

Grenzen aan de Verantwoordelijkheid

**Een onderzoek naar de grenzen van de menselijke verantwoordelijkheid inzake de
milieuproblematiek aan de hand van Levinas en Jonas**

door

Silvester van Rijckevorsel

**Faculteit Geesteswetenschappen
Departement Filosofie
Universiteit van Tilburg**

Juni 2008

Voorwoord

Eindelijk. Dat is het allereerste dat me te binnenschiet bij het schrijven van dit voorwoord, zo nodig voorafgegaan door een luid "hèhè". "Eindelijk" dacht ik ook toen me een paar maanden geleden een idee voor een onderwerp te binnen schoot. Dat het een milieu-ethisch onderwerp moest zijn, dat stond al lang vast. Hoe ik dat in moest vullen, daarvan had ik geen idee. Het daadwerkelijk invullen, het vinden van een onderwerp, voelde vreemdgenoeg als het oprapen van iets dat door mijn vingers was geglipt, maar nog steeds voor mijn voeten lag. Emmanuel Levinas en Hans Jonas, twee filosofen die ik met veel plezier tijdens mijn studie heb gelezen, spreken allebei over verantwoordelijkheid. De laatste zelfs expliciet in verband met de milieuproblematiek. Aldus werd verantwoordelijkheid het onderwerp.

Met de milieuproblematiek, met het bedreigen van het niet-menselijk leven op aarde door milieuvervuiling, ontbossing en het uitsterven van dier- en plantensoorten, komt er een geheel nieuwe zaak in het licht van verantwoordelijkheid te staan. In de geschiedenis van de mensheid was de natuur altijd een vreemde vijandige kracht die getrotseerd moest worden. Met de moderne wetenschap werd het mogelijk haar te temmen. Nu, hedentendage, toont zij zich in haar zwakte. Met het stellen dat de natuur nu in het licht van verantwoordelijkheid verschijnt is nog niet gezegd dat ze een object van verantwoordelijkheid is. Daarmee is nog niet gezegd dat de mens verantwoordelijkheid over haar moet dragen. Wel verschijnt ze als mogelijk object daarvan. Er zijn diersoorten die uitsterven, er is ontbossing en daardoor bodemerosie en het inkrimpen van natuurlijke leefgebieden, er is nog veel meer dan dat en de mens kan daar wat aan doen. Maar met dat meer van dat mogelijke object rijst ook de vraag op tot hoeveel verantwoordelijkheid we daadwerkelijk in staat zijn.

In een voorwoord bedankt men normaal gesproken de mensen die de afstuderende hebben geholpen in het realiseren van het afstudeerwerk. Welnu, uiteraard wil ik mijn scriptiebegeleider bedanken, dr. Herman van Erp. Ik had graag meer tijd gehad om meer van expertise gebruik te kunnen maken. Vooral in het beter begrijpen van een filosoof als

Levinas heeft hij een grote rol gespeeld. Daarnaast kan ik vrijwel iedereen bedanken die mij heeft gemotiveerd om het eindelijk eens een keer af te maken. Niet vanwege die motivatie, maar vanwege het simpele feit dat ze het beste met me voor hadden. Want koppig als ik ben bedank ik vooral mezelf. Het is geen trots wat hier de kop opsteekt, het moment van trots is allang voorbij gevaren. Het is simpele, bescheiden dankbaarheid naar mezelf, dat ik eindelijk, na al die jaren, toch mijn schouders eronder heb kunnen zetten.

Silvester

Breda, 29 mei 2008

Inhoudsopgave

Inleiding		3
Hoofdstuk 1	Levinas en de Ethische Relatie	7
1.1	De filosofie van Emmanuel Levinas	8
1.1.a.	Het Zelf	9
1.1.b.	De Ander	11
1.1.c.	De ethische relatie als taal	13
1.1.d.	De Ander als derde	16
1.2.	Het dier en het animale leven	17
1.3.	Het moment van het geraakt worden door het Gelaat	19
1.4.	Antropocentrisme en -morfisme	22
Hoofdstuk 2	Hans Jonas en Verantwoordelijkheid	26
2.1.	Jonas over de milieuproblematiek	26
2.2.	Een nieuwe ethiek	28
2.3.	Metafysische onderbouwing	29
2.4.	Wat is verantwoordelijkheid?	31
2.5.	De rol van emotie	33
2.6.	Archetypische vormen van verantwoordelijkheid	34
2.6.a.	Totaliteit	36
2.6.b.	Continuïteit en toekomstigheid	36
2.7.	Collectieve verantwoordelijkheid	37
Hoofdstuk 3	Schaalvergroting van Verantwoordelijkheid	41
3.1.	Wanneer geldt verantwoordelijkheid?	41
3.2.	Verantwoordelijkheid voor wie of wat?	42
3.3.a.	Een eerste analogie	43
3.3.b.	Levinas + Jonas = ?	45

	3.4.a.	Een tweede analogie	46
	3.4.b.	De mogelijkheid van collectieve verantwoordelijkheid	47
	3.5.a.	Shallow en Deep Ecology	48
	3.5.b.	De Franciscaanse milieuspiritualiteit	51
Hoofdstuk	4	Voorbij de Grenzen	56
	4.1.	De werkelijkheid van de stad	56
	4.2.	Te veel verantwoordelijkheid	57
	4.3.	Grenzen aan de verantwoordelijkheid	61
Samenvatting			64
Literatuurlijst			66

Inleiding

Het milieu is hot en daarmee doel ik niet op het broeikas-effect als zodanig, maar op het feit dat de politiek zich massaal stort op het vinden van oplossingen voor de milieuproblematiek en het bedrijfsleven maar wat graag wappert met de vlag van duurzaam ondernemen. Ook de burgers worden van alle kanten bestookt met milieuvriendelijke ingrepen en vragen over hoe "groen" men nu daadwerkelijk is. Maar of de politici het nu om de kiezers doen, het bedrijfsleven om de *people, planet of profit*¹, en de burgers om hun gemoedsrust, hoe groen zijn we nu eigenlijk? Zijn we echt begaan met het lot van de natuur? Soms lijkt het er wel op.

*“Live Earth zal het wereldwijde bereik van muziek gebruiken om massaal mensen te enthousiasmeren voor de strijd tegen de klimaatcrisis.”*²

Dat staat als ondertitel te lezen op de officiële website van Live Earth, de vierentwintig uur durende serie concerten die verspreid over zeven continenten op zeven juli tweeduizendenzeven plaatsvonden. De concerten werden gehouden in New York, London, Sydney, Rio de Janeiro, Johannesburg, Tokyo, Shanghai en Hamburg. Het werd het grootste wereldwijde festival allertijden met een publiek dat werd geschat op meer dan tweemiljard mensen. De initiatiefnemers en organisatoren achter dit wereldwijde evenement waren producent Kevin Wall en voormalig vice-president van de Verenigde Staten Al Gore. Beiden geen vreemde eenden in de bijt als het erom gaat het publiek bewust te maken van problemen in de wereld. Kevin Wall produceerde al eerder grote concerten voor een goed doel (Live 8, Live AID) en in 2006 bracht Al Gore een boek en een film met de welluidende titel "*An Inconvenient Truth*", dat handelt over de mogelijke gevolgen van het steeds serieuzer wordende broeikas-effect. Maar als er nu met deze serie concerten daadwerkelijk een zo'n groot publiek werd bereikt, en er bij al die mensen een mate van *awareness*, van bewustwording van de zwaarte van de problematiek werd gekweekt (wat precies de inzet was), dan hoeft het misschien dus niet zo lang meer te

¹ Een bekende kreet als het gaat om duurzame ondernemen binnen het bedrijfsleven.

² “Live Earth will use the global reach of music to engage people on a mass scale to combat our climate crisis.”

duren totdat er werkelijk een grootschalige strijd plaats gaat vinden tegen de klimaatveranderingen.

Maar was die strijd dan niet al lang aan de gang? De United Nations Conference on the Human Environment (UNCHE), het United Nations Environment Programme (UNEP), De Club van Rome, de World Commission on Environment and Development, de commissie Brundtland, Our Common Future, de United Nations Conference on Environment and Development (UNCED), de verklaringen van Stockholm en Rio, het Kyoto Protocol, al sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw wordt er op internationaal niveau nagedacht over en gestreden tegen de klimaatcrisis en andere onderdelen van de milieuproblematiek. Dan mag je er toch van uitgaan dat een zekere mate van *awareness* al aanwezig is. Of ligt het gecompliceerder dan dat? Hoeveel *awareness* heb je nodig om gemotiveerd te raken en tot handelen over te gaan? Enige kritische reacties op Live Earth waren dan ook dat het een duidelijk einddoel miste³. Er werden geen concrete afspraken met de politiek of het bedrijfsleven gemaakt. En in feite is iedereen allang op hoogte van het broeikaseffect. Natuurlijk zijn er nog altijd vanuit de wetenschappelijke hoek sceptische geluiden te horen over de zekerheid van het broeikaseffect en met name over de invloed van de mens daarop en of men er überhaupt iets aan kan doen, maar meer en meer wordt er toch vanuit gegaan dat het bestaat en dat we er iets aan kunnen doen. Nu gebeurt er alleen te weinig of zijn het druppels op een gloeiende plaat. Een beschuldiging die vooral het Kyoto-protocol ten deel valt. Echte concrete oplossingen vergen meer radicale veranderingen.

