ask first: What moral is it (is he—) aiming at?

Friedrich Nietzsche
Beyond Good and Evil, chapter 6

Inhoudsopgave

INLEIDING	9
§0: Vraagstelling	9
§1: Opbouw en methode	10
§2: Auteurs	10
§3: Verantwoording titel	10
H1: HERMAN DE DIJN; VERVAGING VAN SYMBOLISCHE GRENZEN	11
§0: INLEIDING	11
§1: CONFRONTATIE MET HET MYSTERIE	11
§1.1: DRIE FUNDAMENTELE MENSELIJKE INTERESSEN	12
§1.2: DE ZINGEVENDE INTERESSE	13
§1.3: KERNBEGRIPPEN	13
§1.3.1: Transcendentie	14
§1.3.2: Mysterie	14
§1.3.3: Contingentie	15
§2: DE AMORELE OORSPRONG VAN TECHNIEK	15
§2.1: WAARHEID	16
§2.2: DE REDE NIET DE BASIS VAN MORAAAL	17
§2.3: HET SYMBOLISCHE DOMEIN	18
§2.3.1: Morele gevoeligheid	18
§2.3.2: Menselijk verlangen	19
§2.4: DE MATERIËLE WERKELIJKHEID	19
§3: MONSTERS EN HEILIGE GRENZEN	20
§3.1: SMALLE ETHIEK	21
§3.2: SYMBOLISCHE GRENZEN	22
§3.3: DE MONSTERLIJKHEID VAN TECHNOLOGIE	23
H2: MARTIJNTJE SMITS; PRAGMATISCHE MONSTERBEZWERING	24
§0: INLEIDING	24
§1: ONBEHAGEN IN HET MILIEUDISCOURS	24
§1.1: INSTRUMENTALISME	25
§1.2: DE CULTUURKRITISCHE STROMING	25
§1.3: POSTNATURALISME	26
§1.4: SMITS' ANALYSE	26
§2: CULTURELE CLASSIFICERING	27
§2.1: ONREINHEIDSBESEF	28
§2.2: ONREINHEID IN MODERNE SAMENLEVINGEN	28
§3: MONSTERBEZWERING	29
§3.1: CULTURELE CLASSIFICATIE	30
§3.2: ONGANG MET MONSTERS	30
§3.2.1: Dogmatische stijl	31
§3.2.2: Ritualistische stijl	31
§3.2.3: Pragmatische stijl	32
§3.2.4: Monsteromhelzing	32
§3.3: CONVENTIONALITEIT VAN GRENZEN	32
§4: GRENSOVERSCHRIJDINGEN IN DE TECHNIEKFILOSOFIE	33

H3: ANALYSE	34
§0: INLEIDING	34
§1: THEMA'S	34
§1.1: SYMBOLISCHE ORDE (THEMA I)	34
§1.1.1: Symbolische orde bij De Dijn	35
§1.1.2: Symbolische orde bij Smits	37
§1.1.3: Vergelijking tussen de twee auteurs	39
§1.2: ETHIEK (THEMA II)	42
§1.2.1: Ethiek bij De Dijn	43
§1.2.2: Ethiek bij Smits	45
§1.2.3: Vergelijking tussen de twee auteurs	47
§1.3: GRENSVERWARRING (THEMA III)	49
§1.3.1: Grensverwarring bij De Dijn	49
§1.3.2: Grensverwarring bij Smits	51
§1.3.3: Vergelijking tussen de twee auteurs	52
§2: SAMENVATTING	53
H5: CONCLUSIE	56
§0: INLEIDING	56
§1: STRUCTUUR SCRIPTIE	56
§2: ANALYSE	57
§2.1: THEMA I	57
§2.1.1: Vergelijking van de visies	58
§2.2: THEMA II	59
§2.2.1: Vergelijking van de visies	60
§2.3: THEMA III	60
§2.3.1: Vergelijking van de visies	61
§3: AANBEVELINGEN	62
§3.1: SMITS	62
§3.2: DE DIJN	63
SAMENVATTING	64
LITERATUUR	66
BIJLAGE: ONDERZOEKSOPZET	67

Inleiding

Het concept 'technologie' heeft een cocon om zich heen. Het is zeer goed mogelijk er binnen te blijven en na te denken over de effecten van technologie op de fysieke wereld; na te gaan - door middel van allerlei empirische analyses - hoe mensen ermee om gaan, wat het voor mogelijkheden brengt en wat de risico's ervan zijn. Dergelijke analyses hebben zeker een bepaald nut. Het punt is alleen dat er een veel prangender vraagstuk nog onbeantwoord blijft, wat evenzeer om een direct antwoord vraagt. Wanneer men echter helemaal uit het omhulsel zou stappen, in bredere zin naar de betekenis van technologie kijkt, en vervolgens *vergeet* dat technologie ten diepste manipulatie van de fysieke werkelijkheid inhoudt, dan leidt dit makkelijk tot mystisch aandoende uiteenzettingen. Waarin iets tastbaars als technologie ineens moet communiceren met concepten als 'werkelijkheid' en 'zijn'.

Mensen willen niet alleen weten of het nuttig is wat ze doen, maar ook waarom ze die dingen überhaupt doen. Dat technologie ook een positieve kant heeft is al lang duidelijk. Het zwartgallige idee dat mensen op een gegeven moment de controle verliezen over technologie en dat dit slechts tot rampspoed zal leiden heeft misschien niet *helemaal* afgedaan, maar het is in ieder geval genuanceerd. Daarnaast is ook duidelijk geworden dat technologie de verhouding rijk/ arm niet opheft. Tot op heden is er nog geen volmaakte wereld en leeft een groot deel van de wereldbevolking nog steeds in armoede. Kortom, de angstbeelden zijn enigszins gesust en de beloftes niet allemaal uitgekomen.

Hoe theoretisch gezien de relatie beschreven kan worden tussen fysieke manipulatie van de werkelijkheid en de geestelijke uitwerking bij mensen daarvan, wordt in deze scriptie ter hand genomen. Het primaire probleem, dat vanaf het begin al op de voorgrond staat, is die geestelijke alteratie zelf: technologie brengt overschrijdingen van fundamentele morele grenzen met zich mee. De twee auteurs die centraal staan in dit onderzoek hebben ideeën over de vraag op welke manier hier mee om te gaan.

§0: Vraagstelling

Het uitgangspunt van deze scriptie was vrij ruim: het schetsen van een filosofische discussie tussen twee auteurs. Deze discussie bestond nog niet in werkelijkheid, maar het werk van de schrijvers - Martijntje Smits en Herman De Dijn - was sterk verwant. Beide schreven over 'monsterlijke' technologie. Ontwikkelingen die leiden tot overschrijdingen van fundamentele grenzen op het vlak van de moraliteit - de normen en waarden van mensen. De centrale vraag is toegespitst op het uiteenzetten van deze discussie:

Wat hebben de argumentatieve onderbouwing en theoretische achtergrond van twee recente ethische visies op nieuwe technologie, voor implicaties op de overtuigingskracht van beide?

Bij de beantwoording van deze vraag gaat het met name om de argumentatieve onderbouwing van de twee visies. Uiteindelijk is dat wat bepalend is voor de overtuigingskracht. De 'theoretische achtergrond', voor zover daarmee bedoeld wordt

op het werk van derden waar de twee auteurs gebruik van maken, speelt een kleinere rol. Vaak is het nuttig ter verduidelijking van de standpunten, of om er achter te komen waar een standpunt op is gebaseerd. Op die manier kan het een bijdrage leveren, of iets afdoen aan de argumentatie van een bepaalde auteur.

§1: Opbouw en methode

Allereerst zal het werk van de twee auteurs afzonderlijk besproken worden. Vervolgens vindt hiervan een analyse plaats. Dit houdt in dat nagegaan zal worden hoe men het eigen standpunt verdedigt. Tevens vindt er een kritische vergelijking plaats van de twee visies.

Wat betreft methodiek bleek een thematische benadering het meest geschikt. Dit houdt in dat er in het onderdeel 'analyse' steeds per thema gewerkt zal worden. Thema's bieden de mogelijkheid om de discussie in al zijn facetten weer te geven. Een thema op zich bestrijkt meestal al een heel gebied. Door meerdere thema's te gebruiken is de kans groot dat de discussie volledig recht gedaan wordt; dat vanuit zeer verschillende standpunten duidelijk wordt waar deze in de kern om draait, of zou moeten draaien.

§2: Auteurs

In dit afstudeeronderzoek staat het werk van twee filosofen centraal; Martijntje Smits en Herman De Dijn. Het gaat hier om respectievelijk een Nederlandse en een Belgische filosoof. Martijntje Smits promoveerde in 2002 aan de Universiteit Twente op haar proefschrift: 'Monsterbezwering: de culturele domesticatie van nieuwe technologie'. Dit werk leverde redelijk wat media aandacht op. Daarnaast is voor deze scriptie een deel van het werk van Herman De Dijn bestudeerd. Het gaat dan met name om: 'Taboes, monsters en loterijen: ethiek in de laat-moderne tijd'. De Dijn is hoogleraar aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte in Leuven, en staat bekend als conservatieve denker.

Er valt meer literatuur te vinden over 'monsterlijke' technologieën. Gedacht kan worden aan Haraways cyborgs of de hybriden van Latour. Het was echter in verband met de haalbaarheid noodzakelijk een keuze te maken. Omdat Smits en De Dijn veelvuldig vrijwel dezelfde begrippen gebruiken is er voor gekozen het onderzoek tot deze twee auteurs te beperken. Daarnaast vertoont hun manier van denken overeenkomsten. Met name de uitgangspositie is zeer goed vergelijkbaar. Dat maakt het desto interessanter waarom de auteurs toch tot een verschillend antwoord op de problematiek komen.

§3: Verantwoording titel

De titel is veranderd van *'Nieuwe technologie en ethiek: een zoektocht naar de filosofische oorsprong van twee recente ethische benaderingen'* in *'Morele implicaties van nieuwe technologie'*. De nieuwe titel is korter en dekt de lading veel beter. Allereerst al omdat de filosofische oorsprong niet erg relevant bleek te zijn. Het ging uiteindelijk om het uiteenzetten van een filosofisch debat, niet om een soort ideeëngeschiedenis van deze denkbeelden te schetsen.

H1: Herman de Dijn; vervaging van symbolische grenzen

§0: Inleiding

Dit hoofdstuk behandelt de visie van Herman De Dijn. Het deel dat relevant is voor zijn uitspraken over technologie zal uiteengezet worden. Zijn techniekfilosofie steunt in grote mate op zijn andere werk. Het is daarom noodzakelijk hier aandacht aan te besteden.

De eerste paragraaf gaat met name over de indeling die hij en Arnold Burms geven aan de menselijke werkelijkheid. Er worden drie fundamentele menselijke interessen onderscheiden. Met name de zingevende interesse staat centraal. In de tweede paragraaf zal verder ingegaan worden op deze interesse. Er blijkt een onoverbrugbare kloof tussen techniek en ethiek te bestaan. Duidelijk zal worden waarom er van een eenwording nooit sprake zal zijn. Ondanks dat er een kloof bestaat, kan technologie toch sterke invloed uitoefenen op moraliteit. In de derde paragraaf zal uitgelegd worden op welke manier dit plaatsvindt. Bepaalde fundamentele grenzen, die mensen richting geven en inspiratie in het leven bieden, kunnen door technologie vervagen.

De Dijn heeft een kritische kijk op het moderne denken. Hij ziet een moreel verval plaatsvinden. Dit ligt volgens hem met name aan een de narcistische levenshouding die mensen er tegenwoordig op nahouden. Omdat dit aspect redelijk complex is om te begrijpen, en bovendien erg belangrijk is voor zijn visie op techniek, komt het in elke paragraaf terug. Respectievelijk als; destructief individualisme, reductie van de symbolische orde, en het sentimentalisme.

§1: Confrontatie met het mysterie

Herman de Dijns uitspraken over nieuwe technologie steunen duidelijk op een bepaalde manier van denken over de mens. Alvorens aan te vangen met zijn uitspraken over de monsterlijkheid van technologie, is het nodig allereerst enig grip te krijgen op deze denktrant. Wanneer dit niet uitgelegd zou worden is het niet duidelijk waarom hij tot bepaalde stellingnames over techniek komt. Het begrijpen van De Dijns ideeën vergt een speciaal perspectief. Met alleen intellectueel begrip kom je er niet, al is zijn (filosofische) visie wél volledig rationeel beargumenteerd. In feite vraagt hij de lezer continu om bepaalde innerlijke ervaringen te erkennen: de functionele rol van bepaalde gemoedstoestanden in te zien. Het gaat er steeds om te begrijpen dat er geen sprake is van 'objectieve' argumenten, maar om ervaringen die hun eigen betekenis afdwingen. Het standpunt dat het contemplatieve domein een *interne* rationaliteit¹ bezit is erg belangrijk in het werk van De Dijn. Wanneer dit aspect eenmaal helder is, volgen daar bijna automatisch zijn uitspraken over nieuwe technologie op. In deze paragraaf zal uiteengezet worden hoe hij het menselijke bestaan indeelt, en welke plaats zingeving toegekend krijgt.

¹ De Dijn (1994), p. 72

§1.1: Drie fundamentele menselijke interesses

In het boek *Rationaliteit en haar grenzen* komt naar voren dat er drie basale menselijke interesses zijn². Eén daarvan is de zingevende interesse. Daarnaast is er sprake van een manipulatieve interesse en een cognitieve interesse. Het gaat hier om een abstracte omschrijving van de menselijke conditie: wat de meest basale motivaties en verlangens van de mens zijn. Er moet dan niet gedacht worden aan voedsel, water, zuurstof en dergelijke. Het gaat hier om verlangens in existentiële zin. Het antwoord dat gegeven wordt op complexe vragen als: *wat is de mens, wat doet de mens, en waarom doet hij zo?* Het antwoord dat De Dijn en Burms hierop geven, is dat de mens allereerst een handelend wezen is: de mens heeft een *manipulatief* verlangen. Dit houdt in dat mensen graag zaken naar hun wil veranderen. Meestal gebeurt dat door fysieke handelingen te verrichten. Deze handelingen zijn echter de uitkomst, niet de oorsprong. De manipulatieve interesse moet begrepen worden vanuit de menselijke wilskracht. Omwille van de drijfveer bepaalde zaken te veranderen, of ergens invloed op te hebben, voert de mens bepaalde handelingen uit. Ten tweede bezit de mens een verlangen tot weten. Er is sprake van een *cognitieve* interesse. Dit staat in verband met de manipulatieve interesse. Om bepaalde zaken te kunnen veranderen is vaak kennis nodig. Inzicht, waardoor je weet op welke manier je iets moet aanpakken. Er zou gesteld kunnen worden dat kennis richting geeft aan de manipulatieve interesse. Iemand kan zich namelijk ineens realiseren dat de invloed die uitgeoefend wordt, en de veranderingen die daar uit volgen, eigenlijk niet de gewenste veranderingen zijn. Door bepaald inzicht weet je ineens waarom je beter energie in andere zaken kan stoppen. De cognitieve interesse staat echter niet alleen in dienst van de overige interesses. Het is ook belangrijk in te zien dat mensen een verlangen kunnen hebben tot weten, zonder dat dit meteen iets oplevert. Niet alleen het edele verlangen naar diep filosofisch inzicht valt hier overigens onder. Een goed voorbeeld is nieuwsgierigheid: voor mensen kan het verzamelen van kennis een genot in zichzelf zijn. Het dient niet meteen ook ergens anders voor. Ten derde is er naast de cognitieve en manipulatieve interesse, ook nog sprake van een *zingevende* interesse. Dit verlangen is de meest complexe van de drie. Het kan als volgt uitgelegd worden. De mens wil weten of de dingen die hij meemaakt opgenomen kunnen worden in een ruimer betekenisgeheel³. Problemen die zich in het dagelijks leven voortdoen kunnen een bepaalde zin krijgen op het moment dat ze op een meer omvattende manier uitgelegd kunnen worden. Gedacht kan worden aan een verhaal dat men kinderen vertelt, waarin zij zich kunnen herkennen en op die manier een gekrenkt verlangen in perspectief kan zien. Mensen willen graag weten of hun 'kleine leventje' een plaats heeft, of zelfs iets bijdraagt, aan een veel omvangrijker ontwikkeling. De zingevende interesse lijkt op deze wijze geformuleerd sterk op de cognitieve interesse. Er is echter sprake van een groot verschil. Rationele inzichten spelen waarschijnlijk wel een rol, maar het gaat uiteindelijk niet om weten. Het gaat om een innerlijke beleving van zin.

Deze drie interesses bieden veel mogelijkheden tot dieper begrip van de menselijke conditie. Vooral de zingevende interesse is lastig om eenduidig uit te leggen, maar in feite zijn ze alledrie heel tastbaar. Continu kom je ze in het dagelijks leven tegen. Steeds weer is er een bepaalde verschuiving van de ene naar de andere interesse. Ook

² De Dijn, Burms, (1999), p. 1

³ De Dijn, Burms, (1999), p. 3

kunnen de verschillende interesses onderling verweven zijn. Dit kwam al eerder aan bod. Deze interesses kunnen daarnaast op collectief niveau zichtbaar gemaakt worden. Achter belangrijke menselijke projecten zoals kunst, wetenschap en religie, schuilen verschillende interesses. Het ligt voor de hand om bijvoorbeeld te stellen dat de zingevende interesse de drijvende kracht achter religie is. Wel dient in het oog gehouden te worden dat dit niet de enige interesse is die hier een rol speelt, alleen hoogstwaarschijnlijk de meest belangrijke. Op deze wijze kan straks vanuit begrippen als 'cognitieve interesse' een connectie gelegd worden naar kwesties rond wetenschap en nieuwe technologie.

§1.2: De zingevende interesse

Allereerst is het echter nodig verder in te gaan op de zingevende interesse. Het gaat De Dijn in zijn boeken vooral hierom. Van de drie interesses is de zingevende interesse toch wel degene die centraal staat. Bovendien bieden juist zijn inzichten omtrent deze interesse de grond voor zijn kritische beschouwing omtrent nieuwe technologie. De Dijn wil in zijn boeken de lezer een bepaalde ethische boodschap meegeven. Deze boodschap komt in verschillende boeken op allerlei manieren terug en vormt een soort continue ondertoon. Hij vreest namelijk voor *decadentie*: morele inzinking en verval. Zijn werk draait grotendeels om het neerzetten en analyseren van deze problematiek.

Hij stelt dat er, ondanks allerlei veranderingen, in het verleden tot op zekere hoogte nog een ethisch systeem overeind is gebleven waarin de mens een speciale waardigheid bezit⁴. Het menselijk lichaam moet met bijzondere eerbied worden behandeld. Het is zeer de vraag of dit in de toekomst ook het geval zal zijn. In feite zijn er twee oorzaken die dit sterk bemoeilijken. Allereerst is er volgens De Dijn iets mis met de manier waarop mensen tegenwoordig omgaan met zingeving. Er sprake van een destructieve⁵ vorm van individualisme. Dit hangt samen met een overdreven zucht naar genot. Ten tweede waarschuwt hij voor de willekeur van nieuwe technologische ontwikkelingen. Niet al het nieuwe moet zomaar ingevoerd worden. Sommige technologie zorgt voor het overschijden van bepaalde 'heilige' grenzen. Dit kan onwenselijk zijn en morele afbraak bewerkstelligen. In deze paragraaf zal alleen in gegaan worden op de eerste oorzaak, het individualisme. Het tweede aspect komt nog uitgebreid terug in de overige paragrafen.

§1.3: Kernbegrippen

Er zijn een aantal karakteristieke begrippen die in De Dijns betoog veelvuldig voorkomen. Er zullen drie begrippen gebruikt worden om de oorzaken van het door De Dijn getraceerde destructieve individualisme uiteen te zetten. Dit zijn: transcendentie, mysterie, en contingentie. Van elk van de drie begrippen gesteld kan worden dat de betekenis ervan in het dagelijks leven niet volledig meer erkend wordt.

⁴ De Dijn (2003), p. 110

⁵ *Verkeerd* individualisme zou impliceren dat De Dijn er zelf een andere vorm van individualisme op na houdt. Destructief individualisme is toepasselijker, aangezien er in het werk van De Dijn sprake is van morele afbraak.

§1.3.1: Transcendentie

Het gaat ten eerste om een begrip dat al een lange geschiedenis heeft. *Transcendentie* geeft aan dat er bepaalde grenzen worden overschreden - bijvoorbeeld die van de ervaring. De christelijke god wordt bijvoorbeeld als transcendent beschouwd, omdat Hij alles te boven gaat. De Dijn gebruikt het op een vrij specifieke manier.

Transcendentie is volgens hem volop in het dagelijks leven te vinden. Iets is transcendent op het moment dat het niet volledig *beheersbaar* is⁶. Je kan er wel een bepaalde invloed op uitoefenen, maar je hebt het zeker niet volledig in je macht. Volgens De Dijn is dit niet iets waar voor gevreesd dient te worden. Juist omdat je iets niet volledig onder controle hebt wordt het interessant. Het houdt een soort belofte in, je krijgt ineens toegang tot iets wat je nog niet *bent*. Een eenvoudig voorbeeld is het verlangen van kinderen om brandweerman of piloot te worden. Het concept strekt echter zeer ver. Het gaat ook op voor de persoon die denkt een bepaald potentieel te bezitten waardoor hij misschien ooit een vermaard schrijver zal zijn. Continu leeft hij echter nog in een verlangen naar erkenning. Alleen het publiek en andere auteurs, de 'kenners', kunnen hiervoor zorgen⁷. Transcendentie heeft veel te maken met je geaccepteerd en erkend weten door mensen die een bepaalde autonomie bezitten - die je niet volkomen in je greep hebt. Nu is het de bedoeling dat je dit spel meespeelt. Het is wel mogelijk het tot op zekere hoogte te ontkennen, maar dit levert een onwenselijke situatie op. Wanneer je hele wereld maakbaar en beheersbaar is, wordt deze ook dof en oninteressant. Op een gegeven moment verlies je het gevoel voor wat *echt* belangrijk is. Over niets is er nog verwondering.

§1.3.2: Mysterie

Deze verwondering is een goede aansluiting op het tweede begrip: *mysterie*⁸. Met dit begrip kan ook duidelijker gemaakt worden waarom transcendentie niet ontkend dient te worden. Een kenmerk van verwondering is dat je het niet kan afdwingen. Je kan het hoogstens uitnodigen door een bepaalde geestelijke ontvankelijkheid.

Verwondering vindt plaats door confrontatie met mysterie. Het kan de toestand zijn van een jong iemand die in een flits ervaart dat er grenzeloze mogelijkheden openliggen. Ook kan er verwondering zijn over het opvoeden van kinderen, het vrouwelijke, bloed, zuiver viool kunnen spelen, de herfst, schoonheid, het kwade, de eigenschap van het leven om af en toe in enkele dagen radicaal te veranderen, trouwen, de leegte na de dood van iemand, of de ommezwaai van een avond die heel saai beloofde te worden. Dit zijn precies de zaken waardoor het dagelijks leven niet verzandt in een oninteressante bedoening die tachtig jaar doorgaat en dan stopt. Kortom, contact met mysterie is buitengewoon belangrijk. Het probleem is echter dat het mysterie ook echt een mysterie is: het is vreemd en fundamenteel anders dan jijzelf bent.

⁶ De Dijn, Burms, (1999), p. 32

⁷ De Dijn (1994), p. 76

⁸ De Dijn (1994), p. 56-60

§1.3.3: Contingentie

Het derde begrip, *contingentie*⁹, kan gezien worden als een overkoepelende term. De twee voorgaande begrippen vallen er in samen. Iets is contingent wanneer er een bepaalde belofte in schuilt. Het is volop de moeite waard om het te bereiken, juist omdat het iets is wat je nog niet hebt bereikt.

Daarnaast houdt contingentie ook transcendentie in. Je kan het niet volledig beheersen. Het is dus altijd mogelijk dat je het misloopt. Mensen willen het liefst volledige zekerheid en proberen het leven zo precies mogelijk te beheersen. Het meest voor de hand liggende gevolg van deze beheersingsdrift is dat men hevig op zoek gaat naar genot - bijvoorbeeld in de vorm van erkenning. Dat aspect van leven is immers het deel dat openstaat voor manipulatie; Hier valt een bepaalde controle over te verkrijgen door bepaalde onderscheidingen bewust te adopteren en af te wisselen¹⁰. Het ervaren van genot is een aspect van leven waar men ook nog eens een buitengewoon plezierige herinnering van heeft en heel direct in het hier en nu verkrijgbaar is. Deze aspecten maken dat mensen genot als waarborg gaan beschouwen. Iets waar men denkt op te kunnen vertrouwen, en wat na verloop van tijd voor een gelukkig bestaan zal zorgen. Het enige probleem is om het leven zo in te richten dat er een continue stroom van genot op je afkomt.

