

Religieuze achtergronden van *enhancement* door *converging technologies*¹

Henk Jochemsen

Inleiding

“Humanity will be radically changed by technology in the future. We foresee the feasibility of redesigning the human condition, including such parameters as the inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering, and our confinement to the planet earth” (World transhumanist association, 2002).

Dit citaat plaatst ons onmiddellijk in het centrum van het onderwerp van deze bijdrage. Het motto van de WTA vat dat kort samen: ‘For the ethical use of technology to extend human capabilities’. Technologie wordt onder meer gezien als een instrument om de mens te ‘verbeteren’. Men denkt bijvoorbeeld aan verbeteringen op de volgende terreinen:

- een sterke toename van de levensverwachting, tot enkele eeuwen
- veel betere resistenties tegen ziekten, veel hogere capaciteit van het brein waardoor we bijvoorbeeld heel snel boeken kunnen lezen en ook de inhoud onthouden en verwerken
- het vermogen infrarood te kunnen zien of magnetische velden te kunnen ‘voelen’ zoals sommige andere organismen dat kunnen
- uiteindelijk het overhevelen van het brein en zijn inhoud naar een computer zodat het ‘ik’ onafhankelijk wordt van het -kwetsbare en vergankelijke- lichaam.

In dit alles komt een bepaalde visie op technologie en op de mens tot uitdrukking. Maar waaruit komen die technologieopvatting en die mensvisie voort? En zijn deze ook in verband te brengen met religieuze overtuigingen? Zo ja, hoe is dan dat verband?

Het verband tussen technologie- en mensvisie enerzijds en religie anderzijds wil ik onderzoeken vanuit de invalshoek van de cultuur. In de cultuur zijn immers beide verschijnselen aan te wijzen.

Cultuur, religie en techniek

In de culturele antropologie stuit men voortdurend op het verschijnsel religie. Kühn typeert daarom de mens waarvan wij archeologische sporen hebben aangetroffen als *homo religiosus*: “... nooit heeft er een mens zonder religie bestaan... Reeds in de ijstijd is de religie de dragende kracht en leidt tot de schepping van kunstwerken. In het Neolithicum staat het religieuze al evenzeer op de voorgrond...” (Kühn, 1957). De mens is (ook) een religieus wezen. De geschiedenis door heeft de mens beseft dat zijn bestaan afhankelijk is van de zegen vanuit de geestelijke wereld. Als religieus wezen heeft de mens dan ook een relatie gezocht tot de geestelijke wereld. Dit kreeg en krijgt gestalte in diverse godsdienstige vormen en rituelen, als gebeden en offers. Begrippen als schuld, verzoening, herstel, harmonie, vervullen in dit verband een belangrijke rol.

Antropologisch gezien kan religiositeit breed worden opgevat als een structureel kenmerk van het menselijke bestaan, namelijk als de betrokkenheid op dat wat de mens als bepalende werkelijkheid beschouwt.² De mens is een religieus wezen in de zin dat hij zoekt naar een kader van waaruit hij de werkelijkheid en zijn leven kan interpreteren en daarin een zin kan ervaren. Dit betreft niet in de laatste plaats de duiding van zijn kwetsbaarheid, van lijden en sterven en de omgang daarmee. Dat zoeken en duiden geschiedt onder de leiding van de diepste,

¹ Gepubliceerd als H Jochemsen. “Religieuze achtergronden van *enhancement* door *converging technologies*”, in: MDJ van Well (red.) *Deus et Machina. De verwevenheid van technologie en religie*. Den Haag: STT 2008;196-203.

² Volgens Clouser heeft religiositeit betrekking op wat gezien wordt als ‘unconditionally independent reality’; (Clouser, 1995).

uiteindelijk religieus bepaalde overtuigingen die in een cultuur, in gemeenschappen en bij individuen (over)heersen. De cultuur geeft daaraan vorm en uitdrukking in instituties, gewoonten, geschreven en ongeschreven regels en in de vormgeving van zijn leefomgeving. Met name in dit laatste vervult de techniek een belangrijke rol. Als cultureel wezen is de mens ook altijd *homo technicus*. Een mens *heeft* niet alleen cultuur, maar het menselijk bestaan *is* belichaamde cultuur (Bürki, 1975).