Over het algemeen worden die radicale veranderingen die men nodig acht om de milieuproblematiek op te lossen op twee verschillende manieren ingevuld. Aan de ene kant verwacht men een wetenschappelijke oplossing in de vorm van schonere vormen van energie, bijvoorbeeld zonne-energie. Aan de andere kant ziet men de oplossing in een verandering in het denken over de plaats van de mens op de wereld en de verhouding tussen mens en natuur. De mens moet zogenaamd een andere grondhouding aannemen

³ Bob Geldof, de oprichter van Band - en Live Aid, in een interview met de Volkskrant.

ten opzicht van de natuur⁴. Dit denken over de oplossingen en de aard van de milieuproblematiek speelt nog een andere de tweedeling een belangrijke rol, namelijk die van antropocentrisme en ecocentrisme. Een antropocentrische visie houdt in dat alleen de mens eigenwaarde heeft, al het niet menselijke slechts instrumentele waarde. Het ontvangt zijn waarde dus door wat het voor mensheid kan betekenen. In een ecocentrische visie gaat men er juist vanuit dat ook het niet-menselijke een eigen intrinsieke waarde heeft. Nog voor het zoeken naar oplossingen en het onderzoek naar de aard van de milieuproblematiek ligt echter het besef ervan, dat het bestaat en dat er iets aan gedaan moet worden, de hierboven genoemde *awareness*. Dit betekent ook beseffen dat er iets op het spel staat, wordt bedreigd, en dat men de verantwoordelijkheid op zich moet nemen om daar iets aan te doen (ten minste, als men er al iets aan wil doen). Maar wat staat er precies op het spel? Is het de biodiversiteit van de natuur? De mensheid? De hele aarde? En hoeveel verantwoordelijkheid kan een mens dragen?

Juist het gegeven dat het oplossen van de milieucrisis niet vanzelf gaat, dat concrete oplossingen achterblijven bij het weten dat we in een milieucrisis verkeren, werpt al vragen naar het concept verantwoordelijkheid. Want wat houdt het concept verantwoordelijkheid precies in?

Je bent allereerst verantwoordelijk voor je daden. Men mag worden aangesproken op hetgeen men heeft gedaan. Voor iets wat je niet hebt gedaan kun je niet verantwoordelijk worden gehouden. In het geval van de milieuproblematiek is de mens dus daarvoor verantwoordelijk, daarvoor als schuldige aan te wijzen. Maar deze vorm van verantwoordelijkheid, die we, zoals we nog zullen zien, met Hans Jonas formele verantwoordelijkheid noemen, hebben we hier niet op het oog. Het gaat juist om, om wederom met Hans Jonas te spreken, substantieve verantwoordelijkheid, de verantwoordelijkheid die men op zich neemt om voor een ander of iets anders, een zaak, zorg te dragen en borg te staan. Het gaat om de handelingen die men in de toekomst gaat plegen ten gunste van die ander of dat andere. Er is iets dat bedreigd wordt of hulpbehoevend is en waarvoor men verantwoordelijkheid moet dragen.

⁴ Iets wat vooral door de Deep Ecology van de Noorse filosoof Arne Naess werd voorgesteld, maar ook onder andere door de Nederlandse milieufilosoof Wim Zweers.

Dat laatst genoemde vormt het uitgangspunt van de zojuist genoemde Joods-Duits-Amerikaanse filosoof Hans Jonas. Er wordt iets bedreigd, namelijk de mens, de natuur en de aarde, de gehele biosfeer dus, en dat gegeven roept de mens al op tot verantwoordelijkheid. We zullen in hoofdstuk 2 zien waarom en hoe Jonas ziet dat het concept verantwoordelijkheid daarin een rol speelt. Daarvoor, in hoofdstuk 1, komt de Joods-Franse filosoof Emmanuel Levinas aan bod. Bij Levinas heeft het Zelf, een subject, directe verantwoordelijkheid voor de Ander, zijn naaste. In het geval van de milieuproblematiek en de vraag naar de grenzen aan de verantwoordelijkheid die in deze scriptie centraal staat, werpt dat al snel de vraag op of de Levinasiaanse verantwoordelijkheid ook toepasbaar is op de noodlijdende natuur. Of dat wij daar misschien op bepaalde grenzen stuiten, die een dergelijke toepasbaarheid onmogelijk maken. In hoofdstuk 3 zullen de ideeën over verantwoordelijkheid van beide filosofen worden gecontrasteerd met twee voorbeelden van een andere visie op verantwoordelijkheid. De filosofie van zowel Levinas als Jonas vallen te kenmerken als antropocentrische filosofieën. De mens staat er in centraal en dat vertaalt zich naar hun idee van verantwoordelijkheid. De twee contrasterende voorbeelden zijn die van de Deep Ecology en de Franciscaanse milieuspiritualiteit. Hun visie op de verhouding mens en natuur is juist ecocentrisch te noemen. De natuur heeft een eigen intrinsieke waarde, waarde op zichzelf, los van de waarde die de mensheid eraan toekent. Tot slot zal ik in hoofdstuk 4 besluiten met wat me mijns inziens kunnen concluderen uit de bespreking van het concept verantwoordelijkheid aan de hand van de behandelde filosofen en het ecocentrische tegenwicht.

Hoofdstuk 1: Levinas en de Ethische Relatie

Een groot deel van een filosofische scriptie over verantwoordelijkheid met betrekking tot de milieuproblematiek aan de Joods-Franse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995) wijden is niet vanzelfsprekend. Levinas heeft namelijk zelf over dit onderwerp vrijwel niets geschreven. Zijn filosofie valt eerder te beschrijven als antropocentrisch⁵. De ethische relatie tussen het Zelf en de Ander, een belangrijk onderwerp binnen zijn filosofie waarop we in deze tekst nog uitgebreid zullen ingaan, is namelijk een intermenselijke relatie. Het gelaat waar het morele appèl vanuit komt is een menselijke gelaat. En in de korte tekst *Heidegger, Gagarin en wij*⁶ lezen we duidelijk dat de mens de natuur meester moet blijven:

"...Voedsel, Drank en Onderdak, drie dingen waar de mens niet buiten kan en die de ene mens aan de andere aanbiedt. Daar is de aarde voor. De mens is haar meester om de mens te dienen."

De natuur beschermen tegen overexploitatie is vooral omwille van de mens, aangezien de mens de natuur nodig heeft en meester kan zijn over haar. Antropocentrisme bij uitstek. Waarom dan toch over Levinas schrijven en vragen naar de toepasbaarheid van zijn filosofie met betrekking tot de milieuproblematiek? De milieuproblematiek is het resultaat van menselijk handelen. Ethiek is dat deel van de filosofie dat vragen stelt naar het juiste handelen. Bij Levinas wordt juist de ethiek voorop gesteld. De ethiek gaat vooraf aan de ontologie, maakt deze zelfs pas mogelijk. Ethiek heeft bij Levinas echter een andere lading dan men normaal gesproken zou verwachten. Ethiek is de relatie tussen het Zelf en de Ander, de ethische relatie. De ethiek boven de ontologie stellen wil in het geval van Levinas zeggen: het morele appèl dat verschijnt in het Gelaat van de Ander tot verantwoordelijkheid herkennen en erkennen nog voordat deze wetenschappelijk onderbouwd is. Het moreel appèl in het Gelaat van de Ander roept op tot verantwoordelijkheid voorafgaand aan elke vorm van engagement. Men neemt deze

⁵ J. Keij, *De Filosofie van Emmanuel Levinas*, blz. 547.

⁶ *Het Menselijke Gelaat*, blz. 65-68.

verantwoordelijkheid dus niet actief op zich, het is niet intentioneel, maar men is het al direct in de confrontatie met de Ander. Het is uiterste passiviteit. Passiviteit zonder aanvaarding⁷.

Als we nu de Ander van zijn louter menselijke inhoud ontdoen en daarvoor in de plaats ook het niet-menselijke als de Ander gaan zien, verandert dat in verantwoordelijkheid voor het dier of de plant. Maar is het wel mogelijk om ook met het niet-menselijke de ethische relatie aan te gaan? Is het mogelijk om het a priori morele appèl te zien in de snuit van het dier of zelfs de kruin van de boom? Stuiten wij daarin niet veel eerder op antropocentrische grenzen? En als die grenzen zich zo duidelijk aftekenen, wat voor consequenties heeft dat dan? Welnu, dat op zich maakt de milieuproblematiek nog niet tot een uitzichtloze situatie. Wel zal er dan rekening gehouden moeten worden met een menselijk tekort wat betreft het dragen van verantwoordelijkheid voor niet-menselijk leven. Voordat we het punt hebben bereikt waarop we dergelijke conclusies kunnen trekken, zullen we eerst moeten onderzoeken in hoeverre Levinas' filosofie toepasbaar is op de relatie tussen mens en dier. Ik zal daarbij vooral putten uit zijn meest bekende werk namelijk *Totalité et Infini* (1961), in het Nederlands vertaald als *De Totaliteit en het Oneindige*, aangevuld met het latere *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974), in het Nederlands vertaald als *Anders dan Zijn of het Wezen Voorbij*.

1. De Filosofie van Emmanuel Levinas

Levinas' filosofie valt te omschrijven als een kritiek op de fenomenologie van zijn leermeester Edmund Husserl. De kritiek reikt echter ook nog verder. In feite is de kritiek gericht op de gehele geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. De westerse wijsbegeerte is altijd een ontologie geweest. Een denken waarin het subject, het cogito, de werkelijkheid en alles daarin, het zijn, als object kan beschouwen en onder kan brengen in een systeem. Dit subject-objectdenken of totaliteitsdenken, zo genoemd omdat alles totaal kenbaar wordt geacht, gaat voorbij aan het andere, aan dat wat niet valt te totaliseren. Levinas vergelijkt het totaliteitsdenken met een oorlog, oorlog waarin het andere als andere ten onder gaat en gereduceerd wordt tot hetzelfde.

⁷ Anders dan Zijn, 61. Anders dan Zijn zal in het vervolg worden afgekort met AdZ.

*“Het gezicht van het zijn dat zich laat zien in de oorlog, vindt zijn bepaling in het totaliteitsbegrip dat de westerse filosofie beheerst.”*⁸

In feite deelde Levinas die kritiek op de gehele geschiedenis van de westerse wijsbegeerte met Husserl, alleen probeert Husserl volgens hem een te rationalistische oplossing te vinden. Husserl breidt het cartesische *cogito* uit naar een *cogito* dat altijd aan iets denkt, een *cogito aliquid*. Het bewustzijn is volgens hem intentioneel, altijd al op iets gericht. Juist dat punt is wat volgens Levinas te weinig ruimte biedt voor het andere als andere, omdat Husserl nog te veel uitgaat van een noësis-noëmatastructuur, een kenner en een gekende, een subject-objectstructuur. Maar wat is dat toch, dat andere als andere? Ruimte voor het niet totaliseerbare? Is het dan wel überhaupt kenbaar? Wat verstaat Levinas nu onder dat andere als andere?