Dit gaat volgens De Dijn niet op. Door zo'n mentaliteit raakt men volledig op zichzelf gericht. Er is geen oog meer voor anderen. Alleen wat je zelf aangaat is echt belangrijk. Door zo'n narcistische¹¹ instelling raak je het contact met het mysterie kwijt. Doordat men zo op de eigen behoefte gericht is, kan niet alleen het *andere* van andere mensen niet meer geaccepteerd worden. Ook het *andere* in jezelf, iets dat vaak omschreven wordt als een 'innerlijke leegte'¹² wordt ontkend. Je kiest alleen voor het veilige en bekende (in jezelf), neemt geen risico's meer, maar raakt daardoor ook de ervaringen van de geslaagde integratie van het transcendente kwijt. Anders gezegd, je verliest niet, maar je wint ook steeds minder en daardoor verlies je uiteindelijk alles. Kortom, contingentie ontkennen is uiteindelijk zeer onwenselijk.

§2: De amorele oorsprong van techniek

De cognitieve- en zingevende interesse zijn twee aparte domeinen. Ze hebben wel invloed op elkaar, maar men moet ze niet onder één noemer brengen. Hetzelfde geldt voor twee manifestaties van deze interessen; wetenschap en cultuur. Het doel van deze paragraaf is om duidelijk te maken waarom techniek zo fundamenteel verschilt van ethiek.

Techniek kan gezien worden als een manifestatie van de manipulatieve interesse, waardoor het mogelijk wordt de cognitieve interesse praktisch in te zetten. Dit toepasbare en 'aanwezige' karakter van techniek maakt het ook tot een bedreiging. Het heeft invloed op het gedrag van mensen en dit kan negatief uitpakken; mensen aanzetten tot handelingen die zonder de aanwezigheid van technologie misschien niet

⁹ De Dijn (2003), p. 50

¹⁰ De Dijn (1994), p. 45

¹¹ De Dijn (1994), p. 44

¹² De Dijn (1994), p. 53-54

eens mogelijk zouden zijn. Ook is mogelijk dat door het gebruik van technologie het scala van mogelijke keuzes vastligt - bepaald wordt door technologie. Abstracter gesteld, techniek beïnvloedt de morele regels die in een cultuur gelden en soms op onwenselijke manier. Deze gedachte bouwt voort op de vorige paragraaf, waarin vooral naar voren kwam wat de zingevende interesse inhoudt en waarom deze belangrijk is. Techniek is wat betreft inzet totaal verschillend en biedt daarom een continue stroom van potentiële problemen¹³. Ze houdt geen rekening met de zingevende interesse en gaat haar eigen gang.

De Dijn spreekt overigens niet alleen maar over zaken die de moraliteit in gevaar dreigen te brengen. Hij heeft ook uiteengezet wat een gezonde ethische instelling inhoudt. Het is minstens zo belangrijk hier ook aandacht aan te besteden. Naast dat dit hoofdstuk het spanningsveld tussen techniek en ethiek schetst, zal daarom ook duidelijk worden wat een valide morele attitude volgens De Dijn inhoudt.

§2.1: Waarheid

Er bestaan twee soorten waarheid. Aan de ene kant is er het nobele ideaal van de wetenschapper die naar waarheid streeft. Het begrip wordt dan opgevat als de uiteindelijke kennis over de natuur. Wetenschapsfilosofie laat echter zien dat het idee onfeilbare 'ware' kennis te verzamelen over de natuur, nu net *niet* getuigt van een wetenschappelijke instelling. De grote kracht van wetenschap is juist haar flexibiliteit: elke theorie kan in principe, mits daar goede gronden voor zijn, aan de kant gezet worden. Dit levert steeds betere theorie op, steeds meer fenomenen worden verklaard. Er kan echter nooit gesteld worden dat een bepaalde theorie de waarheid vertegenwoordigt.

Misschien moet waarheid veeleer ergens anders gezocht worden. Het tweede type 'waarheid' kan bij veel religies terug gevonden worden. Veel religies menen namelijk de waarheid te zijn. Dit gaat niet zo zeer om theorieën omtrent de werking van de natuur. De bijbel legt niet uit *hoe* licht ontstond, er wordt alleen gesteld dat het er ineens was op Gods afroep. Wanneer over waarheid gesproken wordt gebeurt dat in een heel andere context. Een bekend voorbeeld is de uitspraak van Jezus: "...Ik ben de weg en de waarheid en het leven..." (Johannes 14:6-7). Dat heeft niets te maken met een bepaalde theorie over een fysiek verschijnsel. Men moet deze uitspraak echter ook niet reduceren tot Jezus' persoonlijke integriteit. Het gaat hem er niet om voor de zekerheid nog maar eens te benadrukken dat hij niet aan het liegen is. Hij verkondigt dat hij de waarheid *is*. Zijn manier van bestaan is de ultieme uiting van waarheid. Dit waarheidsbegrip is niet op kennis gericht, maar op zingeving. Het is een morele oproep. Er wordt opgeroepen tot leven 'in de waarheid'¹⁴. Een aspect ervan houdt in dat men zich *waarachtig* durft te verhouden tot andere mensen; je niet anders voordoen dan je bent¹⁵.

Dit is precies waar het De Dijn om gaat. Niet in de waarheid willen leven zou volgens hem bekrompenheid impliceren. Of liever: immoraliteit. Het idee heeft een sterke

¹³ De Dijn (2003), p. 108-109

¹⁴ De Dijn (1994), p. 35-37

¹⁵ De Dijn (2003), p. 56

ethische lading. Dat is op een bepaalde manier merkwaardig. Er wordt namelijk niet direct gesproken wordt over zaken die om bepaalde redenen moreel wenselijk of juist verwerpelijk zijn. Stellen dat er in waarheid geleefd moet worden impliceert een bepaalde ethisch stellingname. De Dijn verwerpt het idee dat moraliteit uitsluitend gezocht moet worden in rationaliteit. Anders gezegd, de aanname dat er bepaalde logische redeneringen bestaan aan de hand waarvan je kan bepalen of bepaalde handelwijzen moreel juist zijn, stelt hij ter discussie. Zeker het utilitarisme, maar ook de deontologie is sterk gebaseerd op rationaliteit. Beide ethische stromingen hebben karakteristieke manieren van redeneren, aan de hand waarvan het (min of meer) mogelijk is tot een ethisch oordeel te komen over menselijke gedragingen. Er moet wel gesteld worden dat vooral de laatst genoemde stroming niet alleen afgaat op rationaliteit. Ook intenties, Kant spreekt van de *goede wil*, zijn daar buitengewoon belangrijk. Het gaat niet zozeer om de uitkomst van een bepaalde handeling. Of een beslissing moreel juist was hangt af van de intentie van degene die de beslissing nam. Als er duidelijk geprobeerd is het juiste te doen, maar het draait buiten de macht van de beslisser uit op een onwenselijke situatie, valt dit de beslisser niet te verwijten. Zijn beslissing moet dan nog steeds als moreel aangemerkt worden. Het uitdrukkelijke verschil tussen deze ethiek en de gedachtegang van De Dijn, is dat Kants goede wil *uiteindelijk* weer voortkomt uit een rationeel proces. Deze wil zélf is niet rationeel (men zou het bijvoorbeeld als een bepaalde emotionele dispositie kunnen beschouwen), maar is ondergeschikt aan het rationele. Dit voorkomt ook de situatie dat iedereen doet wat hij of zij zelf wil. Er is een rationeel besluitvormingsproces vereist op basis waarvan de wil gestuurd wordt.

§2.2: De rede niet de basis van moraal

De reden om ethiek te baseren op rationaliteit is dat iedereen het (in principe) bezit. Elke individuele wil kan zodoende op dezelfde manier gestructureerd worden. Elk individu moet zijn wil laten afhangen van bepaalde cruciale redeneringen, zoals: welke situatie zou er ontstaan wanneer iedereen altijd voor deze beslissing zou kiezen. Als iedereen bijvoorbeeld altijd van elkaar zou stelen, is het hele idee van iets kunnen bezitten weg (er even van uit gaande dat men de mogelijkheid om objecten te bezitten als wenselijk veronderstelt - en argumentatief kan verdedigen). Wijsgerige ethiek is overigens sowieso een bij uitstek rationeel project. Het gaat er om wat de ratio - het op argumenten berustende denken - te zeggen heeft over moraliteit. Het is echter zeer de vraag of het juist is dat rationaliteit bepaalt wat moreel is, zoals onder andere Kant stelt. De Dijn stelt dat *juist* vanuit rationeel oogpunt duidelijk wordt dat rede niet de basis van moraal is. Ten tijde van de vorming van het utilitarisme en kantianisme wezen filosofen als Hume al op het grote belang van zeden, gewoonten en moreel gevoel. De ratio is alleen maar relevant vanwege dit onderliggende kader. Door opvoeding is het op een gegeven moment mogelijk objectiever (rationeler) naar deze gewoonten en gevoelens te kijken. Dit is buitengewoon nuttig, maar het wil niet zeggen dat de rede ineens allesbepalend is. Moraliteit is volgens De Dijn nauw verbonden met de menselijke natuur. Het houdt een zorg voor kwetsbare, sterfelijke lichamen en bepaalde speciale objecten in. De menselijke natuur openbaart zich daarnaast in bepaalde fundamentele onderscheidingen; man/vrouw, ouder/kind,

ziel/lichaam, dood/levend, heilig/profaan, ik/ander. Tenslotte valt moraal niet los te zien van overlevering. Moraal ontstaat ook door tradities en gewoonten die door nieuwe generaties worden overgenomen¹⁶. Deze drie aspecten zijn van groot belang en hebben een grote invloed om morele keuzes van mensen. Rationaliteit is niet het enige wat telt.

§2.3: Het symbolische domein

Van deze aspecten van moraliteit kan gesteld worden dat ze betrekking hebben op een symbolisch domein. Het symbolische houdt een manier van ervaren in waardoor iemand zichzelf bijvoorbeeld *als* moeder geaccepteerd weet, mensen bepaalde tradities belangrijk vinden omdat het nu eenmaal traditie is, iemand zich realiseert dat hij meer is dan een lichaam, dat je alleen mens kan zijn doordat er ook andere mensen zijn, en dat het leven toch wel een bepaalde zin 'moet' hebben. Dit zijn slechts een paar voorbeelden van dergelijke ervaringen. Belangrijk is op te merken, dat hier naar een ervaringswereld wordt verwezen waarvan het fundamentele ethische belang door een stroming als het sentimentalisme niet wordt erkend.

§2.3.1: Morele gevoeligheid

Dit symbolische domein wordt door sommige filosofen gereduceerd tot emoties. Vervolgens redeneert men dat emoties subjectief zijn en daarom niet als basis voor ethiek aangemerkt kunnen worden. Het idee van een 'morele gevoeligheid' wordt meestal met minachting bekeken¹⁷. Het punt is nu, dat het symbolische domein haar eigen dynamiek heeft. Bepaalde zaken zijn voor mensen belangrijk omdat ze als belangrijk *ervaren* worden, niet omdat er een externe reden aangevoerd kan worden die het belang naar boven haalt. Het is ook wat vreemd om naar zulke redenen te vragen. Dat zou dan neerkomen op een vraag als: *wat is de zin van het moederschap?* Iemand zou misschien stamelend antwoorden dat ze graag kinderen wilde, maar dat is niet het antwoord dat je zoekt. Je vraagt door: *het doel van moederschap is dus kinderen op de wereld zetten, maar wat is dáár dan weer het doel van?* Op zo'n moment gaat iemand (als ze inmiddels niet kwaad weggelopen is) weer een verkeerd antwoord geven, bijvoorbeeld dat ze gelooft in de goedheid van de wereld en daar haar kinderen aan toe vertrouwt. Al met al is de oorspronkelijke vraag naar de zin van het moederschap veranderd in een vraag waarom mensen denken dat het goed is nageslacht te hebben. Het probleem is dat het sowieso al raar was om te vragen naar de zin van het moederschap. Het is vragen waarom het moederschap het moederschap is. Het moederschap heeft een eigen zin. Het moet *beleefd* worden om de zin ervan te kunnen ervaren. Kortom, het heeft een interne rationaliteit¹⁸.

Het is nodig om nog wat verder in te gaan op het symbolische domein. Het wordt niet alleen door moderne ethische systemen ontkend, er is ook sprake van een reductie van

¹⁶ De Dijn (2003), p. 15-20

¹⁷ De Dijn (2003), 112

¹⁸ De Dijn (1994b), p. 71

dit domein. Deze reductie heeft veel te maken met het destructieve individualisme dat in de eerste paragraaf al ter sprake kwam. Hier zal echter niet alleen aangegeven worden wat er mis kan gaan, ook een gezonde omgang met het symbolische domein zal aan bod komen. Oftewel, wat een juist begrip van moraliteit is. Aan de hand van deze weergave kan vervolgens ook worden opgemaakt welke plaats techniek hier inneemt.

§2.3.2: Menselijk verlangen

De diepste verlangens van mensen zijn volgens De Dijn uiteindelijk niet op genot gericht. Genot of plezier moet meer gezien worden als een bezegeling. Wanneer genot namelijk géén reële bezegeling inhoudt, wanneer het de bevestiging tracht te zijn van een *niet* werkelijk bestaande toestand, dan werpt dit ogenblikkelijk een schaduw over het genot. Het plezier zal niet langer als plezierig worden ervaren, omdat de daadwerkelijke stand van zaken er niet mee correspondeert¹⁹.

Deze situatie treedt op als je bijvoorbeeld aan de weet komt dat je partner een andere geliefde heeft. De hechte band die je zoëven nog met diegene dacht te hebben is ineens onherstelbaar veranderd. Het tekent vervolgens ook de toestand voordat je van het akelige nieuws hoorde. Op deze wijze is genot voortdurend verwickeld met het reële, ofwel, met de symbolische werkelijkheid. Het reële wordt namelijk op een symbolische manier geïnterpreteerd. Het gaat hier niet om een kale fysieke wereld. Het is een realiteit die richting geeft aan mensen, waardoor ze intuïtief weten wat *goed* is om te doen (in de breedste zin van het woord: wat in een bepaalde situatie de meeste vreugde op zal leveren) en waar ze hun hoop op moeten vestigen. Hier komt ook het ethische terug waar zonet al over gesproken werd. De symbolische werkelijkheid is onderverdeeld. Mensen ervaren bepaalde fundamentele onderscheidingen (zoals man/vrouw, ik/ander, etc..) als manifest. Ze vormen een structuur voor beleving. Mede hierdoor weten mensen wat pijn 'moet' doen en wanneer er sprake is van genot²⁰.

§2.4: De materiële werkelijkheid

De technische, of natuurwetenschappelijke werkelijkheid is typisch wél een kale fysieke werkelijkheid. Techniek wordt door mensen weliswaar opgenomen in de symbolische orde, mensen hechten betekenis en waarde aan objecten, maar van zichzelf is techniek dat echter niet. Er kan gesteld worden dat (moderne) techniek het product van wetenschap is. Dit is een versimpelde weergave, maar het maakt wel duidelijk waar techniek uit voortkomt, wat voor type project het eigenlijk is en wat de drijfveren er achter zijn. Wetenschap gaat bij uitstek over het *fysieke*, de materiële werkelijkheid. Wetenschappers zijn er op gericht objectieve informatie te verzamelen. Andere mensen die op een andere plaats hetzelfde onderzoek doen zouden in principe

¹⁹ De Dijn (1999), p. 21-22

²⁰ De Dijn (2003), p. 15-16

tot overeenkomstige conclusies moeten komen. Het gaat er bij wetenschap ook niet om wat men van bepaalde resultaten vindt, maar wat de resultaten zijn²¹.

Globaal kunnen er enkele motieven voor wetenschap aangewezen worden. Mensen doen aan wetenschap vanuit een ideaal: de cognitieve interesse. Ze willen graag weten hoe de wereld in elkaar zit. Daarnaast spelen er meer belangen mee, zeker als wetenschappelijke faculteiten bijvoorbeeld gelieerd zijn aan bedrijven. Men moet echter ook denken aan pragmatische of persoonlijke doelstellingen. Bepaald onderzoek is misschien interessant, maar heel duur. En een op aanzien beluste wetenschapper zal wellicht kiezen voor het onderzoek waar in korte tijd mee gescoord kan worden. De cognitieve- en manipulatieve interesse staan hier centraal. Bij de wetenschapper die het vooral te doen is om het aanzien van zijn collega's, is er wel sprake van de zingevende interesse. Kortom, wetenschap is verweven met meerdere interessen. Het is echter een *van origine* amoreel project, dat voortkomt uit de cognitieve interesse.

Als technologie gezien kan worden als voortbrengsel van wetenschap, bezit die ook dezelfde amorele grondslag. Gesteld kan worden dat technologie inbreuk pleegt op onze morele werkelijkheid. Als het er eenmaal is moeten we er mee omgaan, het proberen te integreren in ons bestaan. Soms lukt het om een bepaalde technologie goed in te passen in ons waardesysteem. Maar dit hoeft niet altijd zo te zijn. Technologie kan niet alleen inbreuk, maar ook afbreuk doen aan waarden. Technologie is lang niet altijd wenselijk. En op het moment dat ethiek pragmatisch wordt, probeert de technologie 'bij te houden', ben je moraliteit eigenlijk al kwijt. Er wordt dan niet echt begrepen waar het om draait. Ethiek kan ook niet achterlopen op, of integreren met techniek. Het is een fundamenteel ander domein.

Belangrijk is echter in het oog te houden dat ondanks dat wetenschap en technologie oorspronkelijk uitingen zijn van respectievelijk de cognitieve en manipulatieve interesse, in de praktijk de zingevende interesse er ook mee verweven is. De wetenschap is inmiddels doorgedrongen tot de architectuur van het leven zelf. Dit type kennis is bepaald niet onschuldig. Wanneer het toegepast wordt heeft dit bijna onvermijdelijk ook gevolgen voor de menselijke morele leefwereld. Kortom, er is sprake van een paradoxale situatie²². Aan de ene kant zijn wetenschap en techniek niet reduceerbaar tot ethiek. Dit betekent echter niet dat ze geen enkele invloed zouden uitoefenen op moraliteit. Wetenschap roept grote ethische vragen op en is daardoor niet langer waarde vrij.

§3: Monsters en heilige grenzen

Uit de vorige paragraaf werden globaal twee dingen duidelijk. Allereerst kwam ethiek aan bod. De Dijns opvattingen daarover steunen op het idee van een symbolische werkelijkheid. Hij laat zien dat er een reductie plaatsvindt van dit domein. Daarnaast is het fundamentele verschil geschetst tussen techniek en ethiek. Nog betrekkelijk weinig is er gezegd over de invloed die techniek heeft op de menselijke leefwereld. Techniek is vooral neergezet als een product van een wetenschap die tegenwoordig niet waarde vrij meer kan zijn. De opname van technologie in de morele leefwereld van

²¹ De Dijn (2003), p. 109

²² De Dijn (2003), p. 94-95

mensen kan gedetailleerder beschreven worden. Hier zijn De Dijns ideeën over *monsters* ook relevant. Het zal verder duidelijk maken waarom techniek zo wezenlijk verschilt van ethiek. Alleen nu niet verteld vanuit een wetenschappelijk kader, maar vanuit de menselijke morele beleving.

§3.1: Smalle ethiek

Mensen hebben tegenwoordig de neiging te leven naar wat De Dijn noemt een 'smalle' ethiek²³. Deze denkwijze is verwant aan het sentimentalisme. Doordat in moderne samenlevingen tegenwoordig zo veel verschillende culturen bijeenkomen, menen sommigen dat het goed zou zijn als er een set minimale regels is waaraan iedereen zich houdt. Met name de eis: 'geen schade', staat centraal. Dit is een verontrustende ontwikkeling in het denken. Het gaat namelijk uit van een reductionistische opvatting over de mens. De menselijke morele leefwereld raakt vele malen versimpeld. De mens wordt beschouwd als een gevoelswezen dat genot en pijn ervaart, en er op gericht is de pijn zoveel mogelijk uit te bannen. Het gaat niet langer om betekenisvolle symbolische relaties tussen mensen (en dingen), die het bestaan structuur en innerlijke redelijkheid toekennen. Alleen de aan- of afwezigheid van bepaalde emoties is nog relevant - precies wat het sentimentalisme ook op het oog heeft. Vooral de plezierige emoties gaan alle aandacht opeisen. Relaties tussen mensen zijn er alleen nog maar omwille van deze emoties. Voor zaken die hier bovenuit stijgen (wat soms ook gepaard kan gaan met pijn en lijden) is geen ruimte meer.

Dit alles zorgt volgens De Dijn voor een enorme geestelijke nivellering. Een dergelijke levenshouding heeft verregaande effecten. Op het moment dat men gevoelens helemaal centraal gaat stellen levert dit niet alleen vervlakte relaties tussen mensen op. Langzaam beginnen op grote schaal steeds meer morele waarden in verval te raken. Mensen verliezen een bepaalde morele geraffineerdheid. De rijkdom van de vele soorten relaties die mensen met elkaar kunnen aangaan, verandert in een machtspeel tussen winnaars en verliezers²⁴. Deze ontwikkeling vindt niet alleen plaats op individueel niveau. Collectief wordt er een standaard gezet vóór individuen. Voor elke leeftijdsgroep is er wel zo'n maatstaf. Weet je te voldoen aan deze standaard dan ben je 'gelukkig'. Het punt is dat niemand echt kan opleven tegen deze standaard²⁵. Als het al lukt dan is dit voor korte duur (op een gegeven moment verlies je de strijd namelijk een keer, al was het maar door ouder en dus minder aantrekkelijk worden). Het individu in kwestie kan ook niet doorhebben dat het ideaal inmiddels is bereikt: van genieten is dan evengoed geen sprake. Tevreden zijn met wat je hebt - de instelling die in zo'n situatie toepasselijk lijkt - is namelijk een manier van denken die fundamenteel onmogelijk is geworden. Stilstand is 'immers' achteruitgang.

²³ De Dijn (2003), p. 21-24

²⁴ Het sentimentalisme leidt tot een dergelijk machtspeel, aangezien mensen door de gerichtheid op positieve ervaringen onbewust gaan beantwoorden aan een ideaalbeeld; de altijd jonge en actieve mens. Men is bang niet genoeg plezierige ervaringen te ondergaan. Dit vergt een continue alertheid en zelfopofferingen. Zie: De Dijn (2003), 27

²⁵ De Dijn (2003), p. 28

§3.2: Symbolische grenzen

Het lijkt er op dat technologie dit proces doet versnellen. Vanwege haar amorele grondslag heeft technologie een zekere willekeur. Op een gegeven moment is het er en 'moet' het ineens ingevoerd worden. Wat er dan kan gebeuren, is dat bepaalde grenzen vervagen. De grenzen stonden al danig onder druk door de algemene veranderde morele houding. Nu verliezen ze iets wat grenzen definieert: onderscheidingsvermogen²⁶.

Symbolische grenzen bezitten een bepaalde *heiligheid*. Dit is niet alleen het geval bij buitengewoon religieuze samenlevingen. Grenzen moeten een bepaalde onaantastbaarheid bezitten, anders werken ze niet. Ze zijn overstijgend. Je kan er wel een kritische mening over hebben, maar ze echt overschrijden gebeurt niet gauw. Je pleegt dan inbreuk op je eigen morele belevingswereld; op de manier van leven waar je misschien voor een deel aan lijdt, maar waar je ook *al* je geluk vandaan haalt. Dit alles heeft veel te maken met de waardigheid van de menselijke soort. Sommige grensoverschreidingen ontoren het menselijke bestaan. Dit kan nauwelijks merkbaar zijn: een student-nummer. Tot grove schendingen als het niet begraven van doden. Beide voorbeelden doen afbreuk aan het algemeen menselijke gevoel een ziel te hebben, uniek te zijn, een *zelf* te bezitten. Het lichaam van een overledene is in de beleving van mensen niet ineens puur fysiek materiaal. Het was immers zijn of haar lichaam. Tot op zekere hoogte 'is' hij of zij het nog steeds en daar hoor je respectvol mee om te gaan. In dit licht gebruikt De Dijn het begrip 'monster'. Technologie kan monsterlijk zijn omdat het zorgt voor een uitschakeling van het reële²⁷. In die zin, dat niets nog onaantastbaar is. Alle grenzen kunnen zonder moeite worden doorbroken. De symbolische werkelijkheid moet erkend worden als werkelijkheid. In deze werkelijkheid is er geen sprake van een gelijkmatige overgang tussen man en vrouw, maar een precieze scheidslijn. De wetenschappelijke kijk op de wereld houdt vaak in dat er juist wel sprake is van onduidelijke grenzen. Gedacht kan worden aan het kleine genetische verschil tussen mens en aap. Wanneer symbolische grenzen heel stevig zijn, brengt de overschrijding ervan ook veel pijn of afschuw met zich mee. Wat waardevol is wordt op zo'n moment vertrapt. Tegenwoordig is dit steeds minder het geval. Middels horrorfilms en videospelletjes kan je leren van angst en afschuw te genieten.