Cultuur en religie zijn dan ook zeer nauw op elkaar betrokken. In de cultuur geeft de mens gestalte aan de ervaren relatie met of betrokkenheid op dat wat als bepalende werkelijkheid gezien wordt. Daaraan wordt immers de ervaring van zin ontleend. In die cultuurvormende activiteiten wordt het natuurlijke leefmilieu geïnterpreteerd, opgenomen en op enigerlei wijze technisch ‘bewerkt’. Techniek is dan ook altijd nauw verbonden met de cultuur en de daarin richtinggevende religieuze oriëntatie. In deze omvorming van de voorhanden zijnde werkelijkheid, inclusief het eigen lichamelijke bestaan, zoekt de mens actief naar het veiligstellen van het eigen bestaan en de ervaring van zin. Daarin antwoordt de mens als het ware op de oproep die de concrete leefsituatie hem stelt. Veranderingen in de cultuur, in denken, kunst en techniek, hangen dan ook altijd samen met veranderingen in de religieuze betrekking waarin mensen in een bepaalde cultuur staan. Geschiedenis van de filosofie is dan ook niet de geschiedenis van het *denken* van mensen die op elkaars *denken* reageren. Wijsgeren – en ook kunstenaars – geven uitdrukking aan de historische situatie van een cultuur t.a.v. de verhouding tot de geestelijke wereld.

Cultuurtypen

De religieuze relatie in een cultuur manifesteert zich dus ook in de techniek. Ook techniek is ten diepste altijd mede uitdrukking van een cultureel en maatschappelijk ethos, een diepste levensovertuiging, en in die zin van religiositeit. Voor een nadere bezinning op die verhouding tussen religie, cultuur en techniek brengen we een ordening aan door vier typen van culturen te onderscheiden (De Graaff, 1972; Schoon en Jochemsen, 1997).

1. Antwoord-cultuur. De relatie tussen de geestelijke wereld en de mens wordt gezien als een dialoog. In dit cultuurtype zijn cultuurvormende activiteiten een direct antwoord op Gods roeping en aanspraak die erop gericht zijn de schepselen te betrekken op God, te heiligen. In de bijbel wordt deze cultuur geschets als het ideaaltype dat het Oude Israel in zijn beste momenten benaderde. In de geschiedenis van het Christendom blijft een afschaduwing van deze cultuur meer of minder zichtbaar.
2. Mythische of participatiecultuur. De natuur wordt beleefd als een zelfstandige grootheid met een goddelijk karakter, waarvan de mens afhankelijk is. De mens is erop gericht deze goddelijke machten te vereren en er zo veel mogelijk deel aan te hebben: de cultus is gericht op beleving van participatie in de sacrale natuur. Het gebruik van hulpmiddelen (techniek), die hier een ambachtelijk karakter hebben, is erop gericht deze participatie te ondersteunen om zo de zegen van de geestelijke wereld af te roepen met het oog op levensonderhoud (bijv. het ploegen om de aardeschoot te openen voor ‘bevruuchting’ vanuit de hemel). Die zegen is wel afhankelijk van het respecteren van een bepaalde goddelijke of kosmische orde (vgl. exkurs). De grote culturen van de wereldgeschiedenis en animistische culturen droegen of dragen dit karakter. In de huidige (post)moderne westerse cultuur zijn in de zgn. tegencultuur trekken van dit type aan te wijzen (denk aan deep ecology en de Gaia-filosofie). Maar zouden ook bijv. de massale stille tochten niet te zien zijn als een streven participatie met een groter zingevend geheel te ervaren?

Exkurs

Gedurende mijn verblijf in Paraguay sprak ik met een antropoloog die onderzoek had gedaan onder enkele indianenstammen. Hij vertelde dat een geestelijk leider van een stam hem had gezegd dat hem in de droom door de 'vorst van de vissen' werd meegedeeld waar vis gevangen kon worden. Maar wel met mate, anders zou die vorst dergelijke mededelingen niet meer doen.