Totalité et infini kan men opvatten als het werk waarin Levinas al zijn filosofische thema's introduceert. In zijn latere werken gaat hij preciezer op deze thema's in. We zullen vooral aan de hand van *Totalité et infini* een korte samenvatting geven van Levinas' filosofie om vervolgens te onderzoeken in hoeverre Levinas' filosofie toegepast kan worden op de milieuproblematiek.

a. Het Zelf

Le Même, het Zelf, la Séparation, de Scheiding, psychisme, egoïsme, atheïsme, archè, dit zijn enkele termen waarmee Levinas het Ik aanduidt. Dit Ik leeft in een persoonlijke tijd. Levinas bedoelt hiermee dat zodra het Ik ontstaat, geboren wordt, er een interval aanvangt binnen de historische tijd, de geschiedenis. Het lineaire verloop van de historische tijd wordt onderbroken doordat er een Ik, een Zelf, een archè zich scheidt. Daarom noemt Levinas dit gebeuren dan ook een Scheiding. Zolang het Ik leeft blijft dat Ik gescheiden van de historische tijd, blijft de Scheiding in stand. De historische tijd wordt door Levinas opgevat als het *il y a*, het *er is*, maar ook met *anarchie*. Het *il y a* moet men opvatten als de totaliteit, het Zijn. Men zou nu kunnen zeggen dat het Ik weer

⁸ De Totaliteit en het Oneindige, blz. X. In het vervolg wordt De Totaliteit en het Oneindige afgekort met TI.

wordt opgenomen in de totaliteit, in het *il y a*, als het sterft. De persoonlijke tijd wordt als geschiedenis ingepast in de historische tijd. Met de dood verdwijnt het verzet van het Ik om getotaliseerd te worden. Het verzet tegen de totalisering noemt Levinas de dimensie van interioriteit. Deze interioriteit is het innerlijke leven. We zullen hieronder zien dat de Scheiding nodig is voor de relatie met de Ander, de metafysische relatie. Alvorens tot die relatie met de Ander over te gaan valt er nog het een en ander te zeggen over het Zelf.

In eerste instantie heeft het Zelf genoeg aan zichzelf. Het geniet. Genieten is de eerste vorm van de Scheiding. Het Zelf is hierin een egoïstische spontaniteit. Het bekommert zich slechts om zichzelf. Al genietend voelt het Zelf zich thuis in de wereld. Deze plaats in de wereld waarin het Zelf geniet noemt Levinas het elementale. Maar is er dan geen enkele weerstand te bespeuren in dit elementale? Jazeker. Uiteindelijk wordt het Zelf geconfronteerd met de kwetsbaarheid van het Genieten in het elementale. Het *il y a*, de totaliteit, bedreigt de continuïteit van het Genieten en men realiseert zich dat dit Genieten niet eindeloos door kan gaan. Het *il y a* is dus niet slechts de historische tijd waarin het Zelf na zijn dood wordt opgenomen. Het is het onbepaalde zijn, de totaliteit. Door arbeid echter wordt de continuïteit van het genieten weer veilig gesteld en de dreiging van het *il y a* te niet gedaan. Dit veilig stellen geschiedt doordat men binnen het elementale al werkend een huis creëert. Het uiteindelijke baden in het elementale geschiedt vanuit dit huis, deze woonplaats, deze plek waar het Ik zich thuis voelt, waarin het Ik een *ik kan* wordt. Het huis is als het ware de veilige haven van waaruit het elementale wordt verkend en toegeëigend.

Het genieten gaat nu over in een *leven van...* Dit *leven van...* moet men volgens Levinas niet opvatten als het gebruiken van allerlei zaken als middel om te overleven, zoals voedsel als middel zou kunnen dienen om energie op te doen. Alhoewel dit vanuit biologisch oogpunt wel het geval is, bedoelt Levinas meer dan dat. Voeden, wonen, werken, dat is het leven zelf. Daarnaast is het genieten ook geen intentionele act. Want dat zou betekenen dat het een "act van het denken" zou zijn. In het genieten *als leven van...* zijn de dingen noch gebruiksvoorwerp, noch inhouden van een intentioneel bewustzijn. Levinas verzet zich hiermee tegen de ideeën van zijn leermeester Husserl (wederom) en Heidegger. Daar tegenover stelt hij dat de arbeid die het leven verzekert,

veilig stelt, juist de invulling zelf van het leven is. Juist daarom gebruikt hij de term Genieting. Er is wel sprake van bewustzijn, maar dit bewustzijn is geen reflectie⁹. Het is een naïef ondergedompeld zijn in het elementale. Het is geluk. Ondanks dat het Ik een plaats moet veroveren in de wereld, een thuis, en dat het afhankelijk is van die plaats, is het vrij. Beter gezegd, juist omdat het die plaats kan veroveren is het Ik vrij. Dankzij de afhankelijkheid is het Ik onafhankelijk. Het vrij zijn is alleen niet gefundeerd. Het is willekeur, egoïsme.

b. De Ander

De Ander speelt in het werk van Levinas een belangrijke rol. Niet alleen wordt het Zelf uit het genieten van het elementale gewekt door de weerstand van het *il y a*, ook de confrontatie met de Ander zorgt daarvoor. De Ander toont zich in het Gelaat. De Ander overstijgt daarin het Zelf. De Ander is exterioriteit, exterieur aan het Zelf, compleet anders dan het Zelf. Door deze complete andersheid is de Ander niet door het Zelf te totaliseren zonder dat hem daarin geweld aangedaan wordt. De Ander totaliseren zou namelijk betekenen dat de Ander wordt gereduceerd tot het Zelf, dat zijn andersheid teniet wordt gedaan, dat hij simpelweg een object wordt tussen andere objecten. De Ander is volgens Levinas zelfs zo compleet anders dat hij de relatie tussen het Zelf en de Ander een metafysische relatie noemt. In deze metafysische relatie blijven de termen Zelf en de Ander van elkaar gescheiden. Ze worden niet weer opgenomen in een systeem, maar blijven op zichzelf staan. De Ander komt uit de hoogte. Het Zelf kijkt tegen hem op. De tegenstelling tussen het Zelf en de Ander is niet relatief, maar absoluut. Het Zelf heeft zichzelf als inhoud, de Ander zijn andersheid, of zoals Levinas zegt, het Zelf heeft zijn identiteit als inhoud, de Ander zijn alteriteit.

Zoals hierboven al eerder vermeld wekt de Ander het Zelf uit zijn genieten. De ontmoeting van de Ander is bij Levinas veelbetekenend en levert sowieso een gespannen situatie op. In eerste instantie spreekt Levinas over een Verlangen dat bij het Zelf opgewekt wordt door de Ander. Dit is geen verlangen dat gestild kan worden op de manier waarop dat bijvoorbeeld bij honger het geval is. Het is geen verlangen dat wordt

⁹ TI, blz. 84.

opgeroepen door een gebrek, maar juist door de Ander. De Ander als de idee van het oneindige. Als datgene dat voortdurend de idee daarvan overstijgt. Veelvuldig haalt Levinas in *Totalité et infini* Descartes aan. De idee van het oneindige wordt door Descartes gebruikt om het bestaan van God te bewijzen. De mens kan alleen een idee van het oneindige hebben, dat idee kan alleen maar in het bewustzijn aanwezig zijn, als het door God daarin gelegd is. Dit Cartesiaanse Godsbewijs vergelijkt Levinas met de relatie tussen het Zelf en de Ander, het heeft dezelfde structuur. De idee van het oneindige komt van de Ander. Het Verlangen wordt gewekt door de Ander. Het gaat dus niet van het Zelf uit naar de Ander, want dan zou het intentioneel zijn. De Ander is juist de bron van het Verlangen.

Er wordt een Verlangen gewekt in het Zelf door de Ander als de idee van het oneindige. Waarnaar? zou men zich kunnen afvragen. Welnu, de confrontatie met de Ander is een ter verantwoording roepen. Het Zelf wordt opgeroepen zijn vrijheid te funderen, zijn egoïstische spontaniteit die het tentoonspreidt in het Genieten te rechtvaardigen. In het Genieten waande het Zelf zich heer en meester van het elementale, nu confronteert de Ander hem met zijn aanwezigheid. De plek die het Zelf inneemt kan niet meer door die Ander worden ingenomen. De dingen die het Zelf zich toeëigent, neemt het ten koste van de Ander. Door de Ander een plek en de dingen te bieden, hem zijn egoïsme te gunnen, rechtvaardigt het Zelf zijn eigen egoïsme.

In het ergste geval kan het Zelf de Ander zelfs doden¹⁰. Het allereerste woord dat klinkt in het Gelaat van de Ander, dat het Zelf oproept tot het rechtvaardigen van zijn vrijheid, luidt dan ook: *Gij zult niet doden*¹¹. Tegelijkertijd voelt het Zelf zich door de Ander ook weer bedreigd, de Ander kan hem doden. Het Zelf kan geen macht over hem uitoefenen, want zijn handelingen zijn niet te voorspellen. Hij is een vreemde die het thuis zijn, het Genieten verstoort.

Het Zelf wordt niet alleen opgeroepen zijn vrijheid te verantwoorden, ook wordt hem om hulp gevraagd. In zeker zin is het Zelf in de ethische relatie meer en minder ten opzichte

¹⁰ Alhoewel het doden van de Ander alleen maar kan door hem te verwonden. Daarmee raakt het Zelf hem in zijn lichamelijke behoefte, maar mist het Zelf hem in datgene wat de Andersheid van hem uitmaakt, hij mist hem als de Ander. In wezen kan de Ander dus niet gedood worden volgens Levinas, want de Ander is meer dan zijn lichamelijkeheid.