Dat bepaalde grenzen voor mensen heilig zijn is niet zonder reden. Waarden zijn kwetsbaar. Het is lastig om ze te beschermen. Hierdoor krijgen ze een speciale status, iets dat hier 'heiligheid' wordt genoemd. Zoals al eerder aan bod kwam zijn mensen uiteindelijk niet op genot gericht. Mensen doen dingen, gaan met andere mensen om en gebruiken bepaalde objecten. Het is deze tastbare werkelijkheid die door mensen continu op een symbolische manier wordt geïnterpreteerd. Dit kan je er niet los van zien. Het symbolische geeft de tastbare werkelijkheid haar betekenis. Mensen verlangen naar bepaalde soort relaties met andere mensen, of ze willen bepaalde objecten bezitten (of ermee omgaan). Wat typisch niet gebeurt is dat mensen direct gericht zijn op bepaalde gevoelens. Je houdt niet van iemand omdat dat een stel prettige gevoelens oplevert. Wanneer je echt van iemand houdt ervaar je wellicht wel prettige gevoelens, maar die zal je niet als zodanig omschrijven. Deze gevoelens

²⁶ De Dijn (2003), p. 29

²⁷ De Dijn (2003), p. 123

worden gezien als uitingen van die liefde. Ze komen ook vaak onverwacht. Ze zijn er alleen maar vanwege de symbolische relatie die je bent aangegaan. Wanneer je terugdenkt, zijn het ook niet deze gevoelens die je herinnert, maar de band die je met iemand had. Sterker nog, je denkt dan waarschijnlijk vooral aan die persoon zelf. Het wordt nu wellicht duidelijker waarom waarden kwetsbaar zijn. Omdat mensen van nature niet gericht zijn op gevoelens maar op symbolische relaties, en deze relaties zich *manifesteren* als concrete personen of objecten, kan het gebeuren dat je een waarde plotseling kwijt raakt. Personen en objecten zijn namelijk niet onschendbaar. Personen kunnen om allerlei redenen hun aandacht voor je verliezen, naar een ander land verhuizen, of zelfs overlijden. Objecten kunnen slijten, stukgaan of gestolen worden. Op het moment dat dit gebeurt bestaat de kans dat de relatie die je met een persoon of object had ineens niet meer mogelijk is. Wanneer deze relatie een grote plaats innam in je leven, kan dit betekenen dat je een tijd helemaal de weg kwijt bent.

§3.3: De monsterlijkheid van technologie

Op allerlei manieren kan technologie in al deze menselijke aangelegenheden een monsterlijke rol aannemen. Monsterlijkheid heeft niet zozeer betrekking op schadelijke gevolgen door technologie, maar het heeft veeleer te maken met het doorbreken van 'heilige' grenzen. Technologie komt veelal in de vorm van nieuwe toepassingen; zoals plastische chirurgie of gentechnologie. Middels zulke toepassingen is bijvoorbeeld het onderscheid tussen man en vrouw veel minder duidelijk. Niet alleen voor iemand die vanuit een wetenschappelijk oogpunt denkt, maar voor iedereen die van dergelijke nieuwe mogelijkheden op de hoogte is. Iemand kan in fysiek opzicht mannelijk zijn, maar zich innerlijk vrouw voelen. Het mannelijke uiterlijk maakt niet veel indruk meer als het fysieke fundamenteel veranderbaar is. Technologie geeft het fysieke in dit voorbeeld een bepaalde flexibiliteit mee, waardoor ook in symbolisch opzicht wijzigingen optreden (ten goede of ten slechte).

In het algemeen kan gesteld worden dat moderne technologie *monsterlijkheid* met zich meebrengt: een vervaging van symbolische grenzen tot gevolg heeft. Het verlangt van morele waardestelsels dat ze zich herschikken. Grenzen liggen nooit vast, ze zijn veranderbaar. Het probleem is echter dat het zeer de vraag is of een zuivere herdefinitie van grenzen überhaupt nog wel kan plaatsvinden. Het is namelijk lastig scherpe grenzen te trekken als technologie er vage overgangen van heeft gemaakt.

H2: Martijntje Smits; pragmatische monsterbezwering

§0: Inleiding

Met het opstellen van de 'monstertheorie', biedt Martijntje Smits een manier om maatschappelijke dynamiek rond nieuwe technologie in kaart te brengen. Haar visie kan tevens beschouwd worden als reactie op een (internationaal) debat over milieuproblematiek. In de eerste paragraaf zal duidelijk worden gemaakt welke verschillende standpunten er door traditionele stromingen werden ingenomen in dit debat. Bij het opstellen van haar theorie maakte ze gebruik van inzichten uit de culturele antropologie. In de tweede paragraaf zal daarom aandacht besteed worden aan de antropologische basis die Smits gebruikt bij haar stellingname. Vooral het werk van Mary Douglas speelt hier een centrale rol. Met haar monstertheorie wil Smits niet alleen een nieuw theoretisch uitgangspunt bieden. Het heeft ook een sterk toegepaste kant. De derde paragraaf zal gaan over verschillende manieren waarop in de praktijk met monsters omgegaan kan worden. In het tweede deel van haar proefschrift gaat Smits een viertal visies na waarbij er telkens sprake is van enige vorm van grensverwarring. Ze contrasteert deze opvattingen met haar eigen monstertheorie. Omdat hieruit enkele aanvullingen voor de monstertheorie naar voren komen zal dit in de vierde paragraaf aan bod komen.

De monstertheorie van Smits loopt uit op een pragmatische manier van omgang met onbekende, 'monsterlijke' technologie. De gedachte dat op een puur wetenschappelijk-technische manier milieuproblemen niet opgelost kunnen worden is erg belangrijk. De culturele oorsprong van concepten als 'milieucrisis' moet worden achterhaald. Duidelijk dient te worden waar onbehagen bij het publiek over nieuwe technologie vandaan komt, zonder dit meteen te wijten aan een algehele teloorgang van het milieu. Hier komt de pragmatische kant van de monstertheorie ook naar voren. Culturele grenzen worden beschouwd als menselijke conventies. Soms kan het nodig zijn deze koste wat kost te verdedigen. Het punt is echter dat bij veel maatschappelijke groeperingen dit een automatische, en ook de enig mogelijke reactie is. Dat heeft gauw conflicten tot gevolg en maakt mensen blind voor positieve effecten van een herbezinning op morele grenzen²⁸.

§1: Onbehagen in het milieudiscours

In deze paragraaf zal het milieudiscours, waarover in de inleiding al gesproken werd, op hoofdlijnen uiteengezet worden. Smits' monstertheorie is voornamelijk een visie op nieuwe technologie. Lang niet alle technologie heeft echter milieuproblemen tot gevolg. Het verbindende element is de maatschappelijke dynamiek. Smits vond in dit milieudiscours een dilemma terug dat ze al eens eerder gezien had in meer algemene debatten over technologie. In beide discussies leek het er op dat bepaalde morele intuïties van het publiek nog geen recht gedaan kon worden. Onbehagen van het

²⁸ Smits (2002), 262-263

publiek, bijvoorbeeld omtrent ontwikkelingen in de bio-industrie, was vaak maar zeer gebrekkig verklaarbaar²⁹.

Allereerst zullen drie milieuvizies uiteengezet worden. Daarna zal Smits' stellingname aan bod komen.

§1.1: Instrumentalisme

De eerste en meest voor de hand liggende visie op milieuproblematiek is het instrumentalisme³⁰. Deze visie kent nauwelijks expliciete voorstanders onder filosofen. Het is een manier van denken die vooral door overheden en wetenschappers wordt gepraktiseerd. Van de drie benaderingen is deze ook het meest eenvoudig toepasbaar. Milieuproblematiek wordt gezien als een management vraagstuk. Door na te gaan of er zuinigere en efficiëntere methoden mogelijk zijn verwacht men milieuproblemen op te kunnen lossen. Deze benadering heeft enkele eigenschappen. Het neemt kentheoretisch gezien een realistische, positivistische positie in. Men gaat er dan ook vanuit dat de effecten van vervuiling op het milieu objectief meetbaar zijn. Deze insteek geeft aanleiding tot het construeren van normen. Gedacht kan worden aan een concept als de draagkracht van het milieu. Aan de hand hiervan kan dan bepaald worden wanneer er een grens wordt overschreden, en er schade wordt toegebracht aan het milieu.

§1.2: De cultuurkritische stroming

Een tweede manier van denken over milieuproblemen vindt men terug bij de cultuurkritische stroming in de milieufilosofie³¹. In feite gaat het hier om een verzameling zeer verschillende visies. Ze hebben echter een aantal overeenkomsten. Zo zijn deze auteurs over het algemeen van mening dat de instrumentele benadering te kort schiet wat betreft haar analyse. De milieuproblematiek puur zien als gevolg van een groeiende bevolking en nog te weinig efficiënte technologie, is kortzichtig. Er vallen dieper liggende oorzaken aan te wijzen. Voorbeelden hiervan zijn de almaar groeiende markteconomie, antropocentrisme en de verkeerde houding van mensen tot de natuur. Binnen deze stroming is er sprake van een verscheidenheid aan analyses, maar men is het er over het algemeen over eens dat de problemen van *culturele* aard zijn. De manier waarop het instrumentalisme deze problemen aanpakt schiet in dit licht te kort. Het neemt de werkelijke oorzaken niet weg. Technologie efficiënter maken heeft misschien zelfs een versterkend effect hebben op de markteconomie, en dus ook op de milieuproblemen. Er is nog een tweede overeenkomst. Elke auteur gaat er vanuit dat er sprake is van een milieucrisis. Sterker nog, volgens deze auteurs is een ecologische catastrofe zelfs onontkoombaar. Volgens Smits is dit opmerkelijk. Door een dergelijke woordkeus lijkt men zich namelijk automatisch met een realistische

²⁹ Smits (2002), 27

³⁰ Smits (2002), 43-49

³¹ Smits (2002), 49-55

manier van kennen te verbinden³². Er is blijkbaar een onomstotelijke milieucrisis en deze kan desgewenst in harde feiten vertaald worden.

§1.3: Postnaturalisme

Er valt nog een derde zienswijze aan te wijzen met betrekking tot milieuproblematiek. Het gaat hier om het postnaturalisme, ofwel de communicatieve visie³³. Iets waar deze groep van denkers nadrukkelijk afstand van neemt is het positivistische realisme van de andere twee stromingen. Bij het instrumentalisme lag dit voor de hand, maar ook de cultuurcritici gingen er vanuit dat er een milieucrisis gaande is die objectief vastgesteld kan worden. Hajer wijst op de nadelen van een dergelijke houding³⁴. Voor een realist is het immers onmogelijk een ander natuurbeeld te accepteren. Dit zou in feite betekenen dat zijn eigen natuurbeeld niet overeenstemt met de werkelijkheid. Deze benadering leidt tot een technocratische manier van omgang met milieu, aangezien alleen de dominante, wetenschappelijke, opvatting uiteindelijk gehoor krijgt. De uitdaging is dus om allerlei verschillende visies voldoende ruimte te geven. Er wordt bijvoorbeeld door Keulartz en Korthals gepleit voor een intensivering van het democratisch debat³⁵.

§1.4: Smits' analyse

Volgens Smits heeft de communicatieve visie de meeste overlevingskansen³⁶. Daarnaast ziet ze toch ook duidelijke minpunten. Een eerste goede eigenschap van deze denkers is dat ze oog houden voor allerlei verschillende standpunten. Het is in feite een stroming die zelf niet wil vertellen wat natuur is. Het gaat er om voor een stuk politieke ruimte te zorgen, waardoor ook andere milieubeelden aan de orde kunnen komen. Zo voorkom je dat overheden op een puur instrumentele manier milieuproblemen gaan 'oplossen'. Met alle nadelen van dien³⁷.

Ten tweede blijft het idee dat meer democratie zal zorgen voor het oplossen van de milieucrisis, volgens Smits in de betogen van Korthals en Hajer een vrome wens³⁸. Het is helemaal niet duidelijk of dit in de praktijk werkelijk tot een verbetering zal leiden. Daarnaast vraagt Smits zich af waarom men zich nog vastklampt aan het begrip milieucrisis. Aan dit begrip kleven genoeg realistische connotaties, waarvan de communicatieve denkers nu juist afstand wilden nemen. Het suggereert een substantiële omgang met de milieuproblematiek.

Al met al heeft deze denkrichting echter de neiging te vervallen in relativisme. Men wil luisteren naar allerlei verschillende milieubeelden, maar kan tegelijkertijd nooit

³² Smits (2002), 54-55

³³ Smits (2002), 55-62

³⁴ Smits (2002), 57

³⁵ Smits (2002), 58-61

³⁶ Smits (2002), 63

³⁷ Zoals het gevaar van technocratische omgang met milieuproblemen en het daarbij behorende negeren van afwijkende opvattingen.

³⁸ Smits (2002), 64

aan een enkele ervan goedkeuring verlenen. Andersgezegd, men wil niet in 'naturalistisch' redeneren vervallen, maar de natuurbeelden helemaal aan de kant zetten is ook geen optie³⁹.

Het dilemma waar de communicatieve denkers voor staan is cruciaal voor Smits' monstertheorie. In feite weet men niet hoe rekening gehouden moet worden met verschillende milieubeelden. Men wil opvattingen over het milieu van verschillende maatschappelijke groeperingen serieus nemen, maar heeft geen theoretisch kader dat dit mogelijk maakt. Dit dilemma is vergelijkbaar met het probleem dat aan het begin van deze paragraaf aan de orde kwam; hoe aan morele intuïties van het publiek recht gedaan kan worden. De vraag of er aan verschillende natuurbeelden een filosofische legitimatie gegeven kan worden, vormt de uitgangspositie van Smits' monstertheorie.

§2: Culturele classificering

Uit de vorige paragraaf werd duidelijk dat er in debatten over technologie en milieu steeds een onopgelost probleem terugkomt. Filosofen zien zich geconfronteerd met maatschappelijk onbehagen rond nieuwe technologie. Het is duidelijk dat dit reacties zijn op een veranderde moraliteit, maar het is vaak niet helder of ze serieus genomen moeten worden. Wanneer er bijvoorbeeld een analyse gedaan wordt van een publiekelijk debat over kloneren, dan lijkt het vooral te gaan om irrationele emoties. Tot deze conclusie kwam Tsjalling Swierstra⁴⁰. Hij stelt echter ook dat de argumenten die op zo'n debat ter sprake komen onvoldoende recht doen aan morele intuïties van mensen. Om de een of andere reden worden deze intuïties niet vertaald in verdedigbare ethische argumenten. In deze paragraaf zal uiteengezet worden op welke manier de monstertheorie een uitweg uit deze impasse biedt. Smits' monstertheorie gaat uit van een cultureel-antropologische manier van denken. Volgens het sociaal constructivisme, een invloedrijke stroming in onder andere dit vakgebied, *classificeren* mensen de dingen. Deze ordening houdt nauw verband met de manier waarop sociale systemen werken. De filosoof Emile Durkheim was een van de eersten die er een dergelijke benadering op na hield. In navolging van hem zijn ook veel andere antropologen vanuit een dergelijke invalshoek te werk gegaan, waaronder Mary Douglas⁴¹.

Kort zal besproken worden op welke manier Douglas deze visie in haar werk opneemt. Hierna zal duidelijk worden welke aspecten ervan bruikbaar waren voor Smits, en in hoeverre de monstertheorie uitgaat van deze cultureel-antropologische manier van denken⁴².

³⁹ Smits (2002), 65

⁴⁰ Swierstra (2002), 124

⁴¹ Smits (2002), 79

⁴² Het is opmerkelijk dat Smits instemt met de opvatting van Durkheim en Douglas dat er geen enkel verschil bestaat tussen een kentheoretische categorisering van de menselijke ervaring (zoals onder andere Kant heeft opgesteld) en een sociaal-culturele categorisering. Hier zal in het hoofdstuk 'Reflectie' verder op in worden gegaan.

§2.1: Onreinheidsbesef

Mary Douglas gaat het er vooral om te kunnen verklaren wat de achterliggende redenen zijn van het gebruik van rituelen door primitieve samenlevingen. Durkheims theorie heeft hier een belangrijke rol. Ze neemt het idee dat alle menselijke ervaring onderhevig is aan sociale categorisering van hem over. Anders gezegd, de manier waarop mensen de wereld beleven is afhankelijk van deze categorisering. Durkheim is echter geen apriorist en draait dit idee ook om; de categorieën tonen de mentale toestand van een bevolkingsgroep. Kortom, deze ordening is niet iets natuurlijks dat altijd op dezelfde manier verloopt. Het is afhankelijk van de manier waarop de groep is gesticht en georganiseerd. Voor Douglas is een dergelijk theoretisch kader nuttig. Zeker wanneer men primitieve samenlevingen onderzoekt biedt het veel aangrijpingspunten. Men kan bijvoorbeeld denken aan stammen die ziektes koppelen aan onwenselijk gedrag (men zou een ziekte oplopen als men bijvoorbeeld overspelig is). Of volken waarbij gelaagdheid in de samenleving duidelijk overeenkwam met hun beleving van de structuur van de kosmos. Beide voorbeelden geven aan dat de sociale gebruiken nauw gelieerd zijn aan de beleving van, en kennis over de wereld.

Een concept waar Douglas vervolgens de nadruk op gaat leggen, is de menselijke ervaring dat bepaalde zaken *onrein* kunnen zijn. Vooral in primitieve samenlevingen ziet men dit terug⁴³. Op het moment dat iemand op een wijze handelt waardoor de sociale orde aan het wankelen wordt gebracht, zal diegene in bepaalde gevallen als onrein worden beschouwd. Het voorbeeld wat zonet naar voren kwam, dat iemand een ziekte oploopt als er overspel wordt gepleegd, kan als uiting van reinheidsbesef worden beschouwd. Men kan zich echter afvragen waarom de sociale orde via dit soort markante omwegen beschermd moet worden. Duidelijke straffen instellen lijkt doeltreffender, zeker voor primitieve samenlevingen. Het antwoord van Douglas op deze vraag is dat reinheidsregels optreden op het moment dat de normale morele regels elkaar dreigen tegen te spreken. Ze komen alleen voor waar het moeilijk is een directe sanctie te stellen⁴⁴.

§2.2: Onreinheid in moderne samenlevingen

Smits neemt enkele centrale ideeën van Douglas over, zij het in afgeslankte vorm. Een probleem is dat Douglas het voornamelijk heeft over primitieve culturen, terwijl Smits met haar monstertheorie huidige samenlevingen op het oog heeft. Douglas heeft echter ook geschreven over onreinheid in moderne maatschappijen. Ze ziet hetzelfde culturele mechanisme aan het werk. Met name het onreinheidsbesef, in combinatie met het achterliggende idee dat mensen de dingen classificeren, is voor de monstertheorie erg relevant. In onze maatschappij zijn 'onreine' zaken die ontwikkelingen die bij mensen afkeer of angst oproepen. Ze passen niet binnen de normale categorieën. Gedacht kan worden aan milieuvervuiling, waarbij er stoffen in ecosystemen terecht komen die daar oorspronkelijk niet in thuis hoorden. Mensen kijken hier over het

⁴³ Douglas heeft onder andere in *Purity and Danger* ook geschreven over reinheidsopvattingen in moderne culturen. Zie: Smits (2002), 92-93

⁴⁴ Smits (2002), 88

algemeen niet met een afstandelijke blik naar. In zo'n situatie worden er morele grenzen overschreden en dit roept misnoegen op.

Smits neemt echter lang niet alle uitgangspunten van Douglas over. Ze vormt zelfs enige kritiek op Douglas. Dit heeft met name betrekking op de wisselwerking tussen de sociale structuur van een samenleving en de classificering van ervaring. Deze ordening van de menselijke werkelijkheid wordt door Douglas ook wel aangeduid met het begrip *symbolische orde*. Zij maakt een duidelijk onderscheid met de sociale orde. Smits vraagt zich af of het juist is dat deze twee domeinen zo gescheiden zijn. Het is onduidelijk waarom de sociale orde geen onderdeel van de symbolische orde zou kunnen zijn, net als de natuur. Bovendien geeft Douglas een primaire plaats aan de sociale orde. De symbolische orde zou hier van afgeleid zijn. Smits meent dat dit weinig overtuigend is. Volgens haar is het onmogelijk de sociale orde los van culturele categorieën te beschouwen. Natuur en sociale orde zijn beide een product van culturele constructies. Ze behoren beide tot de symbolische orde⁴⁵. Kortom, Smits stelt de classificering van de werkelijkheid centraal en is van mening dat de ideeën over de natuur en de manier van organisatie in een samenleving daar een afgeleide van zijn.

Aan het begin van deze paragraaf werd gesteld dat er in milieu- en techniekfilosofische debatten een vergelijkbaar probleem aan de orde is. Het is een bekend fenomeen dat groepen mensen naar aanleiding van nieuwe technologische ontwikkelingen soms onbehagen ervaren. Dit was echter nauwelijks verklaarbaar. Het conceptuele kader dat hierboven is beschreven biedt wél aangrijpingspunten. Met name kan dan gedacht worden aan het begrip onreinheidsbesef. Het mechanisme dat hier achter schuilgaat maakt inzichtelijk waarom mensen onbehagen ervaren.

§3: Monsterbezwering

Het probleem van de communicatieve stroming in de milieufilosofie - zoals dit in de eerste paragraaf naar voren kwam - was dat ze rekening wilden houden met verschillende opvattingen over het milieu, maar daardoor in relativisme dreigden te vervallen. Door middel van het conceptuele kader uit de culturele-antropologie laat Smits zien dat milieubeelden een bepaalde *common ground* bezitten. Hierdoor wordt het mogelijk de beleving van verschillende maatschappelijke groeperingen te verhelderen en op waarde te schatten. In deze paragraaf zal de monstertheorie uiteen worden gezet. Deze theorie bestaat aan de ene kant uit een aantal stellingen, maar komt vooral tot uiting als een praktische manier van uitleggen. Anders gezegd, de monstertheorie heeft bovenal een toegepast karakter. Het heeft alleen nut als het wordt opgenomen in een filosofische praktijk van explicatie. Men kan alleen een compleet beeld van deze theorie krijgen als ook aan dit aspect aandacht wordt besteedt.

Allereerst zal de theoretische kant van de monstertheorie besproken worden. Daarna is er aandacht voor de toegepaste aspecten ervan.

⁴⁵ Smits (2002), 99

§3.1: Culturele classificatie

De monstertheorie bestaat uit vijf elementen⁴⁶. Een eerste onderdeel is de uitgangspositie dat maatschappelijke milieuproblemen een nevenproduct zijn van culturele categorisering. Ten tweede treden er bij het proces van betekenistoekenning soms *classificatiefouten* op. Er doet zich dan een nieuw fenomeen voor dat niet goed binnen de bestaande categorieën past. In dit geval is er sprake van een 'monster'. Het derde aspect van de monstertheorie betreft een specifieke eigenschap van monsters. Monsters laten zich niet automatisch in categorieën inpassen en bevinden zich daardoor altijd in een tussenpositie. Bijvoorbeeld in het geval van milieuproblemen op het grensvlak natuur/ cultuur. Ten vierde gaat de monstertheorie er vanuit dat moderne milieurisico's niet fundamenteel verschillen van traditionele problemen die te maken hadden met onreinheid. Het mechanisme dat door Douglas uiteen is gezet kan toegepast worden op de huidige situatie. Als vijfde en laatste onderdeel, geeft Smits aan hoe met monsters omgegaan kan worden. In zulke situaties is volgens Smits in principe dan een drietal manieren van handelen mogelijk: 1) Het monster wordt in een eenduidige categorie teruggeplaatst. 2) Het monster wordt zo omgevormd dat het weer binnen de categorieën past. 3) De categorieën zélf kunnen aangepast worden.

Smits behandelt de afvalproblematiek als case-study. Ze gebruikt de monstertheorie om te laten zien dat hiermee de maatschappelijke dynamiek rond afval inzichtelijk gemaakt kan worden. Het gaat te ver om dit helemaal te bespreken. Wel levert deze analyse drie theoretische aanvullingen op voor de monstertheorie⁴⁷. Het gaat dan ten eerste om het idee dat niet elke verwarring van categorieën zich zal uiten als milieuprobleem. Monsters komen in verschillende gedaanten⁴⁸. Daarnaast zullen milieurisico's, afvalproblemen of andere problemen met categorieën nooit voorgoed van de baan zijn. Onze cultuur heeft te kampen met een continue instroom van nieuwe technologie. Monsters zullen vaak na enige tijd geaccepteerd worden door mensen, maar er komen altijd weer nieuwe voor terug. Een derde aanvulling op de monstertheorie is de observatie dat er ook monsters bestaan die positief worden opgevat. Ze worden door mensen als zegen ervaren. Soms gebeurt het onmogelijke, in die zin dat er zaken gebeuren die buiten de categorieën vallen, maar in feite een heel wenselijke toestand tot gevolg hebben. Dit soort type monsters worden door Smits 'wonderen' genoemd. Gedacht kan worden aan de positieve waardering van plastics.

§3.2: Omgang met monsters

Nu de theoretische kant van de monstertheorie behandeld is, kan overgegaan worden op de meer toegepaste aspecten. Dit is niet zonder reden. De communicatieve stroming in de milieufilosofie neigde naar relativisme. Elk milieubeeld moest gehoord worden, maar geen enkele kon echt als leidraad genomen worden. De monstertheorie heeft een vergelijkbaar euvel. Milieu- en afvalproblemen zijn ontmaskerd als uitingen van een cultureel proces. Duidelijk is geworden dat de introductie van nieuwe technologie

⁴⁶ Smits (2002), 108

⁴⁷ Smits (2002), 136-137

⁴⁸ Plastic was bijvoorbeeld niet alleen een afvalprobleem, maar liet zich ook op andere manieren niet direct in de bestaande categorieën inpassen. Zie: Smits (2003), 137

altijd gepaard zal gaan met langzame maatschappelijke vormen van acceptatie. Monsters zullen altijd weer opnieuw opduiken. Kortom, er lijkt niet veel meer mogelijk dan machteloos ondergaan en meewarig toekijken. De vraag is echter of mensen zich op een bepaalde manier kunnen voorbereiden of instellen op de omgang met monsters⁴⁹.