3. Magische of bewerkingscultuur. In deze cultuur onderwerpt de mens zich niet aan de geestelijke machten maar probeert die in de magie ertoe te bewegen bepaalde gewenste doelen te realiseren. Met behulp van magische rituelen tracht de mens de numineuze machten te manipuleren om het leven veilig te stellen. Techniek is in deze cultuur een uitdrukking van dit magische streven naar beheersing.
De oude animistische jagers- en verzamelaarculturen maar ook de antieke landbouwculturen van Egypte en Babylon en van oude Midden- en Zuid-Amerika waren in eerste instantie veelal participatieculturen maar ontwikkelden zich tot magische culturen. Het principieel verschil is dat in laatstgenoemde de afhankelijkheid van de geestelijke wereld is omgeslagen naar een streven naar manipulatie daarvan. Magische culturen worden veelal decadent en gaan zich op een of andere manier bedienen van mensenoffers.
4. Objectiverende of technische cultuur. Deze cultuur onderscheidt zich van de magische door af te zien van een geestelijke werkelijkheid (secularisering) en door een verdergaand gebruik van de techniek als middel om de werkelijkheid te beheersen. Maar nog altijd als uiting van het 'religieuze' karakter van de cultuur. In deze (moderne) cultuur benadert de mens de wereld om zich heen als neutrale materie, als objecten die hem vrij ter beschikking staan om de eigen belangen veilig te stellen.

Europese cultuur

Deze modellen helpen ons om de religieuze achtergronden duiden van de veranderde visie op en plaats van techniek in de Europese cultuur zoals die nu pregnant tot uitdrukking komt in het streven naar enhancement.

De Europese cultuur is tot en met de Middeleeuwen in hoge mate bepaald door de klassieke Griekse en Romeinse culturen, door de voorchristelijke participatie- en magische culturen in Europa en door het Christendom. Dit heeft geleid tot een door het Christendom gestempelde participatiecultuur met meer of minder sterke dialogische en soms ook met magische trekken. In die cultuur (over)heerst de overtuiging dat de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid zich in oorsprong kenmerkt door een bepaalde ordening. Dit brengt mee dat het (technische) handelen van de mens afgestemd moet zijn op die gegeven orde. In de Joodse en Christelijke geloofsovertuiging is die orde niet een vooraf gegeven star voorschrift, maar vooral ook een bestemming die in het leven en in de geschiedenis gestalte moet krijgen. Daarbij vervult technische interventie een rol omdat de schepping zelf niet goddelijk is.

De grote omslag die in de westerse cultuur heeft plaatsgevonden en tot de moderne cultuur heeft geleid, kan geduid worden als een andere verhouding tot de geestelijke wereld. In de West-Europese cultuur zijn vanaf omstreeks het jaar 1000 het besef en de ervaring opgekomen van een verzwakking van de betrekking tussen God, de geestelijke wereld en de cultuur (De Graaff, zj.) Men ervoer de terugtrekking van de geestelijke wereld uit de cultuur. Het daarmee gepaard gaande verlies van ervaring van ordening en geborgenheid en van een grotere bestaansangst leidde (mede) tot de opkomst van de moderne wetenschap en techniek. Daarmee wilde men de risico's en onzekerheden van het bestaan trachten te beheersen. Aanvankelijk leidde dit tot een sterker dialogisch karakter van de cultuur. Door de ervaring van een minder sterk sacraal karakter van de wereld kwam men in een meer dialogische relatie tot de werkelijkheid waarin ruimte ontstond voor onderzoek. Maar allengs werd de dialoog steeds meer een verhoor waarin aan de natuur, gezien als geest-loze, orde-loze materie, desnoods 'met geweld' haar geheimen werden ontfutseld. Het vierde cultuurtype (zie boven) manifesteerde zich.

Er wordt een sterker accent gelegd op de menselijke rede die niet meer deel zou uitmaken van de natuur, maar de mens maakte tot heer der natuur (Le Goff, 1989). De wetmatigheden die de rede in de werkelijkheid ontdekt - of moeten we zeggen, op de werkelijkheid projecteert?- stellen de mens in staat in die werkelijkheid in te grijpen. De moderne techniek, gefundeerd in de moderne wetenschap, is daarvan de gestalte. Men verwachtte gaandeweg van wetenschap en techniek niet alleen het veiligstellen van het bestaan, maar vanaf de hoge middeleeuwen ook dat men daardoor de gevolgen van de zondeval te boven zou komen (Southern, 1970). Wetenschap en techniek krijgen een direct religieuze en utopische spits: men hoopt er een heilsstaat mee te verwezenlijken (Noble, 1998). Ook in het huidige wetenschappelijke en bio-ethische denken komen utopistische trekken voor (Von Engelhardt, 1992) die geduid kunnen worden als secularisering van de Joods-christelijke verwachting van de komst van Gods koninkrijk op aarde.