¹¹ TI, blz. 192.

van de Ander. Meer omdat het Zelf de Ander te hulp kan komen. Men kan de Ander het brood aanbieden dat men eigenlijk voor zichzelf had bewaard. De Ander presenteert zich dan als vreemdeling, weduwe en wees. Maar het Zelf is minder dan de Ander in de ethische relatie omdat de Ander mij ter verantwoording roept. De Ander is meester en roept op tot Goedheid. Door dit ter verantwoording roepen wordt het Zelf in staat gesteld het goede te doen. Het Verlangen is een Verlangen naar het Goede. Daarom is de relatie tussen het Zelf en de Ander een ethische relatie. In deze relatie is er geen sprake van wederkerigheid. Het is niet zo dat men berekenend de Ander te hulp schiet, omdat men weet dat men dan iets mag terug verwachten. Het is juist een nonreciproke relatie. Wat het Zelf van de Ander kan verwachten staat in geen verhouding tot de dingen die het Zelf jegens hem moet doen. Of, zoals de Amerikaanse filosoof John Llewelyn het verwoordt:

*“Zoals een kind dat om zijn vriendjes voor te blijven zegt: altijd één meer dan jij.”*¹²

Het Zelf is altijd meer verantwoordelijk voor de Ander dan de Ander voor hem. Het Zelf is zelfs verantwoordelijk voor de Ander zijn verantwoordelijkheid¹³ in die zin dat het Zelf er zorg voor moet dragen dat de Ander verantwoordelijk kan zijn. Dat hij de Ander met zijn Genieten niet tot last is. Hoe de Ander deze verantwoordelijkheid verder zelf invult is niet een zaak van het Zelf. Dat is aan hem.

Toch heeft het Zelf een weerwoord. Het Zelf is niet alleen schuldig, wordt niet alleen tot verantwoordelijkheid opgeroepen, maar vraagt om erkenning van zijn recht op egoïsme. Levinas noemt dit de apologie. Deze apologie, deze roep om erkenning van het Zelf, is geen afwijzing van het morele appèl. De apologie is het geven van de wereld, het bezit aan de Ander. Juist daardoor rechtvaardigt het Zelf zijn vrijheid.

c. De ethische relatie als taal

Zoals we hierboven hebben gezien presenteert de Ander zich als meer en minder dan het Zelf. Als meerdere, meester, onderwerpt hij het Zelf aan onderricht. Niet volgens de

¹² “Somewhat like the little boy who, in order to be always one up on his playmate, declares ‘whatever you say plus one’ ”, Llewelyn, J., Am I obsessed by Bobby?, in: : Katz, C., E. (red.), Emmanuel Levinas, Critical Assessments of Leading Philosophers, Routledge, 2005.

¹³ AdZ, blz. 107.

methode van de maieutiek¹⁴ waarin kennis wordt opgewekt die in het Zelf al besloten zou moeten liggen. Daarentegen wordt door de confrontatie met het Gelaat van de Ander het Zelf bewust van zijn fenomenaliteit en van de Ander. Dat wil zeggen dat het Zelf zich bewust wordt van zijn innerlijk leven, zijn interioriteit, doordat hij geconfronteerd wordt met een exterioriteit, een idee dat buiten de grenzen van zijn innerlijke leven ligt. Het onderricht van de Ander brengt het Zelf in contact met dat wat zijn ideeën te boven gaat. In het onderricht van de Ander als meester vallen het onderricht en de onderrichtende samen, namelijk ontvangst van de Ander. Door nu te beweren dat de ethische relatie zich afspeelt als gesprek loopt Levinas vooruit op de mogelijkheid van ontologie. Deze wordt namelijk gefundeerd door de ethiek. De transcendentie is voorwaarde voor het weten. In de ethische relatie die zich afspeelt als gesprek wordt de wereld gethematiseerd. Men biedt elkaar de wereld aan, de wereld die men door de arbeid en het Genieten bezit. Het gesprek is niet direkt al ontologie, want daarin zouden de thema's vastliggen en dat zou betekenen dat ieder hetzelfde dacht. Er zou dan ook geen reden zijn om nog in gesprek te treden met elkaar. Zoals Levinas dat pakkend formuleert:

*“Een universeel denken kan het zonder communicatie stellen.”*¹⁵

Maar om te spreken moet er wel een gemeenschappelijkheid van taal, tekens, zijn. Deze ligt niet van tevoren vast. Voordat het Zelf met de Ander in aanraking komt is er nog geen gemeenschappelijke taal. Taal, tekens, en de daaruit voortvloeiende algemeenheid veronderstellen de ethische relatie van het Zelf en de Ander. Daarom heeft de ethiek het primaat op de ontologie. Ontologie is niet mogelijk zonder de ethische relatie. Het is dus niet zo dat ethiek in plaats komt van de ontologie, de ontologie wordt niet vervangen. In plaats daarvan stoot ze haar van haar voetstuk als eerste filosofie waar ze vanaf het begin van de geschiedenis van de westerse filosofie op gezet was.

In het hierbovenstaande heb ik in kort bestek proberen aan te geven dat de ethische relatie een gescheiden zijnde veronderstelt; ethisch geraakt worden veronderstelt een zijnde dat

¹⁴ Maieuthiek was de methode waar Socrates zich van bediende, waarbij hij zijn gespreksgenoot hielp de al bij hem aanwezige kennis ook daadwerkelijk gekend te laten worden.

¹⁵ TI, blz. 44.

kan genieten en dus lijden. We zullen verderop zien dat het Zelf alleen doordat dit kan lijden, gevoelig is voor het lijden van de Ander. Daarnaast veronderstelt ontologie de ethische relatie; thematisering van het zijn veronderstelt een zijnde dat kan aanbieden, een Zelf dat zijn bezit aan de Ander kan geven. Pas door het aanbieden en het in gesprek treden met de Ander wordt ontologie mogelijk. Levinas wil hiermee duidelijk maken dat het primaat van de ontologie in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte ongegrond is. Waarom zou een gescheiden zijnde dat geniet ooit uit het elementale ontwaken en overgaan tot ontologie, thematisering, als het niet door een Ander als de idee van het oneindige wordt uitgedaagd om in gesprek te treden en zich te verantwoorden? Als het Zelf niet gewekt, verontrust zou worden door de confrontatie met het Gelaat, zou het werkelijk genoeg aan zichzelf hebben. Men zou zich echter nog steeds af kunnen vragen waarom het Zelf het niet houdt bij een kortstondig verontrust worden en als antwoord daarop “slechts” zijn Genieten veilig stelt. Dat komt omdat in wezen de Ander er altijd al is. Ook in het huis binnen het elementale is de Ander al aanwezig. Weliswaar op de achtergrond, vandaar dat Levinas deze Ander de discrete Ander noemt. Deze Ander is de vrouw, het jij van de vertrouwdheid¹⁶. Ze maakt deel uit van het huis, het thuis zijn in het elementale. Het huis kent een zekere intimiteit. Het leek er in de beschrijving van de Genieting en het verontrusten van het Zelf door de Ander op, dat deze confrontatie pas later plaatsvindt, nadat het Zelf zijn Genieten veilig heeft kunnen stellen, zijn materiële behoeftes heeft gestild. En het lijkt erop alsof Levinas met Totalité et Infini een beschrijving geeft van hoe de ontwikkeling verloopt van scheiding, naar ethische relatie, naar ontologie. Het is echter niet een dergelijk scheppingsverhaal. Veel eerder laat hij overal in doorklinken dat het Zelf altijd al in de nabijheid verkeert van de Ander. De Ander is er altijd al. Maar het daadwerkelijk openstellen voor de Ander, het Verlangen naar de idee van het Oneindige, is pas mogelijk door de arbeid. We zullen verderop deze focus op de Ander als mens terug laten komen.

¹⁶ TI, blz. 129. Zoals dat het geval is bij zoveel termen die Levinas gebruikt om zijn filosofie op te bouwen moet men het woordje Vrouw hier niet letterlijk nemen, maar lezen als een wijsgerig figuur, zoals bijvoorbeeld de Scheiding en Genieten dat ook zijn. Levinas beschrijft daarbij vanuit zijn positie als man.

d. De Ander als derde

De Ander is bij Levinas een ander in directe confrontatie. Hij houdt zich op in de nabijheid. Een term die in zijn latere werken, waaronder *Anders dan Zijn*, een belangrijke rol speelt. Deze nabijheid is geen ruimtelijke bepaling, maar betekent juist de verantwoordelijkheid voor de Ander voorafgaand aan elke vorm van engagement. In *Anders dan Zijn* breidt Levinas sowieso het repertoire aan termen uit.

Verantwoordelijkheid wordt bezeten zijn door de Ander, het Zelf wordt in de ethische relatie een Zich, een accusatief, want op de eerste plaats komt de Ander. Het Ik wordt onttroond, het is des-interesse, want men wordt gewekt uit het Genieten waarin men een egoïstische spontaniteit was. Maar laten we niet te lang stilstaan bij het brede scala aan termen waarvan Levinas zich bedient, waarbij de ene term nog meer uitleg behoeft dan de andere. Nog altijd gaat het om verantwoordelijkheid voor de Ander. Tot nu toe hebben we dat behandeld als een louter onderonsje. De vraag die nu oprijst luidt of er naast de ethische relatie nog andere verhoudingen zijn die spelen tussen mensen. Welnu, in het *Gelaat van de Ander* verschijnen ook de anderen. De Ander heeft ook een naaste. Deze naaste van de naaste noemt Levinas de derde. Het blijft dus niet beperkt tot de ethische relatie tussen het Zelf en de ander. Met de derde komt men echter op het vlak van de politiek. De ethische relatie tussen het Zelf en de Ander werd gekenmerkt door absolute assymetrie. De Ander die uit de hoogte komt, die tegelijk meer en minder is, heer en vreemdeling. Met de komst van de derde stuit men op het vraagstuk van gerechtigheid. Ze presenteert het Zelf namelijk een symmetrie.