Smits gaat hiervoor na welke verschillende manieren van omgang met monsters er zijn, aan de hand van omschrijvingen van Louis Boon (die zich baseerde op Douglas' groep/raster theorie). Hij zet een viertal 'stijlen' van omgang met monsters uiteen⁵⁰. Nadat dit besproken is zal duidelijk worden welke stijl van monsterbezweering Smits' voorkeur geniet.

§3.2.1: Dogmatische stijl

Bij de dogmatische stijl valt er niet te tornen aan culturele categorieën. Het monster komt op de betrokken groep dermate afschuwwekkend over, dat er geen adaptatie mogelijk is. De enige manier om van monsters af te komen is ze uit te drijven. Dit idee staat model voor gebruiken van natuurvolkoren. Het kan ook teruggezien worden in pleidooien van bepaalde milieucritici die voorstelden plastics helemaal af te schaffen. Het gaat niet alleen om het uitbannen van monsters. Smits noemt het ook wel monsterpreventie⁵¹. Men hanteert een manier van denken die dusdanig rigide is dat al in een voorstadium van een nieuwe ontwikkeling (een potentieel monster) een houding van onverbiddelijke afwijzing wordt ingenomen.

§3.2.2: Ritualistische stijl

Deze manier van omgang met nieuwe technologie kenmerkt zich door monsteraanpassing. Ook hier is het niet mogelijk de culturele categorieën te veranderen, maar de categorieën zijn wel veel verfijnder. Men is niet zo angstig voor monsters, omdat men er vanuit uitgaat dat het monster op een gegeven moment vanzelf wel in het systeem zal passen. Deze stijl valt terug te vinden in openbare maatschappelijke discussies. Er zijn immers altijd wel wetenschappers die van een bepaalde nieuwe DNA technologie roepen dat er niets nieuws aan de hand is. Dat vergelijkbare technieken al eeuwenlang door boeren gebruikt worden. Een ander voorbeeld is de ontwikkeling van biodegradeerbare plastics⁵². Plastic vormt een probleem omdat het normaal gesproken niet, of pas na zeer lange periode degenerereert. Het ontwikkelen van plastic dat wél 'opgenomen' zal kunnen worden in de natuur, is een voorbeeld van monsteraanpassing. De categorieën veranderen niet, het monster wordt zo veranderd dat het er weer binnen past.

⁴⁹ Smits (2002), 139

⁵⁰ Smits (2002), 148

⁵¹ Smits (2002), 153

⁵² Smits (2002), 155

§3.2.3: Pragmatische stijl

De derde, pragmatische stijl is vrijer. Onschadelijk maken van het monster zelf kwam ook in de ritualistische stijl al aan de orde. Nu is niet alleen aanpassing van monsters mogelijk, maar worden ook de culturele grenzen niet langer als axioma's beschouwd. Men ziet morele grenzen als menselijke conventies, die in sommige situaties beter aangepast kunnen worden. Smits geeft als voorbeeld het begrip 'hersendood'. Het komt voor dat iemands hart nog functioneert, maar de hersenen geen activiteit meer (zullen) vertonen. In de jaren zeventig werd duidelijk dat dit een nauwkeuriger bepaling van de dood van een persoon was. Op deze wijze werd de classificatie levend/ dood bijgesteld. Het 'monster' was overigens in dit geval de nieuwe techniek die het mogelijk maakte organen te transplanteren. Aan deze techniek werd dus niets veranderd. Het was puur de bijstelling van categorieën waardoor de nieuwe ontwikkeling acceptabel werd.

§3.2.4: Monsteromhelzing

Tenslotte formuleerde Boon nog een romantische stijl, monsteromhelzing. Men gaat uit van een fascinatie voor het monster. Het vinden van een bepaalde omgangsregeling is niet meer relevant. Tegenstrijdigheden als gevolg van nieuwe ontwikkelingen worden niet uit de weg gegaan en kunnen zelfs als waardevol worden ervaren. Een centraal kenmerk van monsteromhelzing is het optreden van anomalieën, *zonder* dat men daar actief iets aan probeert te doen. Dit impliceert dat men niet geneigd is culturele grenzen aan te passen, aangezien men spanningen tussen categorieën immers accepteert. Men neemt hier een romantische positie in; de ervaren tegenstrijdigheid wordt gezien als teken van een hogere, niet met de rede te bevatten waarheid.

§3.3: Conventionaliteit van grenzen

Smits heeft een voorkeur voor de pragmatische stijl⁵³. Dit lag voor de hand. Het vijfde element van de monstertheorie gaf al aan dat er *drie* manieren waren om met monsters om te gaan. Waaronder het aanpassen van de categorieën zelf. Dit is de enige van de vier stijlen die rekenschap geeft van de conventionaliteit van culturele grenzen. De overige drie, inclusief de romantische stijl, hielden vast aan de bestendigheid van deze categorieën. Het idee dat categorieën een bepaalde conventionaliteit bezitten is fundamenteel voor de monstertheorie. Dit volgt namelijk direct uit het cultureel-antropologische kader. Per cultuur kan de manier van classificatie zeer verschillen. Het is daardoor geen natuurlijk gegeven, maar verschillende manieren van classificatie vertonen wel gemeenschappelijke kenmerken. Juist dit uitgangspunt was reden tot reactie op de communicatieve stroming in de milieu filosofie en vormt daardoor zelfs de bestaansgrond voor de monstertheorie.

⁵³ Smits (2002), 168

§4: Grensoverschrijdingen in de techniekfilosofie

Smits' monstertheorie gaat niet alleen maar over milieu- en afvalproblematiek. Het is in essentie een techniekfilosofische studie. Verschillende techniekfilosofen schreven ook over overschreidingen van culturele grenzen. Enkelen deden dit zelfs aan de hand van allegorieën die veel overeenkomsten vertonen met het concept 'monster'. Smits toetst haar eigen pragmatische monstertheorie aan vier andere visies op techniek; die van Latour, Winner, Douglas en Haraway. Dit levert een discussie op waarin haar eigen standpunten veelvuldig naar voren worden gebracht. Het heeft weinig nut dit te herhalen, noch is een kennismaking met andere visies doel van dit hoofdstuk.

Alleen aan de aspecten die een aanvulling vormen op de monstertheorie zal aandacht besteed worden. Dit is echter zeer beperkt. Bij drie van de vier visies is dit niet aan de orde.

Ook bij de vierde visie, die van Donna Haraway, is er maar in geringe mate sprake van een aanvulling op de monstertheorie. In haar werk schuilt een aanknopingspunt voor een verdere uitwerking van de pragmatische stijl van monsterbezwering. Dit uit zich met name in een zorgethiek die zich niet puur bezighoudt met mensen, maar ook van betekenis is voor (monsterlijke) objecten.

Een dergelijke zorgethiek biedt een interessante aanvulling op een pragmatische omgang met monsters, omdat hierin rekeningschap wordt gegeven van de ervaring dat die 'ander' (in casu, het vreemde nieuwe ding, het monster) weerstand blijft bieden aan opgelegde betekenissen⁵⁴.

Cyborgs, het concept dat in Haraways werk centraal staat, zullen nooit instemmen met door mensen opgelegde betekenissen. In die zin vertolken zij de rol van het onbekende dat bij mensen onbehagen of vrees kan opwekken.

⁵⁴ Smits (2002), 224

H3: Analyse

§0: Inleiding

Het uitgangspunt van deze scriptie is om twee ethische visies naast elkaar te zetten en te tonen op welke punten men van mening verschilt. Er is bewust gekozen voor een gezamenlijke analyse van de twee auteurs. Het doen van afzonderlijke analyses zou snel tot gevolg hebben dat er een evaluatie plaatsvindt van elke visie. Het gaat er echter bovenal om de discussie scherp te stellen.

§1: Thema's

In deze paragraaf zal uiteengezet worden welke drie kernbegrippen als leidraad dienen bij het analyseren van de auteurs. Naast dat bij elk concept de positie van beide auteurs aan bod komt, zal er ook ruimte zijn voor verschillen tussen de visies.

Het eerste thema is 'symbolische orde'. Dit begrip is voor beide auteurs buitengewoon belangrijk. In feite gaat het om niets minder dan de uiteindelijke bron van moraliteit. Middels dit begrip kan uiteengezet worden hoe het conceptuele kader - op basis waarvan de auteurs redeneren - er in grote lijnen uitziet.

Als tweede thema is gekozen voor het begrip 'ethiek'. Het gaat er dan met name om te achterhalen wat dit begrip voor betekenis heeft in het werk van beide auteurs. Hoe ze zich er toe verhouden. Het eerste thema gaat in feite alleen over moraliteit⁵⁵. Middels het begrip 'ethiek' kan nagegaan worden vanuit welke opstelling men over moraliteit schrijft.

Er zijn tot nu toe twee thema's naar voren gekomen waarbij menselijke normen en waarden een belangrijke rol spelen. Het derde thema gaat meer de richting van de techniek op. Hiervoor is het begrip 'grensverwarring' toepasselijk. Dit begrip is met name interessant omdat het de abstracte discussie omtrent de symbolische ordening een stuk concreter maakt.

§1.1: Symbolische orde (thema I)

Zowel voor De Dijn als voor Smits is het concept 'symbolische orde' erg belangrijk. Het begrip komt in het werk van beide auteurs veelvuldig voor^{56,57}. Dit wil echter niet zeggen dat ze er hetzelfde onder verstaan. Bij beide auteurs zal duidelijk gemaakt worden hoe het begrip gebruikt wordt, in welke context het voorkomt en welke plaats het concept inneemt binnen het gehele theoretische kader van de desbetreffende auteur. Aan de hand hiervan kan nagegaan worden wat de meest opvallende verschillen tussen de twee visies zijn.

⁵⁵ Het verschil tussen ethiek en moraliteit vat ik als volgt op; moraliteit is het geheel aan waarden en normen binnen een cultuur. Ethiek is het denken over moraliteit.

⁵⁶ Smits (2002), 99

⁵⁷ De Dijn (2003), 95

§1.1.1: Symbolische orde bij De Dijn

Het begrip wordt door De Dijn ruwweg op twee manieren gebruikt.

Volgens De Dijn gaan mensen uit van bepaalde fundamentele onderscheidingen, zoals levend/ dood, man/ vrouw, mens/ dier, verwant/ niet-verwant, ziek/ gezond. Dit idee haalt hij, net als Smits, uit de culturele antropologie⁵⁸. Uit deze ordening ontstaan zeden, aangezien de onderscheidingen direct verbonden zijn met de morele evaluatie van het gedrag van mensen. Het gaat hier bovendien om een *symbolische* orde, aangezien de onderscheidingen niet puur biologisch zijn. Mensen hechten een bepaalde betekenis aan deze verschillen. Het is niet alleen van belang voor mensen of iemand leeft. Het dood-zijn van iemand heeft net zo goed betekenis. Ook houdt het onderscheid tussen mannen en vrouwen niet alleen een sekseverschil in. Man, of vrouw-zijn impliceert verschillende manieren van betekenisvol gedrag ten opzichte van het andere geslacht. Mensen hechten betekenis aan deze onderscheidingen en beschouwen ze als waardevol. Dit betekent echter ook dat het niet eerbiedigen van deze onderscheidingen als verwerpelijk, of zelfs als afschuwelijk kan worden beschouwd. Er kan gedacht worden aan incest, bestialiteit of het folteren van gevangenen.

'Ethiek of moraal betekenen primair trouw aan die van oudsher doorgegeven zeden en tradities. Nog altijd zijn de zaken die mensen ethisch het meest verwerpelijk vinden - het ondenkbare, het afschuwelijke - alleen van daaruit te verstaan: zoals incest, grafschennis, bestialiteit, verkrachting, foltering van gevangenen, niet ontzien van zwakken.'⁵⁹

Het begrip symbolische orde komt nog op een tweede manier naar voren. Dit is met name het geval wanneer gesproken wordt over gevoelens. Gevoel is voor De Dijn namelijk niet het eindpunt. Mensen doen bepaalde dingen omdat ze op zoek zijn naar betekenisvolle verbintenissen met andere mensen. Ze proberen situaties te verwezenlijken die een expressie zijn van een achterliggend symbolisch waardesysteem. Het is onjuist te denken dat mensen dingen doen enkel omdat het een aangenaam gevoel oplevert⁶⁰. Wat De Dijn betreft is er dus méér dan alleen gevoel. Het begrip symbolische orde krijgt in dit licht een veel directere betekenis. Waar het eerst leek te gaan om een aantal vrij basale onderscheidingen, blijkt nu dat er een mentale ordening van waarden op het spel staat die de grondslag vormt voor vrijwel alles wat mensen doen. Categorieën als man/ vrouw, ouder/kind, kent iedereen in feite wel. Ze worden nu echter op een manier uitgelegt waardoor blijkt dat ze een enorme relevantie bezitten in het dagelijks leven. Deze invulling van het begrip symbolische orde leent zich als fundament voor een cultuurkritische visie.

De Dijn heeft kritiek op de manier waarop veel mensen tegenwoordig nadenken over hun leven. Het gaat dan met name over de manier waarop men met geluk en lijden omgaat. De Dijn noemt deze denkwijze ook wel 'sentimentalisme'.

Het sentimentalisme is in feite een eenvoudige manier van denken. Het stelt dat mensen streven naar de aan- of afwezigheid van bepaalde gevoelens. Sommige zijn aangenaam, die worden nagestreefd. De onplezierige gevoelens worden zoveel

⁵⁸ De Dijn (2003), 15

⁵⁹ De Dijn (2003), 16

⁶⁰ De argumentatie voor deze stelling is behandeld in hoofdstuk 1, paragraaf 2.

mogelijk vermeden. Volgens De Dijn is dit een verkeerde manier van denken⁶¹. Het geeft geen rekenschap van het ethisch gedrag van de grote meerderheid van de mensen en het geeft een vals beeld van de menselijke natuur. Vanuit het perspectief van het sentimentalisme is het niet langer duidelijk waarom bijvoorbeeld seksuele agressie tegenover kinderen, foltering van gevangenen of het niet-begraven van doden speciaal af te keuren zou zijn⁶². Het gaat hier speciaal om het type mens dat hier wordt aangeduid; kinderen, vrouwen, gevangenen, etcetera; groepen die hun eigen eer in mindere mate kunnen verdedigen. Het gaat om klassen van mensen die sneller in hun waardigheid geschonden kunnen worden. Het verschil ligt subtiel. Ook het sentimentalisme keurt geweld namelijk af. Maar waarom geweld speciaal voor *bepaalde* groepen mensen extra schokkend is, kan niet verklaard worden. Niet alle vormen van geweld hoeven namelijk ook een schending van de menselijke waardigheid in te houden. Het voorbeeld hiervan bij uitstek is het (in onbruik geraakte) 'duel op de sabel' tussen twee vergelijkbare opponenten, die dit beide bovendien met vol verstand aangaan.

Ten tweede geeft het sentimentalisme een vals beeld van menselijk verlangen. De Dijn geeft hier twee redenen voor. Allereerst verlangen mensen volgens hem niet puur naar ervaringen op zich. Ze willen niet zozeer een gevoel van liefde, het gaat om het bemind worden door iemand anders. Waarbij men de ander in zijn autonomie erkent. Het mogelijke wegvallen van de liefde is hier een vereiste. Men heeft niet de volledige controle over de situatie, maar dat maakt het tegelijkertijd de moeite waard. Al met al gaat het om de relatie die wordt aangegaan die tot uitdrukking komt *middels* een complex aan gevoelens. Een specifiek persoon waarmee de relatie wordt aangegaan staat centraal, niet een specifiek gevoel. Daarnaast zijn mensen uit naar wat De Dijn noemt 'zinvolle' ervaringen. Ervaringen die echt zijn. Mensen vinden het bijvoorbeeld leuk als ze applaus krijgen, maar alleen wanneer dit applaus echt verdiend is. Het sentimentalisme ziet deze zaken over het hoofd. Het gaat alleen om het gevoel, of je ook nog een relatie hebt met iemand doet er niet toe (hoogstens in realistisch opzicht: hoe ga je het gevoel bereiken zonder een relatie te hebben?). Het sentimentalisme verlangt alleen maar van ervaringen dat ze aanwezig zijn. Of de ervaring ook correspondeert met de werkelijkheid is niet relevant.

De cultuurkritiek van De Dijn staat of valt met de erkenning van het bestaansrecht van een symbolische orde. Het begrip geeft aan hoe de dynamiek eruit ziet die schuilgaat achter het menselijke gevoelsleven. Wat de drijfveren zijn van mensen om op een bepaalde manier te handelen. Het begrip symbolische orde is belangrijk voor De Dijn. Het geeft aan waar de menselijke verlangens *uiteindelijk* op gericht zijn en welke rol gevoelens in dit proces spelen. Tevens kan hij hiermee stromingen als het sentimentalisme, smalle ethiek of postmoderne moraal in perspectief plaatsen⁶³.

⁶¹ De Dijn (2003), 4

⁶² De Dijn (2003), 23

⁶³ Dit zijn drie stromingen die niet veel van elkaar verschillen. Smalle ethiek is een visie waarbij goed en kwaad begrepen worden als uitingen van de menselijke sensibeleiteit. Deze opvatting gaat uit van een sentimentalistische visie op de mens. Postmoderne moraliteit wordt gezien als een reductie van symbolische relaties. Ook dit komt overeen met het sentimentalisme. Zie: De Dijn (2003), 22 en 25.

§1.1.2: Symbolische orde bij Smits

Bij Smits komt de symbolische orde naar voren als het product van een cultureel classificatiesysteem⁶⁴. Classificeren staat voor het onderbrengen van zintuiglijke ervaringen in categorieën⁶⁵. Dit is een bredere opvatting van het begrip dan de manier waarop De Dijn het in eerste instantie toepast. In principe wordt *alle* ervaring geordend. De chaos van indrukken die een mens op zich af krijgt worden vertaald naar een stabiele wereld; waar objecten herkenbaar zijn. De Dijn heeft het veeleer over onderscheidingen die sowieso al veel van doen hebben met moraliteit; man/vrouw, ziek/gezond, verwant/ niet-verwant, levend/dood.

Smits merkt echter ook op dat de categorieën weliswaar in de eerste plaats cognitief van aard zijn, maar tevens als *morele* categorieën functioneren. Ze vertellen niet alleen hoe dingen zijn, maar ook hoe ze moeten zijn⁶⁶. Het schema heeft namelijk een 'conservatieve inslag'⁶⁷. Mensen vertrouwen op hun wereldbeeld en gaan er vanuit dat het klopt. Op het moment dat er zich een fenomeen voordoet dat niet binnen de categorieën past wordt dit vaak opgevat als een bedreiging. Het toont een andere kant van de werkelijkheid. Dit kan onplezierig uitpakken en een verandering aanbrengen in het tot dan toe geldende geheel van waarden. Het wordt niet expliciet door Smits zo gesteld, maar het ligt voor de hand dat dit de reden is waarom een in eerste instantie 'cognitief' categorieënsysteem uitpakt als een moreel kader waar mensen op vertrouwen.

Een eerste opvallende eigenschap van het concept symbolische orde is het optreden van verstoringen. Uiteindelijk draait haar visie om de vraag hoe je hier constructief mee om kan gaan. Deze invalshoek is tekenend voor haar beeld van de symbolische orde; Het lijkt vooral 'actief' te zijn wanneer er een bedreiging op afkomt. Smits formuleerde een drietal manieren waarop er met een verandering, het 'monster', omgegaan kan worden⁶⁸. Belangrijk is op te merken dat het optreden van deze verstoringen uiteindelijk ook de sturende grondslag is van Smits' conceptie van de symbolische orde. Verstoringen zijn geen bijkomstigheden die zo af en toe voorkomen, maar worden in feite opgeroepen door de symbolische orde zelf. Er is steeds sprake van een confrontatie van een symbolische orde met een instabiele werkelijkheid⁶⁹. Ieder mens begint met eenvoudige categorieën, die na verloop van tijd steeds geraffineerder worden⁷⁰. Dit is overigens niet alleen iets dat zich bij individuen afspeelt, maar ook een collectief proces⁷¹. De symbolische orde wordt zodoende steeds complexer en gaat meer overeenstemmen met de werkelijkheid. De symbolische orde

⁶⁴ Het theoretische onderscheid tussen symbolische orde en classificatie wordt niet strikt aangehouden. In de tekst wordt met 'symbolische orde' meestal bedoeld op een combinatie van classificatiesysteem en classificaties. Het optreden van verstoringen - zie alinea 3 - komt voor omdat er sprake is van een stel min of meer vastliggende classificaties én een mechanisme (het classificatie-systeem) dat deze in stand houdt en zonodig aanpast. Het is de combinatie van deze twee elementen dat als geheel op verstoringen reageert.

⁶⁵ Smits (2002), 80

⁶⁶ Smits legt in navolging van Douglas een directe lijn van ontologische naar culturele categorisering; zie: Smits (2002), 80. Dit is een buitengewoon discutabel standpunt. Hier zal in het hoofdstuk 'reflectie' nader op in worden gegaan.

⁶⁷ Douglas (1976), 54

⁶⁸ Dit kwam aan de orde in het tweede hoofdstuk, paragraaf 3.

⁶⁹ De werkelijkheid wordt hier gezien als het geheel aan ongecategoriseerde waarnemingen dat op een individu afkomt.

⁷⁰ Smits (2002), 81

⁷¹ Smits (2002), 82

is echter een model van de werkelijkheid, niet de werkelijkheid zelf. Het kan gezien worden als een mentaal systeem wat de werkelijkheid ordent. Zodra er echter een verandering optreedt waardoor een individu met enige regelmaat andere waarnemingen opdoet, vraagt dit om een aanpassing van de symbolische orde. Mensen worden aangemoedigd om de verschillen tussen hun eigen en de denkbeelden van anderen steeds aan te passen. Daarnaast zijn er de ontwikkelingen 'van buitenaf'⁷² die mensen voor problemen stellen en dit proces nog verder verhevigen. Een dergelijke ontwikkeling vraagt immers om het naar voren brengen van nieuwe opinies, met conflicten als mogelijk gevolg.

Behalve het continue optreden van verstoringen, is er nog een tweede aspect van de symbolische orde dat aandacht behoeft. De symbolische orde is wezenlijk een *sociaal* fenomeen. Het is onjuist om te denken dat iedereen een individuele symbolische orde bezit, of kan creëren. Er zijn individuele verschillen, wat de een ervaart als obsceniteit kan voor de ander humorvol zijn⁷³. Een symbolische orde wordt echter vooral gedeeld door mensen. Dit geeft het een bepaalde onaantastbaarheid. Het is iets op basis waarvan je handelt en wat niet zomaar verandert. Smits is voorstander van een pragmatische manier van omgang met monsters. Dit houdt ook in dat culturele grenzen zelf ter discussie kunnen staan⁷⁴. Tegelijkertijd is er de afkeer van cultuurrelativisme. Op het moment dat men grenzen wil gaan veranderen is het vrij lastig om te bepalen op basis van welk criterium dit gedaan wordt. Culturele grenzen bezitten volgens Smits echter een bepaalde 'alledaagse hardheid'. Men dient tegelijkertijd het gewicht van deze grenzen in ogenschouw te nemen, en daarnaast ook na te kunnen gaan of grensverschuivingen voor haalbare oplossingen kunnen zorgen.

Belangrijk hierbij is dat er wordt uitgegaan van een situatie waarbij er sprake is van meerdere partijen⁷⁵. Binnen een samenleving staan verschillende symbolische orden soms tegenover elkaar. Er kunnen conflicten optreden tussen symbolische orden als een van de twee partijen bijvoorbeeld op een manier handelt die als onwenselijk wordt ervaren door de andere partij. Men kan denken aan boskap voor de landbouw. Dit roept bij sommige groeperingen onbehagen op, terwijl het voor anderen wellicht noodzakelijk is om te overleven. Er is geen selectiecriterium dat boven de partijen uitstijgt. Dit levert een type beslissingen op dat getuigt van respect voor de verschillende symbolische orden, maar niet is gebaseerd op één van deze orden. Het kan dus een situatie opleveren die in het nadeel is van een bepaalde orde, terwijl de belangen van andere partijen ingewilligd worden. Kortom, er is geen sprake van identificatie met een orde. Op deze wijze kan de pragmatische manier van monsterbezwering theoretisch uitgelegd worden, maar hoe een pragmaticus precies zal handelen (en wie de pragmaticus is) hangt af van de situatie⁷⁶. Goed denkbaar is dat

⁷² Zoals nieuwe technologie, maar men kan ook denken aan natuurrampen, of abstracter: de veranderlijkheid van de fysieke wereld.