Omslag

De genoemde religieuze achtergrond van de moderne techniek ging gepaard met een omslag die we filosofisch kunnen beschrijven als een omslag in de verhouding tussen 'betekenis' en 'individueel bestaan'. *In plaats van het inzicht dat betekenis en bestemming voorafgaan aan het individuele bestaan, kwam de ervaring op dat het individuele menselijke bestaan voorafgaat aan de betekenis van de dingen en het leven.* Dit houdt nl. in dat de mens zelf en ieder individu weer opnieuw betekenis moet geven, niet alleen aan het eigen bestaan, maar aan heel de wereld waarin de mens leeft. De werkelijkheid bestaat uit op zich betekenisloze voorwerpen en (sociale) structuren in een 'toevallige' constellatie. Pas door het gebruik en het nut voor de mens krijgen die voorwerpen betekenis en geeft de mens betekenis aan zijn eigen leven. In dat gebruik spelen gegeven ordeningen geen rol. Des te meer het feitelijke lichamelijke bestaan 'gereconstrueerd' wordt, zoals bij enhancement vaak het geval lijkt te zijn, des te sterker is dan ook het risico dat aan gegeven ordeningen, zoals dat een kind opgroeit in een gezin met een vader en moeder, geen recht gedaan wordt.

Duidelijk zal zijn dat het transhumanistische denken als laatste stap in een lange historische ontwikkeling diepe religieuze wortels heeft, ook al beschouwen haar vertegenwoordigers zich veelal als seculiere humanisten.

Wederzijde beïnvloeding

In het bovenstaande is de ontwikkeling als een lijn geschetst die ik inderdaad als een dominante lijn zie. Maar de geschiedenis is nooit een lineaire ontwikkeling. Een andere religieuze oriëntatie leidde tot een andere werkelijkheids- en techniekopvatting. Maar omgekeerd hebben de technische ontwikkelingen ook hun weerslag gehad op de religie, op het verstaan van God als de Schepper en van Gods voorzienigheid. Naarmate de moderne wetenschap en techniek opkwamen, namen het geloof en de ervaring van Gods leiding en voorzienigheid globaal gesproken af. Overigens behoeven geloof in Gods voorzienigheid en menselijke kennis en beheersing niet als tegenstelling gezien te worden. Men kan de wetenschappelijke inzichten ook zien als beschrijvingen van de wetmatigheden die God in de schepping gelegd heeft en waarmee Hij de wereld onderhoudt en regeert. Gods voorzienigheid wordt dan heel nauw betrokken op menselijke verantwoordelijkheid: onze wetenschappelijk-technische mogelijkheden dienen gestalte te geven aan onze (goddelijke) opdracht tot zorg voor de wereld. Tegelijkertijd valt niet te ontkennen dat dezelfde wetenschappelijk-technische ontwikkelingen ook hebben geleid tot het verdwijnen van vele soorten van organismen en het bestaan van (een groot deel van) de mensheid zelf bedreigen door verwoesting van de natuurlijke omgeving door massavernietigingswapens en door klimaatveranderingen. Blijkbaar zijn er ordeningen die we moeten respecteren. Dit geldt niet in de laatste plaats ook onze omgang met het menselijke lichamelijke bestaan zelf zoals bij enhancement.

Die gesignaleerde dubbelheid in de moderne technologie mis ik in de bijdragen van Borgman en ook van Verbeek. Borgman stelt dat technologie beter gezien kan worden als een uitdrukking van een zorgzame betrokkenheid op de wereld, als een teken van heil, dan als een greep naar de macht. Dat is mij te ongekwalficeerd. Dat eerste is de roeping van de technologie en daarvan bestaan mooie voorbeelden (vgl. Jochimsen en Glas, 1997). Maar vaak doet de mens met de techniek wel degelijk een greep naar de macht die levenverstorend is. Het verschil tussen die twee ligt ten diepste in een onderscheiden religieuze oriëntatie van waaruit de techniek en de wereld verstaan worden. Religie creëert en kleurt niet alleen relaties maar normeert die ook. Deze gedachte tracht ik hieruit te werken.