*“De verhouding tot de derde is een niet aflatend rechte trekken van de assymetrie van de nabijheid, waarin het aangezicht van zijn aanzien afziet.”*¹⁷

Niet dat de ethische relatie teniet wordt gedaan door de komst van de derde, ze is alleen niet op dezelfde manier werkzaam tussen het Zelf en die derde. Ze is politiek.

Op dit punt is het zinvol om over te gaan naar de vraag die we in begin van dit hoofdstuk stelden met betrekking tot Levinas' filosofie. In hoeverre is de ethische relatie tussen het

¹⁷ AdZ, blz. 202.

Zelf en Ander mogelijk tussen de mens en het dier? Is het mogelijk om in de snuit van het dier een Gelaat te herkennen, een a priori moreel appèl, om in gesprek te treden met het niet-menselijke zoals dat beschreven wordt in de metafysische relatie? Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we eerst onderzoeken hoe Levinas het dierlijk leven ziet. In verschillende passages in *Totaliteit en het Oneindige* zet Levinas het menselijk leven af tegen het louter dierlijke leven, het animale. We zullen de ideeën die hierin klinken hieronder belichten.

2. Het dier en het animale leven

*”De behoefte van een wild dier is onlosmakelijk verbonden met strijd en vrees. De uitwendige wereld waarvan het zich bevrijd heeft, blijft voor hem een bedreiging.”*¹⁸

Een zin die heel goed weergeeft hoe Levinas over het leven van het wilde dier denkt. Het wilde dier moet continu strijd leveren om te overleven. De dreiging voor het leven werkt onafgebroken op het wilde dier in. Voor huis- en andere gedomesticeerde dieren ligt dat uiteraard heel anders. Die worden door de mens verzorgd, in hun behoeften voorzien, en men kan dit dus niet vergelijken met het leven van het wilde dier. De vraag naar de toepasbaarheid van de ethische relatie op de relatie tussen mens en huisdier is daarom niet zo interessant, zeker gezien het feit dat we deze vraag stellen vanuit het gegeven van de milieuproblematiek. Daarin speelt het wilde dier een rol.

De dreigingen die het wilde dier ondergaat bestaan uit roofvijanden, voedseltekorten, ziektes of natuurgeweld, alles wat het dier tegenhoudt zijn behoeftes te vervullen. Het leven van het wilde dier kenmerkt zich door deze afhankelijkheid van de behoefte. Wel is het dier bevrijd van de plantaardige afhankelijkheid, waarmee Levinas wil zeggen dat het zich actief kan opstellen om te overleven. Een plant groeit waar het zaadje neerkomt en neemt als plant alleen datgene tot zich wat tot hem komt. Hoogstens groeien de wortels wat dieper en de takken wat hoger. Het dier kan daarentegen actief op zoek gaan naar voedsel en beschutting.

¹⁸ TI, blz 89.

Ook de mens kent deze natuurlijke behoeften. Hij wordt er echter niet volledig door ingenomen. In het Genieten is de mens onafhankelijk, het Genieten domineert de afhankelijkheid van de behoefte. We hebben hierboven al gezien dat de mens een onafhankelijke afhankelijkheid kent. Juist het Genieten maakt de mens onafhankelijk, wat niet betekent dat de mens vrij is van behoeften, maar men kan deze behoeften uitstellen, voor zich uitschuiven. De mens is zich bewust van de gevaren die het Genieten bedreigen en heeft daarom tijd om dat Genieten veilig te stellen. "Vrij zijn" betekent bij Levinas "tijd hebben". Tijd hebben om het ogenblik van verraad uit te stellen, het ogenblik waarin men vervalt in animaliteit, het animale leven waarin men leeft als een wild dier. Verraad van de waardigheid van de mens, van zijn menselijke capaciteiten. In de biologie wordt de mens al langer geprezen door het feit dat hij in staat is vooruit te plannen. Een dier kan dat niet. Het dier wordt gedreven door instincten die met het voordoen van de juiste impuls in werking treden¹⁹. Dergelijke instincten zijn bij de mens nog wel aanwezig, maar het verliezen van de enkel biologische doelgerichtheid van deze "voedingsinstincten" kenmerkt de onbekommerdheid van de mens²⁰, het Genieten. Verder geloof ik ook niet dat terugval in de animaliteit een serieuze mogelijkheid is waarvoor Levinas wil waarschuwen. Integendeel, de mens is vanwege zijn opgerichte positie, *het rechtop gestelde lichaam, geëngageerd in de richting van de hoogte*²¹, altijd al gericht naar het aangezicht, het Gelaat van de Ander. De mens is als Zelf altijd al gericht op een relatie met de Ander. Het morele appèl is zelfs niet volledig te negeren. Men kan niet weigeren te antwoorden, dit weigeren is namelijk al een antwoord op dat morele appèl. Wederom zien we hier hoe sterk de mens is gericht op de Ander als mens.

De vraag of de ethische relatie zich voor kan doen tussen de mens en het dier lijkt dan al snel beantwoord. Deze mogelijkheid lijkt stuk te lopen op het wezenlijke verschil tussen het animale en het menselijke leven. Het dier en de mens verschillen op een andere manier dan het Zelf en de Ander dat doen. Levinas stelt expliciet dat alleen een ander

¹⁹ Ook Hans Jonas, die in het volgende hoofdstuk uitvoerig zal worden behandeld, heeft hier een passage in *The Imperative Of Responsibility* aan gewijd, blz. 59 e.v.

²⁰ TI, blz. 107.

²¹ TI, blz. 89.

mens mij absoluut vreemd kan zijn, dus de Ander²². Een absolute andersheid die nodig is voor de ethische relatie, voor het onderricht.

Is daar de kous mee af? We zijn deze onderneming immers begonnen met de vraag of het mogelijk is het a priori morele appèl te herkennen in de snuit van het dier, de oproep tot verantwoordelijkheid. Met de vraag of de snuit van het dier ook een Gelaat kan zijn.

Confronteert de milieuproblematiek ons juist niet met een dergelijke oproep tot verantwoordelijkheid? Simpelweg omdat er een noodlijdende natuur is onder andere in de vorm van uitstervende diersoorten? Kan men daarin niet het Gelaat van een mindere, misschien zelfs een vreemdeling, weduwe en wees zien die hulp nodig heeft? En in hoeverre verhoudt zich dat tot de het allereerste moment waarin men geconfronteerd wordt met het Gelaat van de menselijke Ander? Om deze vraag te beantwoorden moeten we allereerst vaststellen wat precies de inhoud is van het moment van geraakt worden.

Wat gebeurt in de confrontatie met het Gelaat. De ethische relatie met de Ander is onderricht, voltrekt zich als taal. Maar is het eerste moment dan ook als het ware talig? Als dat namelijk het geval is, kan dat al een grote barrière tussen mens en wild dier creëren. Er kan wel een bepaalde vorm van communicatie bestaan tussen dier en mens, maar van een gesprek op geen enkele wijze. We zullen dit eerste moment eens van naderbij bekijken.

3. Het moment van het geraakt worden door het Gelaat

Welnu, in het eerste moment, in de ervaring bij uitstek, de epifanie, het verschijnen van het Gelaat van de Ander spreekt dat Gelaat. De manifestatie van het Gelaat is reeds spreken. Het is betekenis zonder context. Zonder context omdat het niet verwijst naar een horizon van waaruit de wereld wordt begrepen. Het Gelaat van de Ander wordt niet onthuld. Ze verontrust het Zelf juist omdat ze de idee van het oneindige bij het Zelf teweeg brengt. We hebben al eerder opgemerkt dat de Ander de bron is van de idee van het oneindige. Het Gelaat van de Ander drukt zich uit. De eerste inhoud van deze uitdrukking is de uitdrukking zelf. Dit uitdrukken is niet talig. Persoonlijk denk ik dat je de uitdrukking van het Gelaat op minstens twee manieren kan invullen. Aan de ene kant zoals we hierboven hebben gezien als de idee van het oneindige, waarin de Ander dus

²² TI, blz. 80.

zich als meerder presenteert en het Zelf zich schuldig voelt aan de Ander. Maar daarnaast is ze ook de nood in het Gelaat van de Ander als vreemdeling, weduwe en wees²³. We gaan ons nu vooral bezig houden met de tweede betekenis.

De ethische relatie voltrekt zich wel als taal, maar dit heeft wederom te maken met de ethiek voor de ontologie stellen. Ontologie, thematisering, is pas mogelijk door de eerste betekenis in het Gelaat van de Ander. Pas door het geven van de wereld aan de Ander als antwoord op zijn vragen, waar men door de arbeid toe in staat is, pas door het te hulp schieten wordt ontologie mogelijk. Maar de noodkreet van de Ander is op zichzelf niet direkt al talig. Levinas noemt het wel moreel appèl, het spreken van het Gelaat, onderricht, allerlei termen die doen denken dat het ook daadwerkelijk over taal gaat, maar dat is niet het geval. Hij loopt daarmee mijns inziens echter wel vooruit op de voltrekking van de ethische relatie als taal.

De voltrekking van de ethische relatie als taal loopt niet direkt uit op ontologie omdat in het Gesprek de beide termen, het Zelf en de Ander gescheiden blijven van elkaar. De Ander kan in deze relatie zijn woorden te hulp blijven schieten. Men kan iemand op zijn woorden pakken, maar daarmee totaliseert men hem. Geeft men hem niet de ruimte om de ander als Ander te zijn. Die Ander kan altijd zijn woorden terugnemen, het anders zeggen. Deze openheid heeft de gesproken taal op de geschreven taal²⁴. Het Zeggen, de act van het spreken, heeft dit voor op het Gezegde, de gestolde taal. Zeggen is de term die Levinas in zijn latere werken gebruikt voor de ethische relatie, het Gezegde is daar ontologie. Dit Zeggen is de ethische relatie waarin het Zelf en de Ander in relatie met elkaar staan, maar toch van elkaar gescheiden blijven. Alleen een daadwerkelijke relatie, niet slechts kortstondig contact behoudt deze openheid.