⁷³ Smits (2002), 81

⁷⁴ Smits (2002), 166

⁷⁵ De pragmatische manier van omgang met monsters is met name relevant als er sprake is van meer dan één symbolische orde. Het gaat uit van een standpunt waarbij de pragmaticus in zekere zin 'boven' de verschillende partijen staat.

⁷⁶ Het is ook de vraag wie de rol van de pragmaticus in een bepaalde situatie op zich neemt. Dit kunnen uiteraard filosofen of ministers zijn, die buiten het eigenlijke probleem staan. Smits geeft echter ook aan dat in een bepaalde situatie Shell-experts zich te weinig konden inleven in het standpunt van Greenpeace. Dit leverde een

voor een oplossing gekozen zal worden waarin de verschillende perspectieven het meeste recht gedaan wordt, en uiteindelijk voor alle partijen de *minste* monsters persisteren⁷⁷.

Men kan zich afvragen waarom het aanpassen van culturele grenzen zo'n weerstand oproept. Theoretisch gezien kom je in ieder geval wel makkelijk op relativisme uit. Dit betekent echter ook dat je geen criterium meer bezit om symbolische orden te kunnen beoordelen. Het is alleen daarom al de vraag of dit de juiste weg is.

Deze theoretische desoriëntatie is echter niet de voornaamste reden. Een symbolische orde is een sociaal fenomeen. Individuen worden omringd door objecten en andere mensen. Deze objecten en mensen⁷⁸ vormen volgens Smits een *objectieve* macht tegenover hem⁷⁹. Hier is ook het concept van het 'heilige' of 'goddelijke' van toepassing. Vooral in het werk van Douglas komt dit naar voren. Het geeft aan waarom mensen niet vrijblijvend om kunnen gaan met de symbolische orde. Het heilige is in bepaalde zaken of mensen geïncarneerd. Een symbolische orde wordt door mensen dan ook ervaren als een goddelijke orde. Het individu kan hier niet zomaar mee aan de haal gaan, aangezien bij overtreding ook een *goddelijke* bestraffing volgt. Dit levert een situatie op waarin door individuen aan culturele grenzen het hoogste belang wordt toegekend. Het biedt een antropologische verklaring waarom het zo lastig is om pragmatisch met deze grenzen om te gaan.

Het begrip symbolische orde komt nog op een derde manier naar voren. In discussie met Douglas ontwikkelt Smits een visie waarmee zij het concept een brede betekenis geeft. Douglas maakt een duidelijk onderscheid tussen sociale en symbolische orde. De symbolische orde staat voor de natuurlijke orde, aangezien veel primitieve volkeren een beroep doen op de natuur om de sociale orde in stand te houden⁸⁰. Bovendien ziet Douglas de symbolische orde als afgeleide van de sociale orde⁸¹. Smits vraagt zich af of dit terecht is. Het ligt meer voor de hand natuur en sociale orde op te vatten als onderdelen van een omvattende symbolische orde. Het zou namelijk betekenen dat de sociale orde los van culturele categorieën beschouwd kan worden. Dit ligt niet bepaald voor de hand, aangezien de sociale orde alleen maar begrepen kan worden middels onderscheidingen als man/ vrouw, ouder/ kind, dood/ levend, etcetera.

§1.1.3: Vergelijking tussen de twee auteurs

Op het eerste gezicht lijken de twee auteurs met een vergelijkbaar begrip te beginnen, waarna ze twee totaal verschillende kanten opgaan. Waar het bij De Dijn vooral gaat om de formulering van een kritiek op het sentimentalisme, ligt de focus bij Smits veeleer op verstoringen van de geldende moraal. Het is de vraag in hoeverre het sentimentalisme ook een rol speelt in Smits' betoog. Mocht dit niet het geval zijn, dan

(onwenselijke) verdieping van de patstelling op. Smits lijkt dus voorstander te zijn van een mentaliteitsverandering die ook bij de directe betrokkenen van kracht is. Zie: Smits (2002), 166.

⁷⁷ Smits (2002), 167

⁷⁸ Objecten en andere mensen zijn voor het individu 'zichtbaar' doordat er een symbolische orde van kracht is.

⁷⁹ Smits (2002), 86

⁸⁰ Smits (2002), 87

⁸¹ Smits (2002), 99

is interessant waarom zij het nalaat hier over te spreken; waarom dit onderwerp voor haar blijkbaar geen relevantie heeft.

De Dijn heeft het echter niet alleen over de levenshouding die met het sentimentalisme verbonden is. De problematiek die bij nieuwe technologie optreedt speelt een grote rol in zijn werk. Dit is bij uitstek ook het onderwerp waar Smits over spreekt. Wat niet zo expliciet naar voren komt in het werk van De Dijn is de *koppeling* tussen de gedachten over het sentimentalisme en zijn visie met betrekking tot nieuwe technologie. Kortom, voordat de twee schrijvers worden vergeleken, eerst een korte uitstap naar De Dijn.

De symbolische orde speelt een belangrijke rol in zijn discussie over de gevaren van nieuwe technologie. Het gaat hem voornamelijk om het gevaar van het doorbreken van bepaalde natuurlijke of zelfs 'heilige' grenzen. Dit is wat mensen als 'ondenkbaar' of 'monsterlijk' ervaren en wat ook de meeste afschuw oproept bij het brede publiek. Het gaat dan niet zozeer om fysieke schade, maar om schade aan de menselijke moraal⁸². Er kleven allerlei risico's aan nieuwe technologie, ook kan sommige technologie een beperking van de vrijheid of privacy inhouden. Dit zijn echter problemen die volgens De Dijn aan de zijlijn staan. Het werkelijke gevaar wordt gevormd door technologie die een bedreiging vormt voor de menselijke *waardigheid*. Dit concept is door en door symbolisch. Het gaat uit van een manier van beleving waarin individuen naar voren komen als unieke wezens. Het gaat dan niet om wat iemand bereikt heeft, of wat voor karaktertrekken iemand bezit. Puur het mens-zijn maakt al dat je als het ware tot een familie behoort waar iedereen een bepaalde plaats heeft.

De connectie met het sentimentalisme is in dit licht niet zo complex meer. Het uiteindelijke criterium van het sentimentalisme is namelijk heel anders. Het gaat niet uit van concepten als 'waardigheid' of 'eer', maar legt de focus op de vraag of iets wel of niet *aangenaam* is. Aldus heeft het een compleet andere ethische basis. Hier kan De Dijn niet mee instemmen aangezien het een verregaande reductie betekent van de rijkheid van de verschillende banden die mensen met elkaar aan kunnen gaan⁸³. Op het moment dat nieuwe technologie ook veranderingen tot gevolg heeft in de verschillende verhoudingen tussen mensen, zal dit waarschijnlijk een versterkend effect hebben op de morele afbraak. In een cultuur waar het sentimentalisme hoogtij viert zullen mensen namelijk steeds minder geneigd zijn tegen dit soort ontwikkelingen in te gaan, aangezien bepaalde morele intuïties sowieso al geen plaats meer hebben. Mensen begrijpen en herkennen ze niet meer⁸⁴; hebben geen reden om ontwikkelingen die bijvoorbeeld bepaalde vormen van sociaal contact met zich meebrengen te wantrouwen. Kortom, de discussie omtrent het sentimentalisme staat niet geheel los van zijn gedachten naar aanleiding van 'monsterlijke' nieuwe technologie.

Vanuit Smits' monstertheorie geredeneerd kunnen er verstoringen optreden in een symbolische orde. Bepaalde zaken kunnen onnatuurlijk zijn en voor problemen en onbehagen zorgen. Het morele systeem komt dan in opstand. Het grote verschil met De Dijn is dat bij Smits ook met dit type ontwikkelingen op een symbolische manier wordt omgesprongen. Waar De Dijns werk aanleiding geeft tot het spreken over een *reductie* van symboliek, zou Smits waarschijnlijk eerder geneigd zijn te zeggen dat bepaalde zaken door symbolische classificatiesystemen een negatieve plaats krijgen

⁸² De Dijn (2003), 108

⁸³ Zie voor uitgebreidere argumentatie ook hoofdstuk 1, paragraaf 3.

⁸⁴ De Dijn (2003), 26

toebedeeld. Ook dit negatieve - het profane, in tegenstelling tot het heilige - wordt echter bij uitstek op een symbolische manier beleefd. In Smits visie is er geen plaats voor 'ont-symbolisering'; een goed voorbeeld is de 'Pangolin', een geschubde miereneter. Voor het Lele-volk is dit dier in tegenspraak met alle categorieën waarin hun dierenrijk is ingedeeld. In het alledaagse leven is er geen plaats voor dit dier, maar juist in de rituelen wordt gebruik gemaakt van dit 'kwaad'. Het wordt dan gezien als bron van vruchtbaarheid. Het paradoxale aspect van dit dier wordt beleefd als bron van kracht. Aldus wordt het 'uitgebannen' kwaad middels een ritueel weer in het morele systeem opgenomen⁸⁵. Kortom, ook hier is sprake van een *symbolische* beleving, en geen tekort aan, of reductie van symboliek.

Een mogelijkheid is pogen Smits te beschuldigen van sentimentalisme. Dit lijkt niet eenvoudig. Het gaat haar helemaal niet om het zoveel mogelijk uit de weg gaan van onaangename ervaringen. Juist een confrontatie met het *andere* staat voorop. Een pragmatische manier van omgang met monsters houdt een attitude in waarin je in staat moet zijn buiten je eigen veilige kader te stappen. Het gaat uiteindelijk om het verwerven van een nieuw (symbolisch) begrip van de situatie, waardoor met problematische situaties omgegaan kan worden⁸⁶. Er kan dus gesteld worden dat Smits, in tegenstelling tot de ont-symbolisering die De Dijn ziet optreden, wel mogelijkheden ziet voor her-symbolisering; tot een nieuw symbolisch verstaan komen van relaties tussen mensen.

Het problematische aspect hiervan is dat het een bepaalde distantie vergt. Smits spreekt ook van een 'alledaagse hardheid' van morele normen, wat impliceert dat ze niet onveranderlijk zijn. Men lijkt buiten het symbolische domein te moeten stappen om tot zo'n nieuw begrip te kunnen komen. De Dijn zal waarschijnlijk stellen dat zo'n manier van denken en handelen op de lange duur tot gevolg zal hebben dat het steeds eenvoudiger zal worden symbolische ordes aan te passen. De afstand die in het begin heel nuttig leek, blijkt na verloop van tijd te integreren in de orde zelf. De Dijn geeft ook aan dat morele grenzen niet onbestendig zijn, maar tegelijkertijd is hij geneigd te zeggen dat de grenzen die er zijn tegelijkertijd de enige mogelijkheid vormen voor moraliteit. Een moreel systeem heeft altijd een bepaalde willekeur, maar omdat er geen systeem valt te bedenken dat voor altijd geldigheid zal bezitten, moet aan 'imperfecte' morele systemen toch volledige relevantie worden toegekend. Hij kent daarom veel meer gewicht toe aan bestaande normen en waarden, en is veel meer geneigd *vanuit* dit systeem te denken.

Dit kan als volgt uitgelegd worden, en is ook het punt waarop de discussie rond sentimentalisme zijn intrede doet. De pragmatische manier van monsterbezweering impliceert namelijk een smalle-ethiek⁸⁷; Er wordt uitgegaan van een minimale set morele regels waar elke betrokken maatschappelijke groepering zich in kan vinden. Symbolische ordes kunnen niet exact afgewogen worden, maar men kan wel op een abstracte manier naar ze kijken. Dan wordt bijvoorbeeld nagegaan hoe ervoor gezorgd kan worden dat de *meeste* partijen tevreden zijn. Zo'n manier van denken impliceert echter een welbepaalde opvatting over de mens. De mens wordt op deze wijze begrepen als een gevoelswezen dat pijn en genot ervaart, waarbij het eerste voorkomen

⁸⁵ Smits (2002), 72, 73

⁸⁶ Smits (2002), 158

⁸⁷ Dit houdt in dat er uit wordt gegaan van een minimum aan morele regels.

dient te worden en het tweede nagestreefd. Wanneer er bijvoorbeeld wordt gestreefd naar een situatie waarbij er voor alle partijen sprake is van een minimale hoeveelheid monsters⁸⁸, dan betekent dit dat er in feite een moreel oordeel schuilgaat achter het begrip monster. Een monster is een manier van ervaren die je wil voorkomen, die bezweerd moet worden. Precies hier vindt men het sentimentalisme terug - ook al gaat het in dit geval om groeperingen en niet om individuele personen, uiteindelijk is het de individuele ervaring van 'monsterlijkheid' die telt. Om verschillende redenen is dit een onwenselijk mensbeeld⁸⁹ en bewerkstelligt het na verloop van tijd een afbraak van symbolische waarden. Kortom, ondanks dat Smits zich in eerste instantie niet schuldig leek te maken aan sentimentalisme, moet geconcludeerd worden dat dit mensbeeld er toch achter schuilgaat.

In tegenstelling tot De Dijn gebruikt Smits het concept 'sentimentalisme', of een vergelijkbaar concept niet. De reden hiertoe moet gezocht worden in de focus van haar studie. Het gaat er met name om te begrijpen hoe de invloed van 'monsterlijke' technologie in kaart gebracht worden. Waar de angst bij mensen vandaan komt. Spreken over sentimentalisme vergt echter een uitgangspunt waarbij ruimte is voor zingelevingsvragen. Omdat er wel geconstateerd is dat er een sentimentalistische manier van denken aan haar theorie ten grondslag ligt, bestaat de mogelijkheid dat zij überhaupt niet inziet waarom het negatieve consequenties zou kunnen hebben. Een hersymbolisatie presenteert zij als een goede oplossing voor een situatie die daar om vraagt. Als technologie met nieuwe mogelijkheden komt, heeft dit soms tot gevolg dat traditionele opvattingen (bijvoorbeeld ten aanzien van het menselijk lichaam), geen betrekking meer hebben op de nieuwe situatie. Aldus 'vraagt' technologie dan om zo'n nieuwe definitie van waarden.

§1.2: Ethiek (Thema II)

Het idee achter de keuze van dit thema is het kunnen opsporen van een bepaalde grondhouding. Elke auteur schrijft niet alleen vanuit een bepaald conceptueel kader, ook zijn of haar eigen achtergrond speelt een belangrijke rol. Het gaat hier om nuanceverschillen; Het is niet in een oogopslag te zien. Desondanks speelt juist dit soort toonzettingen een belangrijke rol. Dat maakt duidelijk hoe iemand een abstract begrip als ethiek uit het dagelijks leven destilleert. Anders gezegd, als iemand een bepaalde uitspraak over ethiek doet, dan gaat het erom wat voor type realiteit deze persoon op het oog heeft. Wanneer twee personen heel erg van mening verschillen over de wenselijkheid van bepaalde ontwikkelingen, dan is de kans groot dat dit oordeel doorwerkt in de *manier* waarop men over ethiek praat. Wat men in het dagelijks leven wenselijk acht valt soms terug te vinden in de manier waarop men zich ethisch positioneert.

Voor beide auteurs zal een kenschets worden gegeven van hun ideeën omtrent het begrip ethiek. Ook zal worden nagegaan wat dit voor implicaties heeft voor hun visie.

⁸⁸ Smits (2002), 167

⁸⁹ Zie ook hoofdstuk 1, paragraaf 3.

§1.2.1: Ethiek bij De Dijn

Voor De Dijn staat het concept 'waardigheid' centraal. De menselijke moraal is heel waardevol maar tegelijkertijd ook kwetsbaar. Ethiek is geen kwestie van *rationele* antwoorden vinden op vragen als 'is abortus toegestaan?'. De Dijn is geen voorstander van het verlichtingsidee dat er op rationele manier nagegaan kan worden wat moreel gezien goed is om te doen. Sowieso gebruikt hij deze twee begrippen, ethiek en moraal, door elkaar⁹⁰. Het gaat uiteindelijk om het ontwikkelen van een bepaalde sensibiliteit. Hierdoor kan je aansluiting vinden op een geldend moreel kader. Dit kader moet niet alleen beleefd maar ook verdedigd worden. Dit betekent een continu op zoek zijn en in stand houden van een bepaalde open attitude. Men moet het *andere* kunnen verwelkomen.

De Dijns visie met betrekking tot ethiek heeft een tweetal aspecten.

Zo gaat hij uit van een vrij specifiek mensbeeld; mensen zijn wezens van eer. Ze hebben een waardigheid die bepalend is voor de kern van hun wezen⁹¹. Dit vormt de grondslag van moraal, aangezien elke symbolische verhouding die je tot andere mensen kan innemen uitgaat uit van een bepaalde toestand van deze waardigheid. Dit heeft veel te maken met de mate waarin personen, wat De Dijn noemt, *mondig* zijn⁹². De symbolische rol die iemand krijgt toebedeeld hangt af van de mate waarin hij zijn eigen waardigheid kan beschermen. Mondigheid is echter veel breder dan alleen een bepaalde assertiviteit en rationaliteit bezitten. Het is niet alleen een kunnen opkomen voor je eigen waardigheid. Het houdt een niveau van ontwikkeling in waarin een mens zichzelf ervaart als bron van eigen verlangens en ideeën die hij of zij graag erkend wil zien. Zo iemand wil ernstig genomen worden, niet zozeer omdat het prettig is, maar omdat hij wil weten of die ideeën en verlangens voldoen aan de waardigheid van het mens-zijn. De persoon wil weten of zijn gedachten voldoen aan criteria als waarheid, juistheid, rechtmatigheid en goedheid.

Kortom, De Dijn beziet de mens vanuit een nobel perspectief. De vraag of alle mensen ten diepste op deze wijze zijn, is moeilijk te beantwoorden. Het is geen objectief feit, maar iets wat op een gegeven moment (h)erkend kan worden. Men kan zich hierbij wel afvragen of de morele ontwikkeldheid en sensibiliteit die ervoor nodig is om het te herkennen, niet *ook* bepalend is voor de mate van verwerkelijking en aanwezigheid van deze waardigheid. Dit zou betekenen dat het geen drijfveer is die van het begin af aan in ieder mens ligt besloten en de grondslag vormt voor alle handelingen, maar een capaciteit die ontwikkeld dient te worden en waarvan de ontwikkeling ook achter kan blijven.

Interessant is in dit licht het (als vanzelfsprekend gepresenteerde) respecteren van de waardigheid van onmondige mensen, en daarnaast mondige mensen die absoluut niet geneigd zijn een levensfilosofie erop na te houden die deze mondigheid als waardevol beschouwt⁹³. Het gaat dan niet zozeer om mensen die vanuit een 'verlicht' rationeel

⁹⁰ De Dijn (2003), 11

⁹¹ De Dijn (2003), 31-32

⁹² De Dijn (2003), 34

⁹³ Uit deze vergelijking blijkt mijns inziens dat het zeer de vraag is of basaal respect voor 'onmondigen', zieken/kinderen/ mentaal gehandicapten, iets kan vertellen over de existentiële problematiek waar mondigden soms mee worstelen. Ik maak deze vergelijking hier wél, aangezien De Dijn ook op deze wijze een parallel trekt; Zie: De Dijn (2003), 35.

standpunt de waardigheid onderschatten, en in die zin mondig zijn. Ook gaat het niet om een mondigheid die waardigheid erkent, maar daar geen aparte levensfilosofie voor nodig heeft (omdat ze bijvoorbeeld al in een traditie staat). Het gaat puur om mensen die er, min of meer bewust, voor kiezen hun op waardigheid gebaseerde mondigheid niet te ontwikkelen en dit te *vervangen* voor een veel eenvoudiger manier van denken; het sentimentalisme. Anders gezegd, De Dijn laat zien dat voor ieder mens de eigen waardigheid centraal staat, maar tegelijkertijd moet hij erkennen dat er in moderne maatschappijen sprake is van structurele decadentie; morele afbraak op het niveau van het *denken*⁹⁴. Het lijkt erop dat groepen mondige mensen hun eigen mondigheid niet zo belangrijk meer vinden. Het gaat hen veeleer om aangename en prettige ervaringen te hebben dan om in een continue confrontatie met waarheid te leven. De Dijn heeft een aantal argumenten waarmee hij laat zien dat deze manier van leven uiteindelijk niet wenselijk is. Of deze argumenten juist zijn is hier niet relevant. Het punt is dat zijn werk door deze positie geen afstandelijke analyse van moraliteit meer is, maar een visie waar ook een bepaald oordeel aan verbonden is. De bekommernis van waaruit hij spreekt typeert zijn werk. Deze insteek doet overigens wel recht aan zijn beeld van een kwetsbare moraal. Moraliteit is niet alleen iets dat door mensen beleefd moet worden. Het behoeft ook bescherming. Dit is zowel een collectieve uitdaging als een meer individueel gebeuren.

Het tweede aspect dat tekenend is voor De Dijns gebruik van het concept ethiek is zijn idee van morele beleving. Opvallend is dat religie een grote rol speelt. Ethische concepten zijn volgens De Dijn overeenkomstig met, en zelfs verder uitgewerkt in religies⁹⁵. Bovendien zal een brede⁹⁶ ethiek nauwe banden moeten onderhouden met een of andere vorm van religie, wil deze kunnen overleven⁹⁷. Meer in het algemeen gesproken is het werk van De Dijn behoorlijk religieus georiënteerd; christelijk, om precies te zijn. Bijvoorbeeld wanneer gesproken wordt van ziel⁹⁸, waarheid, sacrament, of mystiek lichaam. In de manier van redeneren is dit gedachtegoed echter ook overduidelijk aanwezig, niet in de minste plaats omdat het op geen enkele expliciete wijze *tegen* dit geloof ingaat. Men kan ook denken aan: kritiek op narcisme, een absoluut minimale aandacht voor erotiek, uitwijdingen omtrent hoop, vertrouwen of overgave, argumentatie omtrent hulp aan 'de' naaste⁹⁹, of de afkeer van het concept magie¹⁰⁰.

Het is mogelijk een dergelijke tendentie op verschillende wijzen interpreteren. Men zou De Dijn bijvoorbeeld kunnen beschuldigen geen afstand te durven nemen van het christendom en daarom filosofisch gezien tekort te schieten. De *filosofische* positie van De Dijn houdt echter in dat je geen afstand moet willen nemen van traditie. Dit is dus erg lastig om te beargumenteren, daarnaast het is zeer de vraag of deze claim

⁹⁴ De Dijn heeft kritiek op het sentimentalisme. Dit is een manier van denken die ook onder intellectuelen aanhang vindt. Als de geconstateerde morele afbraak puur kwam door wijdverbreide onderontwikkelde was de kwestie theoretisch gezien nauwelijks interessant.

⁹⁵ De Dijn (2003), 51

⁹⁶ In tegenstelling tot een 'smalle' ethiek die gebaseerd is op een sentimentalistische gedachtegang

⁹⁷ De Dijn (2003), 52

⁹⁸ Een boeddhist zal het bijvoorbeeld nooit over een ziel hebben en hindoeïsten spreken van 'Atman'. Er moet overigens wel gezegd worden dat bijvoorbeeld Plato ook sprak over de ziel.

⁹⁹ De Dijn (1994), 64

¹⁰⁰ Zie De Dijn (2003), 67

rechtvaardigbaar is, en bovendien is het voor deze analyse niet erg nuttig. Voor nu is het voldoende deze geneigdheid te constateren.

§1.2.2: Ethiek bij Smits

Smits' gebruik van het begrip ethiek heeft een afstandelijk karakter. Dit valt bijvoorbeeld terug te zien in de manier waarop omgegaan werd met het probleem dat in eerste instantie de aanleiding gaf tot het opstellen van de monstertheorie. Het ging om tot dan toe onbegrijpelijke morele intuïties van het publiek een plaats te geven. Onbehagen bij het publiek ten aanzien van nieuwe technologie is filosofisch moeilijk te duiden¹⁰¹. Met dit probleem geconfronteerd heeft Smits niet zozeer de neiging in detail na te gaan wat deze intuïties - bijvoorbeeld omtrent plastics - precies zijn en vervolgens uit te leggen waar ze vandaan komen. Het gaat haar er om een benadering uit te werken waarin het gehele fenomeen een plaats kan krijgen¹⁰². Anders gezegd, ze kent dit soort gevoelens een bepaalde theoretische rol toe. Er zou haast een '*moral effects of new technology*'-lifecycle van gemaakt kunnen worden. Naar analogie van bedrijfskundige theorie over de ontwikkeling van organisaties¹⁰³ - een manier om bedrijfsprocessen over langere termijn in kaart te brengen, waarbij er vaak sprake is van verschillende voorspelbare fasen. Toepassen van een dergelijk model zou betekenen dat dit soort collectieve sentimenten op bepaalde momenten optreedt, een bepaalde periode aanhoudt en vervolgens in een toestand van algemene acceptatie verandert. Dit maakt zaken voorspelbaar en betekent dat men op een afstandelijke wijze omgaat met ontwikkelingen.