Enhancement

Wat betekent deze beschouwing voor een visie op enhancement door middel van techniek? Hierbij gaat het nog niet om een ethische beoordeling. Voorafgaand aan een ethische beoordeling van concrete gevallen gaat een normatieve beoordeling van deze benadering van de werkelijkheid en van de mens.

Het menselijke lichamelijke functioneren is gebaseerd op een uiterst complex web van biochemische en biofysische wisselwerkingen. Dit brengt mee dat het menselijk leven is gebonden aan bepaalde grenzen (we zien licht van bepaalde golflengten, we horen geluid van bepaalde frequenties, hebben bepaald voedsel nodig etc.). Ook in het psychische leven gelden evenwichten, ordeningen en grenzen, bijvoorbeeld balans tussen hechting en loslaten in de ouder-kind verhouding, balans en samenhang tussen zelfrespect en respect voor anderen. Dergelijke structuren en grenzen zijn niet volslagen willekeurig, contingent. Ze weerspiegelen een gegeven ordening van de werkelijkheid die menselijk leven mogelijk maakt en beschermt (zie boven). Voor de beoordeling van enhancement-interventies betekent dit in de eerste plaats op zijn minst een houding van grote voorzichtigheid, prudentie. Wij weten niet wat er gebeurt als wij bepaalde grenzen fundamenteel overschrijden in de zin van het aanbrengen van 'trans-humane' eigenschappen. Maar het gevaar dreigt dat allerlei precaire evenwichten verstoord worden en de integriteit van de menselijke persoon, die immers niet los bestaat van zijn lichamelijke, geweld wordt aangedaan.

Maar er is een nog dieperliggend bezwaar tegen enhancement aan te voeren. De mens is een wezen dat zich tot zichzelf verhoudt. De wijze waarop wij met het eigen lichamelijke bestaan omgaan, dat onderhouden, stileren, bij aandoeningen trachten te herstellen, maakt dat duidelijk, al gaat het om meer dan dat. De mens kent een ik-zelf verhouding. Daarbij is het 'zelf' de mens zoals die op een bepaald moment leeft met alle eigenschappen en ervaringen; het 'ik' is niet een bepaald onderdeel van dat zelf, maar diezelfde mens onder het gezichtspunt van het punt van actie van waaruit dat 'zelf' leeft en handelt. Deze ik-zelf verhouding kan gezien worden als de drager van de identiteit van die individuele mens. In die verhouding liggen zowel de structurele kenmerken van het menselijke bestaan besloten (de bovengenoemde evenwichten en ordeningen) zoals die zich in deze unieke mens manifesteren (dit is het 'zelf'), als ook de wijze waarop die mens daar mee omgaat (vgl. Glas, 2006).

Een van de taken in het volwassen worden, is dat het 'ik' zichzelf 'op zich neemt', zoals men een taak op zich neemt. Anders gezegd, groeien naar volwassenheid heeft te maken met de vorming van een geïntegreerde persoonlijkheid waarin men zich van eigen gaven en grenzen bewust is en die als uitgangspositie aanvaardt; waarin men verantwoordelijkheid op zich neemt voor het eigen leven en voor de verbanden waarin men leeft (Guardini, 1957, 1963). De vorming van een (redelijk) stabiele (psychologische) identiteit, is onderdeel van dat proces. Een dergelijke identiteit impliceert continuïteit en coherentie voor de persoon in zijn eenheid en heelheid. Continuïteit houdt in dat veranderingen kunnen worden gezien als