Zoals we hierboven al eerder schreven is er van een taal, spreken tussen mens en dier geen sprake. Een daadwerkelijke ethische relatie zoals beschreven door Levinas is tussen mens en dier dan ook wellicht een brug te ver, daarvoor staan mens en wild dier te ver van elkaar af. De mens kent immers het geluk als onafhankelijke afhankelijkheid, het dier is en blijft afhankelijk, kent alleen de vrees en strijd voor het leven. Maar als de ethische

²³ TI, blz. 49.

²⁴ Trouw aan zijn eigen filosofie weigert Levinas dan ook het voorwoord te schrijven bij de Nederlandse vertaling van *Totalité et Infini*. Het geschreven werk gaat een eigen leven leiden.

relatie geen mogelijkheid is, geldt dat dan ook voor het geraakt worden door de noodkreet van een hulpbehoevend dier? De Amerikaanse filosoof Christian Diehm ziet hierin de mogelijkheid voor het oprekken van de Levinasiaanse ethiek naar het niet-menselijke leven²⁵. Hij stelt namelijk dat het morele appèl in het Gelaat de noodkreet van een hulpbehoevend lichaam is. De Ander doet een beroep op het Zelf om hem te helpen in zijn lichamelijke behoeftes. Het is in zijn lichamelijkeheid dat hij me aanspreekt. Het Gelaat van de Ander is dus niet slechts zijn gezicht, zijn ogen die me vragend aankijken, maar juist zijn hele lichaam. Het gehele lichaam van de Ander straalt zijn kwetsbaarheid en sterfelijkheid uit. En dus concludeert Diehm:

*“Als de claim van de Ander de claim is van degene die zwak is, kwetsbaar, blootgesteld aan geweld, en dus een geïncarneerde ander, dan wordt het steeds moeilijker om vast te houden aan een radicaal onderscheid tussen de andersheid van de mens en de andersheid van het niet-menselijke. Dat komt door het feit dat al het leven-plant, dier, insect, vis, enzovoort-een lichaam is.”*²⁶

Het niet-menselijk leven kent dezelfde behoeftigheid als het menselijke leven. Het menselijke leven heeft alleen het Genieten voor op het niet-menselijke leven. Als het a priori morele appèl komt van het lichaam dat in behoeftigheid bedreigd wordt, dan is er geen reden om het niet-menselijke leven deze mogelijkheid tot het uitdragen van een dergelijk moreel appèl te ontzeggen. Het zal alleen nooit uit kunnen lopen op de voltrekking van de ethische relatie als taal. Om het met eigen woorden te zeggen: veel eerder dan een ethische relatie is er tussen de mens en dier sprake van een ethische distantie. Het animale leven en het menselijke leven verschillen te veel van elkaar om een ethische relatie mogelijk te maken. Een dier is door zijn animaliteit geen subject, en alleen een subject is een wezen dat ter verantwoording kan worden geroepen. Het te hulp schieten blijft slechts bij dat te hulp schieten, dat kortstondige contact, loopt niet uit op de ethische relatie. Het enige waar het morele appèl dan op gericht is is het

²⁵ Diehm, C., *Facing Nature, Levinas beyond the human*, 2000.

²⁶ “If the claim of the other is the claim of the one who is weak, vulnerable, exposed to violation, and hence an incarnate other, then it is increasingly difficult to hold any radical distinction between the alterity of the human and that of the other-than-human. This is due to the fact that all life-plant, animal, insect, fish, etc. is ‘body’ ”.

veilig stellen van de animale behoeftes. En dat is niet zo vreemd, want het doel van de zorg om de natuur, van het dier te hulp schieten is ook niet om een gemeenschap te stichten of een ontologie op te werpen. Levinas zelf beperkt zijn ethiek niet alleen tot het menselijk leven. In een interview²⁷ met Levinas waarin werd gevraagd naar de status van het niet-menselijk leven geeft hij toe dat zijn ethiek zich uitbreidt naar alle levende wezens. Het prototype waar deze uitbreiding uit af wordt geleid blijft echter de menselijke ethiek. Slechts naar analogie met het menselijke ethiek worden wij vatbaar voor ethische uitdrukking in de snuit van het dier. Wat de precieze status is van de snuit van het dier, daar moet meer onderzoek naar gedaan worden, daarover tast Levinas zelf ook in het duister:

*“Het menselijke Gelaat is totaal anders en slechts naderhand ontdekken wij het gelaat van het dier. Ik weet niet of een slang een gelaat heeft. Ik kan die vraag niet beantwoorden. Een meer specifieke analyse is daarvoor nodig.”*²⁸

De menselijke ethiek begint namelijk met een behoefte van de Ander. Deze behoefte, deze afhankelijkheid wordt bij de mens in het Genieten omgebogen tot een onafhankelijkheid door de arbeid. Maar juist door deze onafhankelijke afhankelijkheid, door de arbeid die wordt verricht om het Genieten veilig te stellen, weet de mens wat het is om te lijden. Het geluk van het Genieten bloeit namelijk op het ongeluk van de behoefte. Allereerst, dus primair, is men op die manier vatbaar voor het a priori morele appèl in het Gelaat van de Ander. Pas daarna, op analoge wijze, op secundair niveau, voor het moreel appèl in de snuit van het dier. In zekere zin zou men daarom kunnen spreken van een a posteriori moreel appèl in de snuit van het dier.

4. Antropocentrisme en -morfisme

De manier waarop de mens op analoge wijze, dus op een afgeleide manier gevoelig is voor het morele appèl in de snuit van het dier klinkt door in de kritiek die de

²⁷ Ainley, A., *The Paradox of Morality*, 1988.

²⁸ “The human face is completely different and only afterwards do we discover the face of an animal. I don't know if a snake has a face. I can't answer that question. A more specific analysis is needed” in Diehm, C., *Facing Nature, Levinas beyond the human*, 2000.

Nederlandse filosoof Jan Keij uit op menig milieufilosoof als Ton Lemaire, Koo van der Wal, Arne Naess of F.J.K. Soontiëns. Hij beticht hen van antropocentrisme en antropomorf denken. Allereerst verwerpt hij de term intrinsieke waarde. De natuur heeft volgens hem geen waarde op zichzelf, omdat waarde iets is dat alleen de mens kan toekennen. De natuur staat volledig onverschillig tegenover zichzelf. Nu is het concept van intrinsieke waarde al langer een onderwerp van discussie binnen de milieu-ethiek. Maar, zoals de Nederlandse filosoof Martin Drenthen op een symposium²⁹ op 19 april 2008 te Amsterdam zei:

“Het probleem van het concept intrinsieke waarde is dat het ieder menselijk referentiekader mist. Het op grond daarvan verwerpen mist het doel waarvoor het is opgesteld, namelijk het te implementeren.”

Intrinsieke waarde kan de mens niet toekennen aan de natuur, alleen her- en erkennen. Dat is het wezenlijke van het concept intrinsieke waarde. Keij probeert echter een Levinasiaanse milieu-filosofie op te stellen en zeer waarschijnlijk, gezien het eerder aangehaalde citaat uit *Heidegger, Gagarin en wij* aan het begin van dit hoofdstuk, zal Levinas de term intrinsieke waarde ook niet toekennen aan de natuur. Vervolgens gooit Keij de gehele milieufilosofie en het milieubewustzijn op een hoop en classificeert het in zijn totaliteit als antropocentrisme. Wederom gedacht vanuit het gegeven dat de natuur onverschillig staat tegenover zichzelf en dus ook tegenover de milieuproblematiek:

*“Voor de natuur maakt het niet uit of bossen verzuren, ozongaten groter worden, het broeikaseffect de poolkappen doet smelten. Maar voor mij als mens maakt dat wel uit.”*³⁰

Al het denken dat de natuur te hulp wil schieten is daarom antropocentrisch. De hulp, het redden is gedacht en geschiedt vanuit de mens, dus om de mens. De mens zien als deel van de natuur en daarin een argument vinden om de natuur te beschermen aangezien wij er deel van uitmaken biedt ook geen oplossing. Dit eenheidsdenken, zoals Keij dit

²⁹ Dit symposium werd georganiseerd door het Instituut voor Filosofie in het kader van de maand van de filosofie en droeg de titel “Filosofie van het Ecologisch Bewustzijn”.

³⁰ J. Keij, blz. 533.

classificeert, waar onder andere de Noorse filosoof Arne Naess (1937 - 2004) zich met zijn *Deep Ecology*³¹ schuldig aan maakt, gaat voorbij aan het feit dat als de mens natuur is, dan alles wat de mens produceert dat dan ook is. En dat betekent op haar beurt weer dat de milieuproblematiek dat ook is³². Dit eenheidsdenken berust echter op antropomorf denken. Veel milieufilosofen projecteren menselijke eigenschappen op de natuur.

Volgens Keij geldt dat ook voor de Nederlandse filosoof F.J.K. Soontiëns die zich tot antropomorfisme in zijn boek *Natuurfilosofie en milieu-ethiek*³³ laat verleiden door over *een zich-in-de-zon-koesterende eikenboom* te spreken die zijn wortels volzuigt met *verkwikkend* regenwater. Misschien valt Soontiëns hiermee in de valkuil van het antropomorfisme, maar het doel van zijn beschrijving was om de natuur af te schilderen als behoeftige lichamen zoals Diehm stelde, waarbij men alleen kan uitgaan van de menselijke ervaring. Keij is hierin stilliger dan Levinas wanneer deze laatste toegeeft in het eerder aangehaalde interview dat een dier wel een gelaat heeft, maar dat de menselijke ethiek het prototype is van waaruit men geraakt kan worden door het dierlijke gelaat.