De mogelijkheid dat groepen mensen inzichten kunnen bezitten die enerzijds van cruciaal belang zijn voor (moreel) gezond menselijk leven, maar anderzijds niet automatisch collectieve overredingskracht bezitten, verdwijnen op deze wijze in het systeem. Op een bepaalde manier worden deze maatschappelijke intuïties wel degelijk serieus genomen, maar Smits gaat er een indirecte, afstandelijke communicatie mee aan. Ze krijgen een plaats, maar worden ook weer niet zodanig serieus genomen dat de monstertheorie gezien kan worden als de filosofische 'vertaling' van deze intuïties. Over het algemeen gesproken zijn intuïties het type menselijke gevoeligheden dat makkelijk over het hoofd wordt gezien. Het gaat om een soort voorkennis en inzicht waar weinigen mee om kunnen gaan (het geeft meestal aan dat er iets mis is) en waar mensen meestal ook niet veel vertrouwen in hebben. Het ontoegankelijke en obscure karakter maakt het tot wat het is. In feite moet men er zelfs naar leren luisteren. Anders gezegd, aan de ene kant wil je rekening houden met intuïties, maar aan de andere kant plaats je ze in een systeem, waarin ze een vooraf bepaalde spreekruimte hebben. Dat doet ze maar tot op beperkte hoogte recht. Negatief opgevat is dit een manier om snel van dit soort (vervelende) inzichten af te komen.

Dit punt komt nog op een andere wijze duidelijk naar voren. De monstertheorie geeft aan hoe mensen om kunnen gaan met monsters. Hier zijn een aantal manieren toe, waarvan de pragmatische manier van bezwering volgens Smits de meest prudente is.

¹⁰¹ Smits (2002), 27

¹⁰² Smits (2002), 28

¹⁰³ Daft (2001), 284

Men heeft dan de meeste methodes tot zijn beschikking en kan bepalen wat in een specifiek geval de beste oplossing is¹⁰⁴. Het probleem hier is dat er nooit wordt gevraagd of dit specifieke monster wel bezworen *mag* worden. Er wordt vanuit gegaan dat er op een bepaalde manier moet worden omgegaan met het monster, en er hier zijn verschillende methodes voor. Men kan zich echter afvragen of bepaald onbehagen niet rechtvaardigbaar is. Of je het onbehagen niet liever wil laten bestaan in plaats van het te verhelpen. Onbehagen hoeft niet perse opgevat te worden als een soort culturele ziekte die het liefst zo snel mogelijk 'genezen' dient te worden.

In feite krijgt de monstertheorie deze draai pas wanneer gesproken gaat worden over pragmatiek. Puur op basis van het idee van een symbolische orde geredeneerd, zijn monsters de afspiegeling van een realiteit die (nog) te complex is voor interpretatie; het classificatiesysteem is niet in staat ze te integreren in de bestaande orde. In zekere zin roept een zich ontwikkelende symbolische orde haar eigen monsters op. Het gaat om een leerproces. In feite is het vreemd om dit zo'n negatieve ondertoon mee te geven in de vorm van het woord 'monster'. Het kan ook beschouwd worden als een terugkerend signaal. Dit zou elke keer aanleiding moeten zijn tot een evaluatie. Steeds zou nagegaan moeten worden of de angst of afkeer van het publiek terecht is. Als dit het geval is kan op basis hiervan zelfs tot een bepaalde vorm van ethisch protest overgegaan kunnen worden. Het onbehagen is dan wel degelijk iets waar men zich zorgen om zou moeten maken. Tegelijkertijd maak je het niet groter dan het is: een waarschuwing.

Deze afstandelijkheid werkt nog op een tweede manier door. De monstertheorie lijkt een soort metatheorie te zijn. Het biedt verschillende manieren om met morele vraagstukken om te gaan. Met name het idee dat culturele categorieën zelf aangepast kunnen worden staat echter centraal. Dit vergt een extern perspectief. De pragmaticus kan van hieruit samenhangen tussen verschillende symbolische ordes ontdekken, en beslissingen nemen die voor meerdere partijen goed uitpakken.

Het is echter de vraag of zo'n standpunt überhaupt mogelijk is. Het is niet eenvoudig, maar goed mogelijk om ethische discussies te analyseren en ze op een gegeven moment te gaan doorzien; na enige tijd is er dan van alle partijen een duidelijk beeld ontstaan van de manier waarop men redeneert. Iemand die een dergelijke analyse kan uitvoeren is het gewend om de eigen opinie tijdelijk aan de kant te zetten, om maar zo neutraal mogelijk de standpunten van andere partijen in zich op te kunnen nemen. Men gaat hierin al een flinke stap verder op het moment dat het niet meer om argumenten gaat, maar om het hele conceptuele kader van een bepaalde partij. In feite kijk je dan naar de achtergrond van bepaalde argumenten. Het soort woorden dat gebruikt wordt vertelt veel over de groepering. Smits gaat in feite nog een stap verder. Een aanname die uit haar werk spreekt is het idee dat er op het niveau van symbolische ordes naar groeperingen gekeken kan worden; dat het mogelijk is in te grijpen in dit categorisatiesysteem. Dit ligt niet voor de hand.

Het punt is namelijk dat een symbolische orde het kader is *waarmee* je alles interpreteert. Het is niet mogelijk om daar buiten te gaan staan. Een symbolische orde werkt op basis van categorisering. Er buiten gaan staan zou betekenen dat je geen gebruik meer maakt van categorisering. Wat dan overblijft is 'ruwe' werkelijkheid; een

¹⁰⁴ Smits (2002), 166

ongeorganiseerde hoeveelheid waarnemingen. De enige manier om hier structuur in te krijgen, het begrijpelijk te maken, is middels een symbolische orde. Kortom, in werkelijkheid *kan* er dus helemaal geen 'extern' standpunt ingenomen worden. In feite is er dan sprake van een bepaalde symbolische orde die oordeelt over een andere symbolische orde. Dit hoeft overigens niet te betekenen dat een dergelijk oordeel daarom altijd nutteloos is. Wel betekent het dat een pragmatische manier van monsterbezwering *in ethische zin* niet zo vrijblijvend en afstandelijk¹⁰⁵ is als het misschien op het eerste gezicht lijkt; in die zin dat elke pragmatische oplossing uiteindelijk een (verdekt) moreel oordeel inhoudt.

§1.2.3: Vergelijking tussen de twee auteurs

Zonet werd opgemerkt dat het vreemd is het woord 'monster' mee te geven aan een natuurlijk proces. Ieder mens doorloopt het en ook op collectieve schaal speelt het zich af. Het ligt veel meer voor de hand om zulke ontwikkelingen in plaats van 'monster' termen als 'collectief ethisch leermoment' of 'maatschappelijke morele afstemming' mee te geven. Het probleem van dit soort termen is dat ze te onschuldig zijn, en geen recht doen aan de realiteit. Alles kan je op een gegeven moment wel zien als een leerproces. Het is daarom sterk de vraag of het terecht is dat de symbolische orde gezien wordt als een mechanisme dat zich, naar mate de realiteit complexer wordt, almaar doorontwikkelt. Het systeem bezit echter sowieso al een bepaald conservatisme¹⁰⁶. Naarmate het systeem complexer wordt zal er steeds meer op vooronderstellingen vertrouwd kunnen worden. Het werkelijke leren vindt ook alleen maar plaats doordat er niet zo snel van vooronderstellingen wordt afgestapt¹⁰⁷.

Dit is een interessant punt omdat het lijkt te impliceren dat het leervermogen van symbolische ordes niet eindeloos doorgaat. Op een gegeven moment verandert de realiteit misschien nog wel, maar dit hoeft helemaal niet te betekenen dat deze verandering toevallig ook voor een nieuwe 'leerervaring' kan zorgen (waardoor het hele systeem in een soort hogere morele modus terecht komt). Tegelijkertijd wordt uit Smits proefschrift niet duidelijk wanneer zo'n orde uitontwikkeld is en of dit überhaupt het geval kan zijn. Dit levert een vreemde situatie op. Al het onbehagen dat door mensen wordt ervaren kan opgevat worden als uitingen van een omvangrijk collectief leerproces. Tegelijkertijd wordt het woord 'monster' er aan verbonden. Als het al een leerproces is, dat is het blijkbaar een heel hard leerproces, en bovendien is het maar zeer de vraag of dit proces noodzakelijk een positieve, opbouwende uitkomst zal hebben. Kortom, theoretische grenzen stellen aan het leervermogen lijkt een voor de hand liggende keuze.

¹⁰⁵ Pragmatisch omgaan met monsters is in praktische zin niet vrijblijvend en afstandelijk. Wel wordt er vanuit gegaan dat deze omgang met technologie zelf geen morele afdruk achterlaat. Een pragmaticus kan de situatie zo goed mogelijk voor alle partijen oplossen, dit pakt niet altijd voor iedereen goed uit, dat was al duidelijk. Maar het is nog wat anders om te stellen dat door deze methode te gebruiken de pragmaticus een bepaalde situatie een morele draai meegeeft.

¹⁰⁶ Smits (2002), 81

¹⁰⁷ Er kan aangenomen worden dat er in zulke situaties gesproken kan worden van een verbetering. Smits spreekt van uitbreiding en verfijning van denkcategorieën, en noemt dit ook een 'leerproces'; Zie: Smits (2002), 81.

Door zo'n scheidslijn te trekken worden bovendien een aantal zaken veel duidelijker. De situatie is dan als volgt. Gesteld kan worden dat een symbolische orde op een gegeven moment een bepaalde interne coherentie bezit¹⁰⁸. Symbolische ordes staan continu onder druk. Steeds zijn er nieuwe omstandigheden. Wanneer die omstandigheden een tijdlang aanhouden treedt er een leerproces op waardoor de orde zich permanent weet aan te passen aan de veranderde werkelijkheid. Dit gebeurt continu, tot op het punt dat er zich een bepaalde interne coherentie heeft ontwikkeld. Op dat moment verandert de werkelijkheid nog wel. Het soort veranderingen dat voor fundamentele problemen binnen het systeem zorgde (waarvoor subtielere categorieën aangemaakt moesten worden) treedt echter niet meer op. Op dat moment gaat het systeem zich niet aanpassen aan de veranderingen, maar keert het zich er tegen. De nieuwe ontwikkeling behoeft geen nieuwe categorie, het valt simpelweg binnen een al bestaande (onwenselijke) categorie.

Dit maakt De Dijns standpunt inzichtelijk. Hij spreekt bij uitstek over 'intern coherente' symbolische ordes. Het gaat hem helemaal niet om een leerproces. Bij hem zijn monsters ook écht afschuwelijkheden. Er valt niets goeds van te verwachten. Op het moment dat men zich er echter niet tegen teweerstelt raken waarden in verval. Bij Smits kunnen monsters zich daarentegen in een later stadium in zeer positieve zin ontwikkelen. Er werd bijvoorbeeld in het begin zeer negatief op plastics gereageerd. Later is het toch een algemeen geaccepteerd verschijnsel geworden. Kortom, hier kan Smits in tegenstelling tot De Dijn een perspectief innemen waarin de mogelijkheid open wordt gelaten voor een positieve afloop.

Waar Smits echter weinig oog voor heeft is de relevantie van de morele verontwaardiging die zich in een maatschappij kan voordoen. Omdat er geen duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen deze twee fasen van symbolische ordes, blijft ook werkelijke morele verontwaardiging en afschuw *uitlegbaar* als leerproces. Men kan dit terugzien in de manier waarop Smits de reacties op de ontwikkeling van plastics analyseert. Het levert een geschiedenis op waarin meningen buitenproportioneel lijken te zijn. Uiteindelijk bleek het allemaal wel mee te vallen. Het waren 'maar' uitingen van een inlijvingsproces. Achteraf bezien komt het allemaal nogal wanhopig over; de perceptie van het afvalprobleem nam *groteske*¹⁰⁹ vormen aan. Dit beeld schetst de monstertheorie in ieder geval van de situatie.

Het punt is echter dat de afschuw omtrent plastics als heel terecht kan worden opgevat. Destijds wist men niet dat veel slechte eigenschappen later niet meer aan de orde zouden zijn. Het waren toen wel degelijk risico's waar men rekening mee moest houden.

Daarnaast hoeft de afschuw helemaal niet noodzakelijk altijd te gaan om de gevaren van de technologie zelf. Een technologie kan ook symbool staan voor een algehele morele toestand van een samenleving. Dit illustreert Smits zelf aan de hand van de film *The Graduate*¹¹⁰. Het punt is echter dat dit soort cultuurkritiek vervolgens niet van de hand gedaan moet worden met de opmerking dat plastic tegenwoordig wél in alle

¹⁰⁸ Wanneer en onder welke voorwaarden dit gebeurt is (hier) niet relevant. Het gaat er alleen maar om dat zo'n fase op een gegeven moment kan aanbreken.

¹⁰⁹ Smits (2002), 129

¹¹⁰ Smits (2002), 115

kleuren geleverd kan worden¹¹¹. Het ging helemaal niet om plastics. Het ging om een decadentie die destijds aan de hand van het nog inferieure plastic mooi geïllustreerd kon worden. Kortom, er was wel degelijk reden om dit soort intuïties buitengewoon serieus te nemen. De monstertheorie gaat er dan teveel vanuit dat technologie de oorzaak is van misstanden, terwijl de werkelijke situatie andersom kan zijn; bepaalde technologie wordt gebruikt als middel om misstanden op heel ander vlak aan te pakken. Het punt is hier niet dat de monstertheorie zulke situaties niet *wil* zien¹¹², maar dat het middels de monstertheorie niet altijd mogelijk is het te zien. De Dijn heeft hier typisch wél oog voor, aangezien culturele tendensen bij hem centraal staan.

De reden waarom de monstertheorie deze invalshoek niet hanteert, is omdat verondersteld wordt dat het steeds gaat om een bepaalde nieuwe technologie die inbreuk pleegt op de symbolische orde. Dat is in feite het enige wat voor verandering kan zorgen. In het bovenstaande geval is het eerder de symbolische orde die bepaalde technologische problemen oproept. Ofwel de monsterlijkheid komt niet van de technologie af, maar is als het ware een projectie van de cultuur op de technologie. Dit vergt echter een manier van redeneren die veel meer de symbolische orde centraal stelt en met name laat zien dat niet elke verandering debet is aan technologische vernieuwing - maar dat deze veranderingen wél hun weerslag kunnen hebben op technologie.

§1.3: Grensverwarring (Thema III)

In de vorige paragrafen zijn twee thema's aan de orde gekomen waarbij de nadruk sterk lag op ethiek en moraliteit. Deze scriptie heeft echter tot doel twee filosofische visies op nieuwe technologie met elkaar te contrasteren. Ethiek speelt hier een belangrijke rol, maar het gaat met name om de dynamiek tussen ethiek en technologie. Inmiddels is duidelijk geworden hoe beide auteurs denken over ethiek en moraliteit. In deze paragraaf zal getoond worden op welke manier deze twee posities doorwerken in problematiek omtrent nieuwe technologie.

Het begrip 'grensverwarring' is toepasselijk omdat het een brug slaat tussen de algemene ethische discussie omtrent de symbolische ordening van de werkelijkheid en het door mensen ervaren misnoegen dat kan optreden wanneer zij met nieuwe technologie in aanraking komen. Het concept laat zien op welke manier, en in hoeverre, technologie impact kan hebben op moraliteit.

§1.3.1: Grensverwarring bij De Dijn

De Dijns visie op techniek is door en door ethisch. Uiteindelijk gaat het hem ook niet om technologie. Het lijkt door hem slechts naar voren gebracht te worden omdat het

¹¹¹ Men dacht dat een wereld vol plastic een fletse en onechte wereld zou opleveren, aangezien plastic destijds in weinig (en lelijke) kleuren verkrijgbaar was.

¹¹² Zie: Smits (2002), 98. Controverses over de ernst van milieurisico's kunnen bijvoorbeeld gezien worden als verkapte politieke controverses omtrent de inrichting van de sociale orde. Hier is wel aandacht voor een situatie waar technologie aangewend wordt om iets anders te bewerkstelligen.

impact heeft op het gedrag van mensen. Bepaalde manieren van leven komen in het gedrang en andere krijgen juist de ruimte. Nieuwe technologie biedt mensen meer mogelijkheden. De Dijn ziet de geneeskunde bijvoorbeeld van karakter veranderen. In het verleden was deze professie gericht op het helen van wonden, genezen van ziektes en verlichten van pijn. Tegenwoordig lijken mensen de geneeskunde aan te grijpen om cosmetische redenen. Of breder, vanuit een levensvisie die De Dijn kenmerkt als *lifestyle-kunst*¹¹³. Geneeskunde wordt steeds meer een product. Er wordt geen verzwakte mens geheeld, maar een cliënt bediend.

Dit soort veranderingen neemt De Dijn niet licht op. Het gaat uit van een heel andere levenshouding. De waardigheid van mensen staat niet langer centraal. Het is een systeem van behoeftenbevrediging geworden. Alles wat technisch mogelijk is wordt ook door mensen aangewend. In het optimale geval moet bij elke nieuwe ontwikkeling zorgvuldig nagegaan worden of het een situatie oplevert die in lijn ligt met de gedeelde waarden van de gemeenschap; of de menselijke waardigheid geëerbiedigd wordt.

Het is lastig om exact te bepalen wat deze waardigheid precies inhoudt. Het vergt een vertrouwde manier van leven, aan de hand waarvan men de afweging moet maken. Dit maakt het ten eerste al tot een vrij complexe zaak; wie hier werkelijk toe in staat is en hoe deze persoon zijn beweringen 'hard' moet maken is niet duidelijk. Kortom, De Dijns visie op technologie biedt nu niet direct aangrijpingspunten voor eenduidige ethische beoordelingen. Daarnaast lijkt deze manier van denken over ethiek bij voorbaat al een conservatieve houding te impliceren. Als ethiek gebaseerd is op tradities en overgeleverde manieren van leven, dan is al het nieuwe haast per definitie onethisch. In ieder geval zal elke nieuwe ontwikkeling met wantrouwen bekeken worden.

Het begrip grensverwarring maakt een en ander inzichtelijker. Al wordt dan misschien niet exact duidelijk wat de menselijke waardigheid precies inhoudt, wél kan vrij precies bepaald worden wanneer het schade oploopt. De Dijn heeft wat dat betreft een manier van denken die vergelijkbaar is met Smits. Beide auteurs begeven zich zeer sterk op cultureel vlak. Het gaat hen beide niet zozeer om fysieke schade, maar om een morele schending. De Dijn wil zelfs niet eens alleen in termen spreken van 'psychologische schade'¹¹⁴. Wanneer kinderen bijvoorbeeld moeten leven op basis van een verwarde verwantschapsrelatie is er volgens hem meer aan de hand. De waardigheid van een kind respecteren houdt volgens hem niet alleen in het voorkomen dat een kind psychisch geschaad zou worden in zo'n buitengewone familierelatie. Het punt is dat een kind überhaupt niet opgezadeld mag worden met een relatie waarin het zijn of haar waardigheid niet zal kunnen ontplooien¹¹⁵.

Het is dan de vraag wanneer deze morele of 'culturele' schending precies optreedt en wat het inhoudt. Dit kan aangegeven worden met het concept grensverwarring. Dit houdt in dat fundamentele barrières in het gedrang komen. Gesteld kan worden dat dit bij De Dijn definieert wat monsterlijkheid inhoudt. Hij spreekt overigens van 'grensoverschreidingen'¹¹⁶. De Dijn merkt op dat het vanuit wetenschappelijk opzicht al lang duidelijk is dat veel 'grenzen', zoals mens/ dier, slechts graduele verschillen

¹¹³ De Dijn (2003), 120

¹¹⁴ De Dijn (2003), 121

¹¹⁵ De Dijn (2003), 121

¹¹⁶ De Dijn (2003), 110

zijn. Ethisch gezien is er echter wel meer aan de hand. De onderscheidingen, zoals man/ vrouw, dood/ levend, ouder/ kind, mens/ dier, maken aan mensen duidelijk op welke manier ze moeten handelen. Elk mens heeft een bepaalde waardigheid, maar niet elke klasse mens kan zijn eigen waardigheid even goed beschermen. Gedacht kan worden aan kinderen of geestelijk gehandicapten. Men handelt immorreel als er geen rekening wordt gehouden met dit soort groepen.

Abstracter gesteld betekent dit dat er morele grenzen worden overschreden. Er wordt bijvoorbeeld een grens overschreden als men kinderen niet opvoedt. In feite doe je dan net alsof ze al volwassen zijn. Op een vergelijkbare manier kan de hedendaagse techniek ook zulke grenzen overschrijden. Er kunnen producten op de markt gebracht worden, of technieken ter beschikking komen, waarin deze grenzen niet langer gelden. Dit kan sterke implicaties hebben voor de manier waarop mensen met elkaar omgaan. Ze brengen fundamenteel andere vormen van gedrag en eerbied met zich mee¹¹⁷.

Kortom, bij het eerbiedigen van de waardigheid van de menselijke natuur is het van belang in het oog te houden wat er gebeurt met fundamentele menselijke onderscheidingen; wat het in de dagelijkse leefwereld voor effect heeft wanneer deze grenzen overschreden worden.

§1.3.2: Grensverwarring bij Smits

In Smits' werk staat het concept grensverwarring nog veel centraler. Monsters zijn typisch ontwikkelingen die buiten de gangbare categorieën vallen. Ze moeten daar weer in teruggeplaatst worden, zodanig veranderd worden dat ze er weer in passen, of de categorieën zélf moeten aangepast worden. Dat zijn in ieder geval de drie door Smits geopperde manieren om met monsters om te gaan¹¹⁸. Een eigenschap van monsters is dat ze negatieve respons tot gevolg hebben; groepen mensen kunnen van een bepaald nieuw fenomeen afkeer of zelfs angst ontwikkelen. Een monster kan ook wel positief uitpakken, maar dit is altijd pas achteraf. Kortom, grensverwarring wordt door mensen als negatief ervaren.

Technologie is bij Smits de primaire bron van monsters. Opvallend is dat ze eigenlijk niet over morele problematiek in het algemeen spreekt. Zodoende wordt van elk monster vereist dat het een bepaalde fysieke aanwezigheid heeft. Anders is het lastig om die naam er aan te geven. Ook haar beeld van de symbolische orde gaat heel sterk uit van fysieke objecten, die vervolgens binnen bepaalde categorieën worden geplaatst. Dit is opvallend, omdat Smits een zeer sterke neiging heeft om alleen maar over *culturele* problematiek te spreken. Daarnaast kan ze volstrekt niet instemmen met wetenschappelijke benaderingen; waarbij er vanuit wordt gegaan dat zaken objectief meetbaar zijn - culturele problematiek raakt in dat soort betogen vaak nogal op de achtergrond. Kortom, het is opmerkelijk dat objecten zo'n sterke rol spelen in de monstertheorie.

Dit heeft enkele implicaties. De monstertheorie moet altijd 'vanuit' objecten redeneren. Dit zal ook de reden zijn waarom Smits geen oog heeft voor een ontwikkeling als het

¹¹⁷ De Dijn (2003), 110

¹¹⁸ Smits (2002), 108

sentimentalisme. Het conceptuele kader van de monstertheorie is er niet op ingesteld om dat soort ontwikkelingen te analyseren; het sentimentalisme valt niet eenvoudig af te lezen aan een of andere nieuwe technologie. Dit houdt in dat het goed mogelijk is dat veel vormen van grensverwarring met deze theorie niet worden opgemerkt.

Aan de andere kant kan de monstertheorie gezien worden als een visie die sterk op culturele problematiek gericht is. Bij de bespreking van het concept 'symbolische orde' werd ook al duidelijk dat een symbolische orde zijn eigen problemen oproept. Dit strookt niet met het idee dat technologie altijd de primaire oorzaak is van de problemen. Blijkbaar is het zo dat een moreel systeem juist van technologie een probleem *maakt*, omdat deze orde er niet mee weet om te gaan. Kortom, je zou tot de conclusie kunnen komen dat de interne problematiek van een moreel systeem als het ware geprojecteerd wordt op nieuwe technologie. Zodoende lijkt het alsof technologie zorgt voor alle problematiek. Was er echter sprake van een ander moreel systeem, dan werd de beschikbare technologie wellicht zonder problemen opgenomen. Tegelijkertijd blijft het altijd wel technologie die problemen oproept. In principe wordt er uitgegaan van stabiele ordes, tot op het punt dat een nieuw technologisch fenomeen zich aandient en grensverwarring teweeg brengt.

§1.3.3: Vergelijking tussen de twee auteurs

Opmerkelijk is dat beide schrijvers er van uitgaan dat de voornaamste problematiek van culturele aard is. Het gaat hen niet zozeer om fysieke schade, maar om morele schending. Dit werken zij echter beide op een verschillende manier uit.

Grensverwarring houdt bij De Dijn grensoverschrijding in. Het gaat dan om een niet-eerbiedigen van morele grenzen. Technologie kan door de vele nieuwe mogelijkheden die ze biedt zulke situaties in de hand werken. Bij De Dijn loopt er zodoende een verband van de menselijke waardigheid naar nieuwe technologie. Daarentegen is het ook weer niet zo dat nieuwe technologie de enige bron van ethische zorg is.