bestanddeel van een zinvol gestructureerde levenssamenhang. Coherentie verwijst naar het afgestemd zijn op een levensbeschouwelijk en moreel waardesysteem, waaraan een persoon zich oriënteert en een besef van eigenwaarde ontleent (Baumann, 2003). We zien aldus dat een gunstige ontwikkeling en opbloei van het leven nauw respect vereist voor de identiteit van die persoon en daarmee voor de verhouding van de mens tot zichzelf, d.w.z. voor de 'ik-zelf' verhouding. *Veranderingen in menselijke capaciteiten dienen die ik-zelf verhouding te respecteren; dit wil zeggen dat ze geïntegreerd moeten kunnen worden in de ontwikkeling van de persoon op een wijze waarbij die persoon zichzelf voor zijn rekening kan blijven nemen.* Anders gezegd, interventies gericht op veranderingen van eigenschappen dienen de 'agency' van die persoon te respecteren ten einde de gewenste continuïteit van de identiteit te waarborgen (vgl. Korsgaard, 1989).³ Dat is meer dan dat de persoon toestemming geeft. Het gaat erom dat die ik-zelf verhouding blijft functioneren. En indien de eenheid van het volle menselijke bestaan niet gewaardeerd, maar het lichaam tot voorbij kenmerken van de menselijke soort gemanipuleerd wordt, moet worden verwacht dat een vervreemding ontstaat tussen het 'ik' als integratiepunt van dat volle menselijke bestaan en het 'zelf', en daardoor de identiteit wordt verstoord.

De bovengenoemde (cursief gedrukte) norm zou ik willen voorstellen als een algemeen criterium dat de grens markeert tussen therapie en ethisch ongerechtvaardigde verbetering (enhancement) van de mens. Dit ethische criterium is gebaseerd op een religieus geïnspireerde visie op mens en techniek waarin de opbloei van het menselijke bestaan vereist dat (technische) interventies bepaalde normatieve ordeningen respecteren.

Met dit basisprincipe zou ik vervolgens de ethische discussie over concrete voorstellen willen aangaan (vgl. Heusinkveld en Jochemsen, 2006).

³ Agency wil zeggen dat de persoon zelf de initiator en het subject blijft van het eigen bestaan.

Literatuur

- Baumann, K (2003). Persönliche Erfüllung im Dienen?, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik*, vol 49 (1), p. 32.
- Bürki, H (1975). *The Gospel and human culture*. In IFES-General Committee Papers IFES. Londen.
- Clouser, R (1995). *The myth of religious neutrality*. Notre Dame University Press, Notre Dame. p.23
- Engelhardt, D von (1992). Der Schmerz zwischen Biologie und Kultur. In: *Schmerz - Stachel des Lebens*. 11 Goldegger Dialoge. Kulturverein Schloss Goldberg 1992:55-70.
- Glas, G (2006). Persons and their lives: Reformational philosophy on man, ethics and beyond. *Philosophia Reformata*, jg. 71, pp. 31-57.
- Graaff, F de (1969). *Als goden sterven*. Lemniscaat, Rotterdam.
- Graaff, F de (zj.). *Anno Domini 1000, anno Domini 2000*. Kok, Kampen.
- Guardini, R (1957). *Tijdperken des levens. Hun ethische en pedagogische betekenis*. Lannoo, Tiel/Den Haag. p.53;
- Guardini, R (1963). *Vrijheid, genade, lot*. P. Brand, Hilversum. p. 47.
- Heusinkveld, BJ, H Jochemsen (2006). Homo Excelsior! Normatieve grenzen bij de maakbaarheid van het menselijke lichaam. *Tijdschr. voor gezondheidszorg en ethiek*, jg. 16, nr.1. p.2-6.
- Jochemsen, H, G Glas (1997). *Verantwoord medisch handelen*. Buijten en Schipperheijn, Amsterdam. p. 40-57.
- Korsgaard, CM (1989). Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit. *Philosophy and public affairs*, vol.18 (2), pp.101-132.
- Kühn, H (1959). *De opgang der mensheid*. Prisma, Utrecht. p. 177
- Le Goff, J (1989). *De intellectuelen in de Middeleeuwen*. Wereldbibliotheek, Amsterdam.
- Noble, D (1998). *The religion of technology. The divinity of man and the spirit of invention*. New York, A.A. Knopf.
- Schoon, B, H Jochemsen (1997). *Een ingrijpend gebeuren. Het religieus-culturele karakter van techniek door de geschiedenis heen*. Rapport van het Instituut voor CultuurEthiek, nr. 1, Amersfoort. p.5, 6
- Southern, RW (1970). *Medieval humanism and other studies*. Basil Blackwell Oxford. p.29-60.
- World Transhumanist Association. The transhumanist declaration, art 1. <http://transhumanism.org/index.php/WTa/declaration/>