Ik wil nu mijn bespreking van Keij's geconstrueerde Levinasiaanse milieu-filosofie beeindigen met een door hem aangehaald interessant punt. Het Verlangen naar de Ander wekt het Zelf uit het Genieten. Dit Verlangen komt vanuit de Ander want het was niet intentioneel. Heel anders is dat in het geval van het dier. Zoals we hebben gezien is de mens op analoge wijze vatbaar voor het morele appèl in de snuit van het dier. Op secundair niveau. Pas door het lijden van de Ander, is men gevoelig voor het lijden van het dier. Dit appèl tot verantwoordelijkheid gaat daarbij niet uit van het dier, maar juist van de mens. Het is intentioneel. Gericht vanuit mij naar het andere, het dierlijke, in plaats van gericht vanuit de Ander naar het Zelf. Het is dus logisch dat Keij uitgaat van een antropocentrisme gezien de beschrijving van de ethische relatie door Levinas. Wat betekent dat nu voor verantwoordelijkheid? Stuiten wij hier op grenzen aan verantwoordelijkheid inzake de milieuproblematiek? Vanuit Levinas gedacht kunnen we wel zeggen dat de verantwoordelijkheid die men voelt voor het dier van een heel andere

³¹ De naam die Naess zelf aan zijn filosofie gegeven heeft. Deze zal in hoofdstuk 3 nog aan bod komen.

³² Maar betekent dit dan ook dat de milieuproblematiek bestrijden tegennatuurlijk is? Dat is dan netzo goed natuur, aangezien dat ook van de mens komt. Netzo als de niet-onverschilligheid, de verschilligheid dat is. Ik denk dat Keij het eenheidsdenken hier op de spits drijft om zijn punt te maken.

³³ Amsterdam, 1993.

orde is dan voor de mens. Het appèl tot verantwoordelijkheid in het Gelaat van de mens is a priori, dat in de snuit van het dier a posteriori. Het treedt pas op op secundair niveau, op analoge wijze, omdat men als mens weet wat het is om te lijden. Het spreekt voor ieder voor zich dat men, als men in een situatie komt waarin men moet kiezen tussen het helpen van een mens of het helpen van een dier, men altijd direct de mens boven het dier verkiest. Als mens ben je nu eenmaal meer op de medemens afgestemd dan op andere levende wezens.

Kan de filosofie van Levinas überhaupt wel een rol spelen in het geval van een schaalvergroting waar de milieuproblematiek om vraagt? Hierboven hebben we alleen maar de mogelijkheid van de ethische relatie tussen het Zelf en het wilde dier behandelt. Over de natuur als geheel hebben we nog niet gesproken. In zekere zin kan zijn filosofie wel een rol spelen, aangezien ook Levinas vanuit zijn antropocentrische visie wel zal pleiten voor behoud van datgene wat de mens *voedsel, drank en onderdak* biedt. Maar los daarvan denk ik dat er wel iets meer valt te zeggen over het concept verantwoordelijkheid. Dat er bepaalde grenzen van worden bloot gelegd. Alvorens over te gaan tot het expliciet onder de loep nemen van deze grenzen zullen we in het volgende hoofdstuk aan de hand van Hans Jonas nagaan wat de milieuproblematiek precies inhoudt en op welke manier het principe van verantwoordelijkheid daarin bij hem een rol speelt.

Hoofdstuk 2: Hans Jonas en Verantwoordelijkheid

In het vorige hoofdstuk hebben we gelezen hoe volgens Emmanuel Levinas een subject als een Zelf wordt opgeroepen tot verantwoordelijkheid door een Ander. In het Gelaat van de Ander klinkt een a priori moreel appèl. Dit appèl was slechts analoog aan de intermenselijke manier te horen in de snuit van het dier. Onbeantwoord bleef de vraag wat de waarde was van de ethische relatie in het geval van de milieuproblematiek. In dit hoofdstuk wordt de filosofie van Joods-Duits-Amerikaanse filosoof Hans Jonas (1903-1993) behandeld. Hij spreekt namelijk expliciet over het concept verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid niet alleen voor de mensheid, maar ook van het niet-menselijke leven. Eén van zijn hoofdwerken, het werk waar ik in deze scriptie uit put, draagt dan ook de veelzeggende titel *Das Prinzip Verantwortung* (1979).

1. Jonas over de milieuproblematiek

Dat het voortbestaan van de aarde op het spel staat, dat de natuur wordt bedreigd, het milieu, en zelfs de mens zelf, dat vormen de uitgangspunten van zijn hoofdwerk, lezen we in de inleiding. Jonas schreef zijn hoofdwerk reeds eerst in 1979, om in 1984 zelf de Engelse vertaling, genaamd *The Imperative of Responsibility*³⁴, te verzorgen. Als oorzaak van die grote dreiging wijst Jonas de moderne technologie aan. De moderne technologie heeft het menselijke handelen zodanig ingrijpend veranderd dat alle traditionele vormen van ethiek niet meer voldoen. Dat heeft met name te maken met het groter worden van de reikwijdte van het menselijk handelen. Voorheen, zo schetst Jonas het plaatje, leefde de mens in de stad, een enclave waar hij zich veilig waande voor de vijandige natuur daarbuiten. Ethiek gold slechts in de stad, tussen mensen. Ze was antropocentrisch. De omgang met het niet-menselijke leven, de natuur buiten de stad, was ethisch neutraal, aangezien de vraag naar het effect van menselijk handelen op en het incassatievermogen van de natuur niet relevant was. Gezien de beperkte, of liever gezegd vrijwel geheel afwezige, invloed die de mens op de natuur had, was dat geen onderwerp van discussie. Ook het concept “mens” stond niet ter discussie, het stond immers vast, was niet onderhevig aan verandering. Slechts de omgang met elkaar, met tijd- en plaatsgenoten

³⁴ Voor deze scriptie heb ik de Engelse versie gelezen, hierna aangeduid met de afkorting IoR.

was een onderwerp van ethische theoriën. Traditionele ethiek zou men kunnen omschrijven als ethiek van de gelijktijdigheid en nabijheid.

Nu, onder invloed van wetenschappelijke vooruitgang, is de reikwijdte van het menselijk handelen drastisch vergroot. De eens zo machtige natuur, eens bezongen in een couplet van Sophocles' tragedie *Antigone*, kraakt en piept onder de geweldige druk die we leggen op haar ecosystemen en biodiversiteit. Natuurlijke rijkdommen worden razendsnel geplunderd en opgebruikt met vervuiling, ontbossing en het uitsterven van diersoorten als gevolg. Ook het concept "mens" zelf is niet meer veilig voor verandering. Verlenging van het leven en sleutelen aan genetische codes werpen de vraag op hoever we hierin eigenlijk mogen gaan. Als toppunt van de vernietigingskracht van de moderne technologie noemt Jonas de atoombom. Toch is het niet zozeer de technologie op zichzelf en de vernietigende kracht van een dergelijk produkt van technologie als de atoombom die het grootste gevaar vormen. Veel eerder schuilt het gevaar in de cumulatieve dynamiek van het gebruik van technologie:

*“De waanzin van een plotselinge, suïcidale kernoorlog niet meegerekend, omdat gezonde angst ons al genoeg zal remmen, is het vooral het lanzame, op de lange termijn, het cumulatieve—het vreedzame en constructieve gebruik van wereldwijde technologische macht, een gebruik waar wij allen aan meedoen en van profiteren door de groeiende productie, consumptie en wereldbevolking—that een bedreiging vormt die veel moeilijker zal kunnen worden afgeweerd.”*³⁵

Het is het wereldwijde gebruik op grote schaal van technologie waardoor de impact zo groot is geworden. De moderne technologie als produkt van de wetenschappelijke vooruitgang mag de mens dan misschien geweldig veel welvaart en luxe hebben gebracht, wat natuurlijk haar populariteit verklaart, daarnaast werpt ze ook nieuwe problemen en vraagstukken op waarvoor traditionele ethische theoriën geen antwoord

³⁵ “Not counting the insanity of a sudden, suicidal atomic holocaust, which sane fear can avoid with relative ease, it is the slow, long-term, cumulative—the peaceful and constructive use of worldwide technological power, a use in which all of us collaborate as captive beneficiaries through rising production, consumption and sheer population growth—that poses threats much harder to counter.”, IoR, blz. IX.

hebben. De moderne mens bevindt zich in een zogenaamd ethisch vacuüm. Willen we adequaat om kunnen gaan met ons nieuw verworven talenten, dan is het nodig een nieuwe ethiek op te stellen. Deze nieuwe ethiek zal worden opgebouwd rond de centrale term verantwoordelijkheid. Ook deze verantwoordelijkheid, die men binnen de stad slechts droeg voor de andere mens, is met de grotere reikwijdte van het menselijke handelen en de daadwerkelijke gevolgen ervan toegenomen.

2. Een nieuwe ethiek

Wat houdt deze nieuwe ethiek concreet gezien precies in? Welnu, naast de cumulatieve dynamiek in het gebruik van technologie wordt het gevaar van de moderne technologie vergroot door het feit dat men niet altijd weet wat de effecten op de lange termijn zijn. Eerder nog zijn deze ongewilde effecten juist het gevolg van het grootschalige gebruik. Was dat niet het geval dan zal in ieder geval de veerkracht van de natuur niet op de proef worden gesteld. Helaas brengt ze meer teweeg dan van tevoren is voorzien. De kennis die nodig is om deze effecten te voorspellen blijft achter bij de wetenschappelijke kennis die de moderne technologie zelf mogelijk maakt. Maar hoe kan een nieuwe ethiek worden geformuleerd om het menselijke handelen te sturen, als er zo weinig valt te zeggen over de effecten van dat handelen? Zijn we dan niet gedoemd om letterlijk achter de feiten te blijven aanlopen? In dit geval, als er zoveel op het spel staat, de mensheid zelf, al het leven op de aarde, de gehele biosfeer, kan retrospectief handelen te laat zijn. Daarom hebben we behoefte aan een comparatieve futurologie³⁶, een wetenschap die uit de beschikbare gegevens een zo waarheidsgetrouw mogelijke toekomstvoorspelling schetst. Deze futurologie vervult een brugfunctie tussen de ethische principes en de politieke toepassing van de nieuwe ethiek. Haar grootste bijdrage is de *heuristiek van de vrees*. Hiermee bedoelt Jonas dat we doemscenario's voorrang moeten geven op heilsverwachtingen, want pas door het zich realiseren wat er op het spel staat, wat er bedreigd wordt, worden we bewust van hetgeen we willen behouden en dus rond welke waarden we de ethische beginselen willen formuleren. Nu stelt Jonas wel erg snel dat mogelijke gevaren overtuigender zullen zijn dan mogelijk heil. In het recent verleden is namelijk al eens gebleken dat het voorschilderen van

³⁶ IoR, blz. 26.

doemscenario's misschien niet de beste manier is om mensen te motiveren. Ik doel hiermee op het rapport *Grenzen aan de Groei*³⁷ van de Club van Rome, een groep wetenschappers die sinds de jaren '60 onderzoek doet naar tal van zaken die de toekomst van de aarde bedreigen. De prognoses in het rapport waren van het kaliber doemscenario, maar enerzijds helaas³⁸ kwamen ze niet uit. Nog steeds worden boodschappers van slecht nieuws hier wel eens mee om de oren geslagen.