Bij Smits ligt dit toch anders. Zij legt sterk de nadruk op technologie. De culturele fenomenen waarover ze spreekt zijn allemaal voortgekomen door technologische ontwikkelingen. Zodoende krijgen deze culturele fenomenen ook een bepaald karakter mee. Ze blijven altijd vrij sterk gelieerd aan technologie. Al eerder kwam aan de orde dat het vreemd zou zijn te veronderstellen dat een cultureel fenomeen haar eigen monsterlijke technologieën oproept. Er zou zich dan een situatie voordoen waar technologie automatisch in door het culturele fenomeen bepaalde categorieën zou vallen, of gedwongen zou worden. In feite wordt het monsterlijke aspect dan niet veroorzaakt door de nieuwe technologie, maar door de culturele ontwikkeling zelf. Dit zou een interne veranderlijkheid van de symbolische orde veronderstellen die (theoretisch gezien) nu niet kan plaatsvinden. Grensverwarring kan in feite alleen optreden door de aanwezigheid, of invloed, van een nieuwe technologische ontwikkeling op vaststaande categorieën.

Een dergelijke invalshoek lijkt wel terug te vinden in het werk van De Dijn. Nieuwe technologie is daar een factor die een al veel langer lopende culturele ontwikkeling extra impuls kan geven. Het sentimentalisme komt tot ontwikkeling als er zich technologieën ontwikkelen die typische 'sentimentalistische' beslissingen heel

gemakkelijk maken. Wanneer het bijvoorbeeld eenvoudigweg niet mogelijk is om cosmetische ingrepen te doen in het lichaam, speelt het probleem ook veel minder. Het leeft dan misschien wel als cultureel fenomeen en zal wellicht op andere wijzen tot uitdrukking komen (bijvoorbeeld in literatuur), maar het krijgt geen definitieve bevestiging. Het is nog fantasie, geen werkelijkheid.

Tegelijkertijd zijn het ook niet zozeer de nieuwe technieken die voor De Dijn problematisch zijn. De technieken worden slechts problematisch omdat mensen ze gaan aanwenden voor verkeerde doeleinden. Bij Smits is het veeleer de technologie die culturele problemen oproept. Zij gaat ook uit van een symbolische orde die geënt is op objecten. Objecten vormen de basisstructuur¹¹⁹; via objecten kennen mensen hun (morele) wereld. Het patroon van waarden loopt congruent met de manier waarop objecten in de wereld zijn. Als er dus op het niveau van objecten iets verandert of iets nieuws verschijnt, heeft dat direct impact op het systeem van waarden dat daar als het ware 'overheen' ligt. Dit bleek echter maar moeilijk verenigbaar met het feit dat het afhangt van de specifiek symbolische orde of een bepaalde technologie als onwenselijk wordt ervaren. Blijkbaar zit er in de monstertheorie ook iets van een *zelfstandige* culturele ontwikkeling die haar eigen technologische problematiek oproept. Dit komt echter nauwelijks naar voren.

§2: Samenvatting

In dit hoofdstuk zijn twee techniekfilosofische visies besproken. Een drietal thema's kwam aan bod, aan de hand waarvan de visies van Herman De Dijn en Martijntje Smits uiteengezet zijn. Bij elk thema is nagegaan welke plaats het inneemt binnen de visies. Ten tweede is er per thema gekeken op welke punten de auteurs van mening verschillen. De belangrijkste bevindingen zullen hier in kort bestek worden samengevat.

I) Bij het eerste thema, symbolische orde¹²⁰, werd duidelijk dat De Dijn uitgaat van twee opvattingen. Ten eerste maakt hij gebruik van cultureel-antropologische theorie over moraliteit, waarin een symbolische orde relevant is omdat het niet slechts om biologische verschillen tussen mensen gaat, maar om symbolische onderscheidingen. Ten tweede is het thema relevant bij zijn discussies omtrent het sentimentalisme; Menselijke verlangens zijn uiteindelijk niet gericht op aangename gevoelens, maar op een symbolisch systeem van waarden.

Bij Smits kwamen naar aanleiding van het thema drie zaken aan de orde. Ten eerste treden er door toedoen van technologie verstoringen op, die tevens uitgelegd kunnen worden als door de symbolische orde deels zelf opgeroepen. Vervolgens werd duidelijk dat deze ordes een collectief fenomeen zijn, en niet zomaar door individuen geconstrueerd of aangepast kunnen worden. Hier ontleent het ook zijn 'alledaagse hardheid' aan. Objecten die een bepaalde rol spelen in dit systeem vormen op grond hiervan een objectieve macht naar de mens toe. Ten derde werd duidelijk dat Smits, in

¹¹⁹ Smits (2002), 80

¹²⁰ Het begrip symbolische orde kan uitgelegd worden als een moreel systeem dat gefundeerd is in bepaalde symbolische onderscheidingen tussen mensen. In principe gaat dit op voor elk moreel systeem, alleen kunnen de onderscheidingen verschillen.

tegenstelling tot Douglas de sociale en natuurlijke ordes als onderdeel opvat van de symbolische orde.

Vervolgens zijn de visies op grond van het thema vergeleken. Globaal werden twee dingen duidelijk. Ten eerste kwam naar voren dat er bij Smits geen sprake kan zijn van een reductie van symboliek¹²¹. Daarentegen heeft ze wel ruimte voor een hersymbolisering, maar deze opvatting impliceert dat zij met een bepaalde distantie naar maatschappelijke problemen kijkt. Ten tweede is op grond hiervan naar voren gekomen dat er een sentimentalistische manier van denken ten grondslag aan de monstertheorie, met name dat deel wat uitgaat van een pragmatische manier van monsterbezwering. Smits gebruikt dit concept waarschijnlijk niet vanwege de technische focus van haar studie. Het is echter ook mogelijk dat zij geen reden heeft om negatieve consequenties te veronderstellen.

II) Bij het tweede thema, ethiek, kwam naar voren dat De Dijns visie gebaseerd is op menselijke eer en waardigheid. Daarnaast werd geconstateerd dat sommige mensen tegenwoordig geen belang meer hechten aan hun eigen mondigheid, terwijl ze hier wél in staat zouden kunnen zijn dit te ontwikkelen. Mondigheid betreft het verlangen om de eigen verlangens en ideeën erkend willen zien, op grond van hun intrinsieke kwaliteit¹²². Dit betekent dat er sprake is van morele afbraak op het niveau van het denken. Ook werd duidelijk dat zijn visie sterk gebaseerd is op religieuze denkbeelden, met name die van het Christendom.

Duidelijk werd dat Smits' gebruik van het concept ethiek afstandelijk is. De monstertheorie doet nog te weinig recht aan intuïties bij het publiek, omdat ze opgenomen worden in een systeem waar ze een vooraf bepaalde plaats toegekend krijgen. Op basis van dit inzicht is de vraag gesteld of monsters überhaupt wel bezworen zouden moeten worden; Of je onbehagen niet zou moeten laten bestaan. Daarnaast werd duidelijk dat het theoretisch onmogelijk is om op symbolisch niveau naar classificatie systemen te kijken. Dit standpunt *impliceert* dat de pragmatische manier van monsterbezwering een verdekt moreel oordeel met zich meebrengt.

Vervolgens zijn de visies op grond van het thema vergeleken. Er werden twee zaken duidelijk. De Dijn spreekt typisch over intern coherente ordes; Monsters zijn in dat opzicht echt afschuwelijk. Doordat Smits meer oog heeft voor de ontwikkeling van symbolische ordes, kunnen monsters echter positief uitpakken, wat ze ook illustreerde aan de hand van de ontwikkeling van plastics. Daarentegen kwam naar voren dat Smits de relevantie van morele verontwaardiging te weinig kan erkennen. Tevens is de monstertheorie teveel vanuit technologie geschreven, waardoor er te weinig oog is voor interne culturele problematiek.

III) Bij het derde thema, grensverwarring, werd duidelijk dat nieuwe technologie bij De Dijn beoordeeld moet worden op grond van het wel of niet eerbiedigen van de menselijke waardigheid. Duidelijk werd dat dit echter nog weinig aangrijpingspunten biedt voor eenduidige ethische beoordelingen, omdat het begrip 'waardigheid' op vele manieren opgevat kan worden. Ook lijkt deze manier van denken bij voorbaat al een

¹²¹ Een reductie van symboliek houdt onder meer in dat relaties tussen mensen oppervlakkiger worden, verminderen in rijkheid, vanwege een continu streven naar aangename ervaringen.

¹²² Het gaat dan om eigenschappen als waarheid, juistheid, rechtmatigheid en goedheid.

sterk conservatieve houding te impliceren; Al het nieuwe is haast per definitie onethisch.

In Smits' werk staat het thema centraal, monsters zijn ontwikkelingen die buiten de gangbare categorieën vallen. Duidelijk werd dat de monstertheorie geschreven is vanuit technologie, terwijl de visie eigenlijk ook sterk gericht is op culturele problematiek. In zekere zin roept een symbolische orde ook haar eigen grensverwarringen op; Verschillende symbolische ordes kunnen op meerdere manieren reageren op dezelfde technologie. Daarentegen ligt een nieuwe technologie altijd wel aan de basis van zulke situaties, en wordt dát ook gezien als het monster.

Vervolgens zijn de visies op grond van het thema vergeleken. Bij beide auteurs gaat het om morele schending in plaats van fysieke schade. Bij De Dijn is nieuwe technologie niet de enige bron van ethische zorg, en staan negatieve sociale ontwikkelingen centraal, zoals de postmoderne moraal, smalle ethiek en het sentimentalisme. Bij Smits ligt dit anders, zij legt sterk de nadruk op technologie. Grensverwarring treedt alleen op door technologische beïnvloeding. Bij De Dijn wordt veel meer belang gehecht aan collectieve culturele tendensen, waar technologie een bepaalde impuls aan kan geven.

H5: Conclusie

§0: Inleiding

De invloed van technologie op mensen kan op verschillende manieren beschreven worden. Het hangt er onder andere sterk vanaf op welke schaal men de analyse uitvoert. In deze scriptie is in eerste instantie vooral gefocust op het effect van technologie op een grote groep mensen. Nieuwe ontwikkelingen kunnen een negatieve respons oproepen bij maatschappelijke groeperingen, en voor spanning zorgen in de samenleving. Technologie grijpt op zo'n moment in op bestaande waardepatronen en kan door mensen met afschuw worden ontvangen. Smits' monstertheorie biedt veel concepten waarmee dergelijke ontwikkelingen beschreven en inzichtelijk gemaakt kunnen worden.

Een dergelijke invloed vertaalt zich echter ook naar meer individueel niveau. Uiteindelijk zijn het tenslotte individuen die bepaalde effecten ervaren. Deze meer subjectieve benadering komt voornamelijk in het werk van De Dijn naar voren, alhoewel hij zeker ook spreekt over globale tendensen in de samenleving. De rol van technologie blijkt op individueel niveau tamelijk complex; het oefent lang niet altijd een directe invloed uit, maar is ingebed in een algemene culturele ontwikkeling, en kan daar een bepaalde wending aan geven. Nog steeds geldt echter in principe hetzelfde beeld - wat ook bij Smits naar voren komt - dat technologie een bepaald effect kan uitoefenen op menselijke moraliteit. Een van de verschillen tussen beide schrijvers is dat technologie bij De Dijn niet als de uiteindelijke oorzaak van problemen aangewezen moet worden. Het kan al bestaande culturele ontwikkelingen extra impuls geven. Overschrijdingen van morele normen waar sommige technologie aanleiding toe geeft staan niet op zichzelf, maar komen tevens voort uit een brede culturele ontwikkeling die een negatieve impact heeft op normen en waarden.

Dit theoretische kader, wat beide schrijvers tot op zekere hoogte delen, geeft aanleiding tot verschillende visies op technologie en maatschappij. Het hangt er namelijk sterk vanaf hoe men aankijkt tegen de rol die technologie speelt. De *manier* waarop men denkt dat technologie invloed uitoefent, is afhankelijk van opvattingen die men heeft over moraliteit. De structuur en werking hiervan is bepalend voor de wijze waarop technologie hier een rol in kan spelen. Op het moment dat men hier verschillende standpunten inneemt, heeft dit ook implicaties voor de opvattingen over de invloed die technologie kan uitoefenen.

Verskillende aspecten van deze discussie zijn in deze scriptie behandeld. Het gaat om een aantal thema's die verschillende kanten tonen van de ethische discussie.

§1: Structuur scriptie

Deze scriptie heeft tot doel een discussie tussen twee filosofen uiteen te zetten; Het ging hier om de techniekfilosofische visie van Herman De Dijn, en de 'monstertheorie' van Martijntje Smits. Hierbij stond de volgende hoofdvraag centraal:

Wat hebben de argumentatieve onderbouwing en theoretische achtergrond van twee recente ethische visies op nieuwe technologie, voor implicaties op de overtuigingskracht van beide?

Uiteindelijk gaat het niet alleen om een plaatsbepaling van de twee auteurs. Het is wel degelijk de bedoeling ook te achterhalen welke visie overtuigend overkomt – zonder dat het een wedstrijd wordt. Het gaat er om of de visies qua structuur stevig zijn opgebouwd, en of de uitspraken die op basis hiervan gedaan worden plausibel zijn.

Het voorwerk ten aanzien van deze vraag is gedaan middels twee presentaties van de besproken auteurs. Vervolgens is een analyse gedaan van hun werk, waaruit duidelijk werd op welke punten er verschillen van mening bestaan ten aanzien van ethische thematiek.

§2: Analyse

In dit deel van de scriptie ging het er vooral om de discussie scherp te stellen. Er is aan de hand van drie thema's gewerkt om de visies uiteen te zetten; *symbolische orde*, *ethiek* en *grensverwarring*. Dit zijn concepten die in beide visies centraal staan, en daarnaast verschillende kanten tonen van de discussie. Het idee hier achter was om de discussie zo breed mogelijk naar voren te laten komen. Per thema is eerst afzonderlijk nagegaan welke plaats het inneemt binnen de twee visies. Vervolgens is gekeken waar precies de verschillen liggen tussen de visies. Deze opbouw zal ook worden gehanteerd in deze paragraaf.

§2.1: Thema I

Een belangrijk concept voor beide schrijvers is 'symbolische orde'. Het gaat hier om een moreel systeem waarbij bepaalde onderscheidingen ten grondslag liggen aan menselijke normen en waarden. Gedacht kan worden aan man/ vrouw, ouder/ kind, mens/ dier. Deze onderscheidingen vormen het kader van waaruit mensen hun wereld interpreteren, en tevens het kader dat aanleiding geeft om waarde te gaan hechten aan bepaalde typen relaties. Een symbolische orde kan opgevat worden als een moreel systeem waarin al dit soort betekenis toevoegingen gebundeld zijn. Het is een conservatief systeem, maar het is niet onveranderlijk. Juist doordat het niet zo snel verandert is het een moreel systeem; Mensen zijn namelijk geneigd belang te hechten aan bepaalde zaken, en willen daar niet zomaar vanaf. In Smits' visie ontwikkelen symbolische orden zich ook, en gaan op een gegeven moment beter met problemen om. Er wordt op een nieuwe technologische ontwikkeling niet meteen angstig en afwijzend gereageerd, maar men kan het al snel een plaats geven.

Bij De Dijn werd duidelijk wordt uitgegaan van twee opvattingen. Ten eerste maakt hij gebruik van cultureel-antropologische theorie over moraliteit. Hier is een symbolische orde relevant is omdat het niet slechts om biologische verschillen tussen mensen gaat; Het sekseverschil houdt meer in dan slechts een fysiek verschillend lichaam. Aan gedeelde normen en waarden liggen symbolische onderscheidingen ten grondslag, waaruit ook verwachtingen ten aanzien van bepaald (bijvoorbeeld typisch 'mannelijk') gedrag ontstaan. Ten tweede is het thema relevant bij zijn discussies omtrent het

sentimentalisme; Menselijke verlangens zijn uiteindelijk niet gericht op aangename gevoelens, maar op een symbolisch systeem van waarden. Mensen hebben soms de neiging onplezierige ervaringen zoveel mogelijk te vermijden; Men kan niet accepteren dat men de situatie niet volledig onder controle heeft, maar door deze beheersingsdrang worden dingen wel saai en oninteressant. Dit kan leiden tot een geestelijke vervlakking. De cultuurkritiek van De Dijn staat of valt met de erkenning van het bestaan van een symbolische orde.

Bij Smits kan een symbolische orde gezien worden als het product van een cultureel classificatiesysteem. De gevormde categorieën vertellen niet alleen hoe dingen zijn, maar ook hoe ze moeten zijn. Aldus is het ook een *moreel* systeem. Er kwamen naar aanleiding van het thema globaal drie zaken aan de orde. Ten eerste treden er door toedoen van technologie verstoringen op. Smits formuleerde een aantal manieren om hier mee om te gaan. Deze verstoringen kunnen tevens uitgelegd worden als tot op zekere hoogte door de symbolische orde zelf opgeroepen. Vervolgens werd duidelijk dat deze ordes een collectief fenomeen zijn, en niet zomaar door individuen geconstrueerd of aangepast kunnen worden. Hier ontleent het ook zijn 'alledaagse hardheid' aan, wat inhoudt dat morele normen niet eenvoudig omvergeworpen kunnen worden en een bepaalde bestendigheid bezitten. Objecten die een bepaalde rol spelen in dit systeem vormen op grond hiervan een objectieve macht naar de mens toe; Wat zeer belangrijk, of zelfs 'heilig' is voor mensen, is in bepaalde zaken geïncarneerd. Dit is ook precies waarom technologie zo'n bedreiging kan vormen.

§2.1.1: Vergelijking van de visies

De visies zijn op grond van het thema 'symbolische orde' vergeleken. Globaal werden twee dingen duidelijk. Ten eerste kwam naar voren dat er in het werk van De Dijn sprake is van een reductie van symboliek. Dit houdt in dat relaties tussen mensen oppervlakkiger worden, vanwege een totale gerichtheid op aangename ervaringen. Een dergelijke reductie is bij Smits echter (theoretisch) niet mogelijk. Soms veranderen er wel dingen ten goede of ten slechte, de kunst is dan om een nieuw symbolisch verstaan van de situatie te ontwikkelen; Een her-symbolisatie. Er is dan geen sprake van afbraak, maar om een situatie die symbolisch opnieuw in balans gebracht moet worden. Een voorbeeld hiervan is het moment waarop de dood intreedt bij een mens. Men kan dit koppelen aan de stilstand van het hart, of bijvoorbeeld aan het niet meer functioneren van de hersenen. Symbolisch gezien is hier sprake van een groot verschil omdat iemands lichaam (deels) nog kan functioneren, terwijl je deze persoon toch voor dood verklaart vanwege ontbrekende hersenactiviteit. Een dergelijk nieuw symbolisch verstaan van de situatie kan veel betekenen voor mensen.

Ten tweede kwam naar voren dat deze opvatting problematisch is wanneer men het afzet tegen De Dijns manier van denken. Het betekent dat er vanuit een bepaalde *distantie* naar maatschappelijke problemen wordt gekeken; Men moet buiten de eigen moraliteit kunnen stappen wil men tot een oplossing kunnen komen. Op grond hiervan is duidelijk geworden dat er een sentimentalistische manier van denken ten grondslag aan de monstertheorie ligt; Er kan een set minimale regels verzonnen worden (een 'smalle ethiek') waar elke groepering zich in zal kunnen vinden. Zodoende kan tot een hersymbolisatie gekomen worden. Smits gebruikt het concept 'sentimentalisme'

waarschijnlijk niet vanwege de technische focus van haar studie. Het is echter ook mogelijk dat zij geen reden heeft om negatieve consequenties te veronderstellen. Uit De Dijns werk blijkt dat er redenen zijn om te veronderstellen dat een hersymbolisatie op de lange duur negatieve culturele effecten tot gevolg zal hebben.

§2.2: Thema II

Er is voor het thema 'ethiek' gekozen aangezien beide visies vanuit een ethisch kader naar technologie kijken. Belangrijk is dan welke invulling de auteurs aan het concept geven. Zeker De Dijn spreekt vanuit een bepaalde bekommernis, en dit geeft aan hoe nauw de band tussen theorie en morele realiteit bij hem is. Dit ligt bij Smits anders, zij neemt toch een zekere afstand van de alledaagse moraliteit. Het is met name dit spanningsveld, en de implicaties van een keuze voor de ene of de andere benadering, wat dit thema interessant maakt.

De Dijns visie is gebaseerd op menselijke eer en waardigheid. Ethiek is voor hem geen kwestie van rationele antwoorden vinden op morele vragen. Mensen dienen een bepaalde sensitiviteit te ontwikkelen van waaruit duidelijk wordt wat ethisch gezien een juiste manier van handelen is. Daarnaast werd geconstateerd dat sommige mensen tegenwoordig geen belang meer hechten aan hun eigen mondigheid, terwijl ze hier wél in staat zouden kunnen zijn dit te ontwikkelen. Mondigheid betreft in De Dijns visie het verlangen om de eigen verlangens en ideeën erkend willen zien, op grond van hun intrinsieke kwaliteit¹²³. Als mensen hier geen belang meer aan hechten, en in plaats daarvan hun leven in gaan richten op grond van wat ze aangenaam vinden om te ervaren, dan betekent dit dat er sprake is van morele afbraak op het niveau van het denken. Ook werd duidelijk dat zijn visie sterk gebaseerd is op religieuze denkbeelden, met name die van het Christendom. De filosofische positie van De Dijn houdt echter in dat je geen afstand moet willen nemen van religieuze tradities.

Smits' gebruik van het concept ethiek kan gekarakteriseerd worden als afstandelijk. De monstertheorie doet nog weinig recht aan intuïties bij het publiek, omdat ze opgenomen worden in een systeem waar ze een vooraf bepaalde plaats toegekend krijgen. Op basis van dit inzicht is de vraag gesteld of monsters überhaupt wel bezworen zouden moeten worden; Of je onbehagen niet zou moeten laten bestaan. Negatief opgevat is monsterbezwering een manier om snel van vervelende maatschappelijke tendensen af te komen. Deze afstandelijkheid werkt nog op een tweede manier door. Smits' monstertheorie fungeert als een soort meta-ethiek. Duidelijk werd echter dat het theoretisch onmogelijk is om op symbolisch niveau naar classificatie systemen te kijken. Dit standpunt impliceert bovendien dat de pragmatische manier van monsterbezwering een verdekt moreel oordeel met zich meebrengt.

¹²³ Het gaat dan om eigenschappen als waarheid, juistheid, rechtmatigheid en goedheid.

§2.2.1: Vergelijking van de visies

Vervolgens zijn de visies op grond van het thema vergeleken. Er kwamen twee zaken naar voren. Ten eerste werd duidelijk dat De Dijn typisch over intern coherente ordes spreekt; Dit betreft uitontwikkelde morele systemen die in principe goed functioneren en waar de menselijke waardigheid een zekere plaats inneemt. Monsters zijn in dat opzicht echt afschuwelijkheden, want het is maar de vraag of de nieuwe mogelijkheden goede manieren van handelen tot gevolg zullen hebben; Ofwel, het is niet zeker dat de technologie zo omgevormd zal kunnen worden dat het de menselijke waardigheid niet in gevaar brengt.

Smits heeft echter meer oog voor de ontwikkeling van symbolische ordes. Een orde 'leert' en kan op een gegeven moment beter op problemen inspelen. Monsters zullen weliswaar altijd met een bepaalde angst worden ontvangen, maar de kans is groot dat de situatie heel positief zal uitpakken. Dit illustreerde ze aan de hand van de ontwikkeling van plastics. Kortom, zij heeft oog voor een kant van technologie die bij De Dijn haast geen aandacht krijgt. Het lijkt in zijn visie haast wel of technologie altijd voor problemen moet zorgen. Het is niet zo overtuigend om technologie zodanig af te schrijven, terwijl moderne samenlevingen drijven op technologie.

Ten tweede kwam naar voren dat Smits de relevantie van morele verontwaardiging te weinig kan erkennen, juist omdat zulke verontwaardiging uitgelegd kan worden als leerproces. Bij De Dijn is hier echter geen sprake van. Technologie is voor hem altijd een potentiële bedreiging, en onbehagen bij het publiek wordt opgevat als een indicatie van een in verval zijnde moraal. Dit is een markant en discutabel standpunt, maar het betekent wel dat je respons uit de samenleving zeer serieus zult nemen.

§2.3: Thema III

Ook het derde thema, 'grensverwarring', valt veelvuldig terug te vinden in het werk van beide auteurs; Al geven ze er niet exact dezelfde benaming aan. De Dijn heeft het bijvoorbeeld over overschrijding in plaats van verwarring. Het gaat om situaties waarbij nieuwe technologie tot gevolg heeft dat normen en waarden op het spel komen te staan. Het verschil in woordkeuze is typerend voor beide visies. Grensverwarring hoeft namelijk nog niet te betekenen dat er ook echt grenzen zullen worden overschreden. Na een negatieve ontvangst, waarbij het publiek met afschuw reageert op nieuwe technische mogelijkheden, is bij Smits een positieve afloop zeker nog mogelijk. Grensverwarring is dan tijdelijk, en het 'monster' krijgt na verloop van tijd een plaats binnen de morele orde.

De Dijn ziet negatieve culturele ontwikkelingen plaatsvinden, waarbij er sprake kan zijn van grensoverschrijding. Nieuwe geneeskundige mogelijkheden worden bijvoorbeeld aangewend om cosmetische redenen. Er wordt geen patiënt genezen, maar een cliënt bediend. Dit ligt in lijn met zijn verhaal ten aanzien van het sentimentalisme; Het streven naar aangename ervaringen door middel van perfecte beheersing blijkt hier overduidelijk uit. Volgens De Dijn wordt er iets zeer belangrijks over het hoofd gezien. De vraag is niet of een nieuwe technologie aangename ervaringen teweegbrengt, maar of het de menselijke waardigheid eerbiedigt. Het probleem van dit standpunt is echter dat het weinig aangrijpingspunten biedt voor

eenduidige ethische beoordelingen, omdat het begrip 'waardigheid' op vele manieren opgevat kan worden. Ook lijkt De Dijns manier van denken bij voorbaat al een sterk conservatieve houding te impliceren; Al het nieuwe is haast per definitie onethisch.

In Smits' visie staat het thema grensverwarring centraal. Monsters zijn ontwikkelingen die buiten de gangbare categorieën vallen. Duidelijk werd dat de monstertheorie geschreven is vanuit technologie, terwijl de visie eigenlijk ook sterk gericht is op culturele problematiek. In zekere zin roept een symbolische orde ook haar eigen grensverwarringen op; Verschillende symbolische ordes kunnen op meerdere manieren reageren op dezelfde technologie. Daarentegen ligt een nieuwe technologie altijd wel aan de basis van zulke situaties, en wordt dát ook gezien als het monster. De monstertheorie redeneert 'vanuit' objecten, en elk monster moet een bepaalde fysieke aanwezigheid bezitten wil het een probleem kunnen vormen.

§2.3.1: Vergelijking van de visies

Vervolgens zijn de visies op grond van het thema vergeleken. Bij beide auteurs gaat het om morele schending in plaats van fysieke schade. Dit is opvallend, aangezien technologie in eerste ingrijpt op fysiek vlak. Voor De Dijn is nieuwe technologie lang niet de enige bron van ethische zorg. Een aantal negatieve sociale ontwikkelingen centraal, zoals de postmoderne moraal, smalle ethiek en het sentimentalisme. De Dijn hecht veel belang aan collectieve culturele tendensen, waar technologie een extra impuls aan kan geven.

Bij Smits ligt dit toch anders, zij legt sterk de nadruk op technologie. Grensverwarring treedt alleen op door technologische beïnvloeding. Hierdoor is er weinig oog voor intern culturele problematiek, zoals vervlakking en decadentie. De reden waarom deze kant onderbelicht is, heeft te maken met de veronderstelling dat het steeds gaat om een vorm van technologie die inbreuk pleegt op morele systemen. Er kan echter ook sprake zijn van negatieve maatschappelijke ontwikkelingen die als het ware 'geprojecteerd' worden op technologie. Technologie maakt op zo'n moment iets duidelijk over de cultuur, maar dit houdt niet in dat technologie er ook de oorzaak van is.

Het verschil tussen De Dijn en Smits houdt dus met name in dat De Dijn sterk de nadruk legt op culturele ontwikkelingen, terwijl bij Smits technologie maatschappelijke problemen veroorzaakt. Dit is op zich opvallend, niet alleen omdat beide visies sterk geschreven zijn vanuit een gedeeld ethisch kader, maar met name aangezien Smits' monstertheorie wel degelijk ingangen heeft voor een meer culturele benadering. Bij de bespreking van het thema 'symbolische orde' werd bijvoorbeeld duidelijk dat een orde in zekere zin ook haar eigen problemen schept.

§3: Aanbevelingen

Een typerende term voor dit onderzoek is 'onbehagen'. Men ziet dit terug in Smits' behandeling van de problematiek ten aanzien van monsters, waarbij het publiek niet weet wat er te verwachten valt en reageert met angst en afschuw. Deze herkenning van afschuw bij het publiek delen de twee auteurs, maar de uitleg die ze aan het fenomeen geven verschilt behoorlijk. Van zeer veel aspecten van beide visies werd duidelijk of het bestand is tegen kritiek. Dit leverde een discussie op waarbij door middel van de argumenten van de ene auteur een bepaald inzicht verkregen kon worden in de andere visie. Dit vertelde ook vaak iets over de theoretische structuur.

Er zal nu een kort overzicht worden geschetst van de goede en minder goede punten van de twee visies – op basis van de uitgevoerde analyse. Tevens zal duidelijk worden wat gedaan kan worden om aan overtuigingskracht te winnen.

§3.1: Smits

Smits' monstertheorie kwam naar voren als een tamelijk consistente visie wanneer je deze binnen bepaalde disciplinaire grenzen bekijkt; Het biedt een aantal concepten die erg nuttig kunnen zijn om maatschappelijke discussies mee te kunnen analyseren.

In vergelijking met De Dijns opvattingen ten aanzien van de reductie van symboliek werd echter duidelijk dat er een sentimentalistische gedachtengang ten grondslag ligt aan Smits' monstertheorie. Men moet uit een moreel systeem kunnen stappen wil men een pragmatische monsterbezwerings uit kunnen voeren. De Dijns werk draait daarentegen juist om een explicatie van allerlei negatieve effecten die dit met zich meebrengt.

Ten tweede werd duidelijk dat Smits' *ethische* manier van benaderen gekarakteriseerd kan worden als afstandelijk. Haar monstertheorie doet nog weinig recht aan intuïties bij het publiek, aangezien ze vooraf een bepaalde plaats toegekend krijgen; het zijn 'immers' maar wat overtrokken reacties op monsterlijk aandoende nieuwe technologieën. Zodoende wordt de relevantie van werkelijke morele verontwaardiging te weinig erkent. Bovendien werd duidelijk dat de monstertheorie wil fungeren als meta-ethiek. Dit standpunt bleek echter onmogelijk en impliceert dat de pragmatische manier van monsterbezwerings een verdekt moreel oordeel met zich meedraagt.

Een goed punt van de monstertheorie is dat er ook oog is voor positieve ontwikkelingen naar aanleiding van nieuwe technologie. Er wordt zelfs rekening gehouden met een situatie waarin een bepaalde technologie in eerste instantie negatief kan worden ontvangen, terwijl de uitkomst erg positief kan zijn. Dit wist Smits ook te illustreren aan de hand van voorbeelden.

Ten slotte is nog onduidelijk welke functie interne culturele problematiek precies inneemt binnen Smits' betoog. Er wordt heel sterk vanuit technologie geredeneert, terwijl meerdere keren duidelijk werd dat culturele problematiek soms 'geprojecteerd' wordt op technologie. Technologie is dan niet de primaire oorzaak. De monstertheorie biedt een aantal ingangen die het mogelijk maken meer oog te hebben voor culturele tendensen. Tegelijkertijd heeft Smits dit nog niet voldoende uitgewerkt en ziet ze bijvoorbeeld een ontwikkeling als het sentimentalisme over het hoofd.

§3.2: De Dijn

Een belangrijke stellingname in het werk van De Dijn is de culturele decadentie; Een verval van traditionele waarden en normen, wat tot gevolg heeft dat relaties tussen mensen steeds oppervlakkiger en minder interessant worden. Mensen zijn gericht op het zo volledig mogelijk beheersen van hun werkelijkheid, in de hoop op die manier prettige ervaringen te kunnen ondergaan. Deze tendens valt ook terug te vinden in de manier waarop hij over nieuwe technologie spreekt. Technologie wordt bijvoorbeeld aangegrepen voor puur cosmetische doeleinden.

Voor De Dijn is technologie een bron van voortdurende problematiek. Dit werkt hij op genuanceerde manier uit. Een goed punt in vergelijking met Smits is dat De Dijn heel veel oog heeft voor morele verontwaardiging. Hij neemt negatieve geluiden uit de samenleving naar aanleiding van nieuwe technologie zeer serieus op.

Dit maakt zijn visie echter ook ongeloofwaardig. Moderne samenlevingen zijn doordrongen van technologie. Het is goed om de negatieve kanten hiervan naar voren te halen, maar De Dijn heeft wel érg weinig oog voor de positieve kant. Technologie brengt de mens ook veel goeds. Dit heeft tot gevolg dat zijn standpunt erg conservatief wordt. Elke nieuwe ontwikkeling wordt vanuit welhaast religieus wantrouwen bekeken, en afgewogen tegen de menselijke waardigheid; Al het nieuwe is haast per definitie immoreel.

Een tweede probleem van dit standpunt is dat 'waardigheid' een complex begrip is dat op veel manieren opgevat kan worden. Het biedt weinig aangrijpingspunten tot eenduidige ethische oplossingen. Dit biedt Smits ook niet; Bij de pragmatische manier van monsterbezweering hangt het ook van de betrokken partijen af (met bijbehorende morele opvattingen) tot welke oplossing gekomen wordt. Bij Smits is echter tenminste wel duidelijk hoe je überhaupt met een bepaald probleem aan de slag kunt. Dat blijft bij De Dijn toch erg abstract.

Een goed punt van De Dijns visie is dat er veel oog is voor culturele problematiek die een weerslag heeft op technologie. Dit betekent dat maatschappelijke problematiek niet eenzijdig vanuit technologie bekeken wordt, maar dat de oorzaak ook op een heel ander vlak gezocht kan worden.

Christiaan Veltkamp

Samenvatting

In deze scriptie is een techniekfilosofische discussie uiteengezet; Het ging om de visie van Herman De Dijn, en de 'monstertheorie' van Martijntje Smits. Het primaire onderwerp was het effect van technologische ontwikkelingen op moraliteit.

Hoofdvraag: Wat hebben de argumentatieve onderbouwing en theoretische achtergrond van twee recente ethische visies op nieuwe technologie, voor implicaties op de overtuigingskracht van beide?

Er is voor een onderzoeksmethodiek gekozen waardoor de twee visies onbevooroordeeld weergegeven konden worden. Hierdoor is een afzonderlijke presentatie van de twee visies gegeven. De discussie is door middel van thema's behandeld, dit maakte een complete benadering mogelijk. Uit de analyse kan opgemaakt worden wat de preciese verschillen zijn, alsmede op welke punten de visies wel of niet overtuigend overkomen.

In de analyse ging het er om de ethische discussie scherp te stellen. Ten eerste werd duidelijk dat technologie bij De Dijn een versterkend effect kan hebben op bepaalde negatieve culturele tendensen in de maatschappij. Contacten tussen mensen verminderen in rijkheid. Bij Smits kan van zo'n reductie echter geen sprake zijn. Zij houdt echter wel de mogelijkheid open voor een nieuw symbolisch verstaan van de situatie. Deze opvatting is echter problematisch in het licht van De Dijns visie. Er ligt een sentimentalistische manier van denken aan ten grondslag, waarbij wordt uitgegaan van een minimale set morele regels die op elke betrokken partij van toepassing is. Volgens De Dijn brengt deze manier van denken op den duur negatieve culturele effecten met zich mee.

Ten tweede werd duidelijk hoe beide auteurs denken over het concept 'symbolische orde'; Symbolische onderscheidingen liggen hierbij aan de basis van gedeelde waarden. Gedacht kan worden aan ouder/ kind, man/ vrouw, levend/ dood. Smits gaat er vanuit dat een dergelijk moreel systeem zich ontwikkelt. Niet duidelijk is echter wanneer een orde uitontwikkeld is. Dit heeft tot gevolg dat serieuze morele problemen opgevat kunnen worden als leerproces, en daarom op theoretisch niveau gerelativeerd worden. De Dijn gaat daarentegen veel meer uit van 'gevestigde' orden die tegen bepaalde technologieën in opstand kunnen komen. Het nadeel van deze positie is dat elke nieuwe ontwikkeling met wantrouwen wordt bekeken.

Ten derde werd duidelijk dat technologie voor De Dijn niet de enige bron van ethische zorg is. Het gaat hem veeleer om negatieve collectieve tendensen, waar technologie een extra impuls aan kan geven. Bij Smits is technologie de primaire oorzaak van problemen. Hierdoor heeft zij weinig oog voor maatschappelijke decadentie. Dit is opvallend aangezien de monstertheorie wel degelijk ingangen heeft voor een benadering die meer uitgaat van interne culturele ontwikkelingen. Een voorbeeld hiervan is dat gesteld kan worden dat elke symbolische orde in zekere zin ook haar eigen problemen schept. Twee verschillende morele systemen kunnen heel verschillend reageren op dezelfde technologie.

Uit de analyse kan opgemaakt kan worden hoe het staat met de overtuigingskracht van verschillende aspecten van beide visies.

Smits' monstertheorie kwam naar voren als een tamelijk consistente theorie, binnen bepaalde disciplinaire grenzen. Op meerdere manieren werd echter duidelijk dat de monstertheorie op een *afstandelijke* manier omgaat met ethische problematiek. Men moet zichzelf 'buiten' een moreel kader plaatsen om op pragmatische manier monsters te kunnen bezweren. Ook doet de theorie nog weinig recht aan intuïties bij het publiek, waardoor de relevantie van morele verontwaardiging te weinig wordt erkend.

Een goed punt van de monstertheorie betreft de openheid voor positieve uitkomsten. Zelfs na een wat negatieve introductie. Dit is een perspectief wat De Dijn duidelijk mist. Nog onduidelijk blijft echter welke functie interne culturele problematiek precies inneemt binnen de monstertheorie. Het lijkt er op dat er enkele theoretische ingangen zijn. Deze zijn door Smits echter nog onvoldoende uitgewerkt.

Uit De Dijns visie op technologie blijkt een culturele decadentie. Relaties tussen mensen worden steeds oppervlakkiger. Deze ontwikkeling ziet men ook terug in de manier waarop technologie tegenwoordig aangewend wordt; Bijvoorbeeld puur om cosmetische redenen. Mensen zijn volledig gericht op plezierige ervaringen en proberen dit met zo volledig mogelijke beheersing te bewerkstelligen. Een goed punt van deze manier van denken is dat er veel aandacht is voor morele intuïties. Negatieve geluiden uit de samenleving naar aanleiding van nieuwe technologie worden zeer serieus genomen.

Dit maakt zijn visie echter ook ongeloofwaardig. De Dijn heeft wel érg weinig oog voor positieve kanten van technologie. Al het nieuwe is haast per definitie immoreel. Een tweede probleem is dat zijn concept van waardigheid moeilijk toepasbaar is. Zijn manier van denken biedt nauwelijks aangrijpingspunten voor eenduidige ethische oplossingen. Dit biedt Smits ook niet, maar de monstertheorie laat wel zien hoe vooruitgang geboekt kan worden in morele conflictsituaties.

Een goed punt van De Dijns visie is dat er veel oog is voor interne culturele problematiek. Dit maakt zijn verhaal genuanceerd. Het voorkomt een eenzijdige blik, waar technologie steeds wordt gezien als bron van alle problemen. Duidelijk werd dat maatschappelijke problemen soms naar buiten komen middels technologie.

Literatuur

- Achterhuis, H. (red.), *Van stoommachine tot cyborg: Denken over techniek in een nieuwe wereld*. Amsterdam: Ambo.
- Beck, U. ([1992] 1997), *De wereld als risicomaatschappij*. Amsterdam: De Balie.
- De Dijn, H. (1994a), *Hoe overleven we de vrijheid?* Kapellen: Pelckmans.
- De Dijn, H. (1994b), *Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en leven*. Kapellen: Pelckmans.
- De Dijn, H. (2003), *Taboes, monsters en loterijen: ethiek in de laat moderne tijd*. Kapellen: Pelckmans.
- De Dijn, H., Burms, A. ([1986]1999), *Rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Douglas, M. ([1966]1994), *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londen en New York: Routledge.
- Haraway, D. (1994), *Een cyborg manifest*. Amsterdam: De Balie.
- Latour, B. (1994), *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Van Gennep. (vert. van: *Nous n'avons jamais été modernes*. Parijs: La Découverte, 1991).
- Smits, M.W. (2002), *Monsterbezweering: culturele domesticatie van nieuwe technologie*. Amsterdam: Boom.

Bijlage: onderzoeksopzet

'Nieuwe technologie en ethiek: een zoektocht naar de filosofische oorsprong van twee recente ethische benaderingen'

1. Inleiding

Dit onderzoek heeft betrekking op aspecten van nieuwe technologieën die door verschillende auteurs 'monsterlijk' worden genoemd. Al enige tijd zie je verwante termen in de techniekfilosofische literatuur terugkomen. Gedacht kan worden aan 'cyborgs' en 'hybriden'. Het is opvallend dat juist zulke begrippen worden gebruikt. De techniekfilosofie maakte een empirische wending door en lijkt daardoor haar onschuld te hebben verloren. De nieuwe manier van filosofie bedrijven onthulde een realiteit waarin veel dichotomieën - zoals het menselijke versus het technische - niet langer overeind bleven. De steeds zichtbaarder wordende verwevenheid kon slechts met behulp van groteske terminologie accuraat beschreven worden.

De techniekfilosofie ziet zich tegenwoordig geconfronteerd met situaties waarbij het niet meer duidelijk is of er nu juist een stap vooruit gegaan wordt, of dat we in een rap tempo iets heel fundamenteels aan het kwijtraken zijn. Mensen lijken naar een verandering van waarden te zoeken, maar zijn tegelijkertijd geneigd elke verandering vanuit een traditioneel waardestelsel te veroordelen. Tegelijkertijd is daar de sluimerende gedachte dat sommige technologie niet alleen maar het doorbreken van psychologische barrières inhoudt, maar een actieve dreiging vormt voor de menselijke biotoop. Iets wat de problematiek alleen maar complexer maakt.

Dit alles levert een uitzonderlijke situatie op. Mensen kunnen zowel een bepaalde afkeer voor nieuwe technologieën hebben, als zich er toe aantrokken voelen: het willen omhelzen. Ook is mogelijk dat mensen überhaupt niet weten wat ze ervan moeten verwachten. Er kan gesteld worden dat er een algemene onzekerheid aangaande technologie bestaat. Het is niet voor iedereen meer duidelijk hoe men zich er moreel toe moet verhouden. De moderne belofte dat technologie materieel welzijn met zich meebrengt, is door velen ingeruild voor een angst voor risico's. Deze problematiek vormt het uitgangspunt van het onderzoek.

Twee recente ethische benaderingen geven hier beide een antwoord op. Het gaat hier respectievelijk om het werk van Martijntje Smits en Herman de Dijn. De keuze voor deze twee auteurs ligt voornamelijk in het verbindende element 'monster'. Bovendien verschillen ze zeer wat betreft ingenomen standpunten en is er nog geen expliciete discussie gaande. Van beide visies zal worden bepaald hoe deze argumentatief zijn opgebouwd. Daarnaast zal nagegaan worden welke invloed de achterliggende theoretische kaders hebben gehad op de visies. Tenslotte zal gereflecteerd worden op de vraag wat beide aspecten voor invloed hebben op het filosofische gewicht van de twee visies.

2. Probleemstelling

[hoofdvraag] Wat hebben de argumentatieve onderbouwing en theoretische achtergrond van twee recente ethische visies op nieuwe technologie, voor implicaties op de overtuigingskracht van beide?

(Deze hoofdvraag is normatief, aangezien deze scriptie draait om het zo scherp mogelijk uiteenzetten van een ethische discussie. Duidelijk moet echter zijn dat het er hier niet om gaat een filosofische ondersteuning te zoeken voor een - al vastliggend - moreel oordeel)

2.1 Deelvragen

[inleiding]

- Waarom worden bepaalde technologieën, of technologische producten, door verschillende auteurs 'monsterlijk' genoemd?
- Welke verschillende ethische visies met betrekking tot technologische monsters komen er in de onderzochte literatuur naar voren?
- Hoe fungeert het concept 'monster' in de ethische stellingname van de onderzochte auteurs? (Is het voor de helderheid van ethische discussies eigenlijk wel bevorderlijk een dergelijk concept te gebruiken?)
- Hoe komt het dat deze 'monsters' voor ethische vraagstukken kunnen zorgen?
- Op welke manier kan een moreel vraagstuk tot een problematische situatie evolueren? (valt er ook een patroon te zien in het 'herstel' van de situatie?)

[presentatie]

- Wat zijn de belangrijkste elementen van de desbetreffende visie?

[analyse]

- Hoe kwamen De Dijn en Smits tot hun visie? (Hoe weerleggen zij andere theorieën? Op welke argumenten steunt de theoretische constructie?)
- Kan er een karakterisatie gegeven worden van het theoretische kader waar de onderzochte auteur gebruik van maakt? (Hoe werkt dit kader door in de visie van de auteur? Heeft dit kader op een andere wijze een bepaalde invloed gehad op deze visie?)

[reflectie]

- De argumentatieve ontwikkeling van de visie, alsmede het achterliggende theoretische kader in ogenschouw nemend: wat betekent dit voor de overtuigingskracht van de desbetreffende visie?

2.2 Filosofische verantwoording

Middels dit onderzoek zal inzicht verkregen worden in de verschillende manieren waarop ethische visies zijn samengesteld. Wat de grondgedachten zijn en hoe deze zich verhouden tot het werk van andere auteurs. Daarnaast zal de theoretische status

van ieder werk bepaald worden, waardoor duidelijk zal worden wat er filosofisch op het spel staat.

2.3 Technische verantwoording

De spanning tussen bestaande moraal en nieuwe techniek staat centraal. Vertrekpunt voor dit onderzoek zijn de situaties waarbij technologie morele vraagstukken oproept.

2.4 Maatschappelijke verantwoording

Door het doen van dit onderzoek kan duidelijker worden hoe maatschappelijke morele vraagstukken (die te maken hebben met technologie) soms leiden tot problematische situaties, alsmede op welke manier mensen hier het best mee om kunnen gaan. Er wordt namelijk een analyse gedaan naar twee verschillende ethische visies die hier een antwoord op geven.

3. Opbouw van het onderzoek

3.1 Structuur scriptie

- i: [inleiding] Over nieuwe technologie, morele waardebeleving en monsters
- ii: [Presentatie: De Dijn] presentatie van zijn ideeën met betrekking tot monsters en loterijen.
- iii: [Presentatie: Smits] presentatie van haar visie met betrekking tot een pragmatische omgang met technologische monsters.
- iv: [analyse] In dit onderdeel zal een analyse gedaan worden naar de filosofische achtergrond van de twee auteurs. Twee aspecten zullen aan de orde komen.

Allereerst zal duidelijk worden op welke manier de auteurs tot hun visie kwamen (op grond van welke argumenten zij zich afzetten tegen andere auteurs, of welke argumenten zij formuleren die pleiten voor hun visie).

Ten tweede zal een analyse gedaan worden naar de theoretische status van het werk van de twee auteurs (dit komt ook aan bod bij 2.1 en 2.2). De uitwerking hiervan zal middels de achterliggende kaders geschieden. Er kan bijvoorbeeld gevraagd worden naar de filosofische eigenheid van bepaald werk (gaat het bijvoorbeeld om een psychologische theorie die filosofisch gezien niet overtuigend is). Een andere mogelijkheid is dat geconcludeerd moet worden dat een van beide auteurs filosofisch gezien een veel steviger basis heeft. Wellicht is het werk van een van beide auteurs gefundeerd op breed gedeelde argumenten, en dat van de ander niet.

- v: [reflectie] Tenslotte zal er nagedacht worden over de implicaties van bovenstaande analyse, alsmede over de praktische betekenis van ethisch inzicht.
- vi: [conclusie] Samenvatting van de belangrijkste uitkomsten van dit onderzoek.

3.2 Literatuur

(zie literatuurlijst)

3.3 Tijdsplanning

De eerste fase van dit onderzoek betreft het lezen van verschillende auteurs die over gevaren van nieuwe technologieën hebben geschreven. Zo kan een overzicht verkregen worden van het vakgebied. Dit wordt gedeeltelijk mondeling getentamineerd.

i: [inleiding] Tijdens het lezen kan begonnen worden met het schrijven van de inleiding. Dit zal ongeveer vier a vijf weken duren.

ii: [De Dijn] Het werk van De Dijn heb ik al grotendeels bestudeerd. Om echter diep door te kunnen dringen tot de stof is het nodig dit nogmaals te doen. Mijns inziens kan dit het beste synchroon verlopen met het schrijfproces. Het verwoorden van gedachten is voor mij essentieel om tot helder begrip te komen. Dit zal een week of 3 a 4 duren.

iii: [Smits] Hetzelfde gaat op voor het werk van Martijntje Smits. Wellicht zal dit sneller gaan, aangezien zij nog niet al te veel over het onderwerp geschreven heeft; 2 a 3 weken.

iv: [analyse] Waarschijnlijk zal dit langer dan een maand duren. Dit is het meest complexe onderdeel van het verslag, en daarnaast vergt het veel leeswerk.

v: [reflectie] Ik reken hier maximaal een halve maand voor.

vi: [conclusie] Twee weken moet voldoende zijn.

Volgens bovenstaande inschatting zou het verslag in minimaal +/- 15 en maximaal 23 weken afgerond kunnen worden. Omgerekend zijn dit respectievelijk 4 en 6 maanden. Als ik volgend jaar september formeel begin (het herschrijven en laten goedkeuren van deze onderzoeksopzet neemt meestal ook flink wat tijd in), dan zou ik het in januari of februari afgerond kunnen hebben. Waarschijnlijk zal ook de zomervakantie aangewend worden, om de zaak wat te bespoedigen. De uiterlijke deadline is: 1 maart 2006.

3.4 Samenstelling commissie

Eerste afstudeerbegeleider: Rene Munnik

Tweede afstudeerbegeleider: Tsjalling Swierstra

Technische afstudeerbegeleider: Simone Hanegraaff