Waarom zouden we van de meest negatieve prognoses uitgaan? Zijn diezelfde negatieve prognoses ook niet netzo onzeker? En lopen we als we uitgaan van de meest negatieve vooruitzichten geweldige kansen mis? Wetenschappelijke doorbraken die we niet voor mogelijk hadden gehouden? De meeste wetenschappelijke ontdekkingen worden immers per ongeluk gedaan. Allerlei vragen die Jonas moet beantwoorden wil hij de worstcase senario-regel hard maken. Welnu, wat belangrijk is in dit geval is wat er precies op het spel staat. En dat is het voortbestaan van de mensheid en de wereld zoals zij is. We kunnen het risico nemen en gewoon doorgaan op de manier waarop het gaat en, wie weet, misschien komen we er wel mee weg of hebben we in ieder geval even alles eruit gehaald dat er inzit³⁹. Maar stel dat de dreiging reëel is en dat we een weg zijn ingeslagen waarvan geen terugkeer meer mogelijk is, dan verliezen we wel alles. Bondiger geformuleerd: we kunnen een beetje winnen, of alles verliezen. Juist de onzekerheid over de uiteindelijke uitkomst en voorzichtigheid, de gematigdheid, die daarop gevraagd wordt brengt *verantwoordelijkheid* naar voren als centrale term van de nieuwe ethiek die Jonas probeert te formuleren. Het is een verantwoordelijkheid die wij als mensheid op ons nemen om zorg te dragen voor de toekomst. Een verantwoordelijkheid om de toekomst van de mensheid en de natuur veilig te stellen. Dat deze bedreigd worden is zeker. Dat ze van waarde zijn en dat er een moreel appèl vanuit gaat moet echter nog aangetoond worden.

3. Metafysische onderbouwing

³⁷ Meadows, 1972.

³⁸ Ik doel hier uiteraard op de wetenschappelijke geloofwaardigheid van de leden van de Club van Rome.

³⁹ De Nederlandse cabarettier Theo Maassen verwoordt dat heel mooi in zijn show "Rauwe Pit". Hij stelt daarin aan het einde de vraag: „Waarom maken we er niet één groot feest van en de laatste doet het licht uit?“.

Een groot deel van zijn hoofdwerk besteedt Jonas aan de metafysische onderbouwing van de nieuw-te-formuleren ethiek. Het door hem geformuleerde eerste ethische principe werpt al direkt de vraag op waarom er een mensheid en een natuur moet zijn. Waarom moet er überhaupt iets zijn om te behouden? Met deze laatste vraag komen we al snel uit op Leibniz's metafysische vraag waarom er iets en niet niets is. In Jonas' geval zal deze vraag luiden: Waarom zou er iets moeten zijn in plaats van niets? Hiermee waagt Jonas zich op gevaarlijk terrein of wendt hij zich tot, zoals de Nederlandse filosoof H. Ph. Visser 't Hooft het noemt, “voor de moderne wijsbegeerte een gruwelijke ketterij!”⁴⁰. Jonas probeert uit het *sein* een *sollen* af te leiden. Het is een sprong in de diepte van de ontologie die Jonas wel moet maken wil hij zijn ethiek onderbouwen. Alleen iets wat op zichzelf goed is kan een subject, een vrije wil, tot verantwoordelijkheid roepen om het bestaan ervan te verzekeren. Dat er iets is dat behouden moet blijven wil dus zeggen dat er een moreel appèl van uitgaat. Jonas moet dus op zoek naar een waarde op zich, een op zichzelf Goed. Hij komt daarbij uit op een teleologische natuurfilosofie. Volgens Jonas streeft de natuur doelen na en het vervullen van deze doelen is voor de natuur van waarde. Deze doelgerichtheid is in eerste instantie namelijk op het leven zelf gericht. Het leven wil leven en vervult daarom bepaalde doelen. De strijd die het levende levert om te overleven is hier het bewijs van. Tegenover deze wil om te leven staat onverschilligheid. Zou er sprake zijn van totale onverschilligheid, dan zou het leven gewoonweg stoppen te bestaan, want om te leven moet het leven zich continu bevestigen door middel van metabolisme. Het leven, het Zijn, spreekt zich in zijn overlevingsdrang uit tegen het Niets. Juist deze bestendigheid van het leven is het objectief Goede en dit objectief Goede richt een oproep tot de mens om zorgzaam op te treden. Wordt de mens hier dus opgeroepen tot verantwoordelijkheid voor dat op-zichzelf-Goede? Jonas heeft in ieder geval aan willen tonen dat waarden op zich bestaan. Waarden zijn niet slechts zaak van subjectieve voorkeuren. Om erachter te komen of ze ook daadwerkelijk oproepen tot verantwoordelijkheid zullen we eerst onderzoeken wat verantwoordelijkheid precies is.

⁴⁰H. Ph. Visser 't Hooft, *Hans Jonas en onze verantwoordelijkheid voor de toekomst*, 2002.

4. Wat is verantwoordelijkheid?

Allereerst kan men pas over verantwoordelijkheid spreken als aan de volgende voorwaarden wordt voldaan:

1.) *de drager van verantwoordelijkheid moet causale macht hebben. Zijn handelen moet een impact, effect kunnen hebben op de wereld om hem heen.*

2.) *deze causale macht is onder controle van de drager.*

En tenslotte

3.) *de drager kan tot op zekere hoogte de consequenties van zijn handelen overzien.*

Wordt er aan deze voorwaarden voldaan, dan is er sprake van verantwoordelijkheid.

Er bestaan twee soorten verantwoordelijkheden, namelijk formele verantwoordelijkheid en substantieve verantwoordelijkheid. Formele verantwoordelijkheid is verantwoordelijkheid voor daden. Deze vorm van verantwoordelijkheid is vooral juridisch van belang. Het gaat namelijk over aansprakelijkheid en het schadeloos stellen van aangebrachte schade. Men kan alleen verantwoordelijk worden gesteld voor daden die daadwerkelijk zijn uitgevoerd. Het denken aan een daad die mogelijk schade kan opleveren niet. Veel belangrijker in het geval van Jonas is substantieve verantwoordelijkheid. Hierbij betreft het verantwoordelijkheid voor een object. Deze verantwoordelijkheid kan men omschrijven als zorg dragen en borg staan voor een object. Niet wat is gedaan is hier belangrijk, maar wat er gedaan moet worden. En deze vorm van verantwoordelijkheid is de vorm die Jonas nodig heeft voor zijn ethiek. Daar waar de formele verantwoordelijkheid namelijk blijft steken in gedane zaken, dus in het verleden, richt substantieve verantwoordelijkheid zich juist op wat er gedaan moet worden, op de toekomst.

Natuurlijk, de formele verantwoordelijkheid is in het geval van de huidige milieuproblematiek ook van betekenis. Wij als mensheid zijn immers de aanstichters van de crisis waarin de natuur en daarmee de mensheid verkeert⁴¹. Maar de schuldige aanwijzen is niet de oplossing en daarbij komt men in een juridisch moeilijk pakket welk

⁴¹ Zie Soontiëns, blz. 11.

deel van de mensheid nu daadwerkelijk schuldig is aan de milieuproblematiek. Allen, of de mens die ergens in de geschiedenis leefde en met een vonk de ontwikkeling van de moderne technologie heeft doen ontvlammen? Niettemin mag men toch zeker stellen dat de milieuproblematiek een vervelend bijkomend effect is (dat klinkt als een understatement) van de erfenis van de wetenschappelijke vooruitgang en de daaruit voortkomende moderne technologie. Ze is zelf nooit gewenst geweest.

Dus, er is een milieuproblematiek, en er is genoeg reden om er iets aan te veranderen, namelijk de mogelijke bedreiging van het voortbestaan van de aarde en de mensheid, en dat zijn beter is dan niet-zijn, dus de verantwoordelijkheid ligt er voor ons om op ons te nemen. Waarom gebeurt dit dan niet? Al het milieubeleid ten spijt, de vooruitzichten van de effecten van dat huidige milieubeleid zijn nog altijd niet voldoende om de verergerende milieucrisis af te wenden. Zo lezen wij woensdag 12 maart 2008 in het dagblad NRC Next dat de komende decennia ernstige klimaatproblemen op de mens afkomen. Het korte artikel besluit met de verontrustende woorden van EU-buitenlandcoördinator Javier Solana:

“Zelfs als we vandaag het licht⁴² uitdoen, voelen we in de toekomst nog de gevolgen van het verleden.”

Los van die pessimistische prognose lukt het ook maar moeilijk zelfs de weinig effectieve regels in te voeren, bijvoorbeeld die van het Kyoto-protocol. Daar lijkt al weinig bereidheid tot ingrijpen vanuit te gaan. De milieuproblematiek is daarom vooral ook een motivatieproblematiek. Alleen als er op grote schaal een verandering in het gedrag plaatsvindt, dus bij op zijn minst het grootste deel van de wereldbevolking, zal het opgelost kunnen worden. Het is in zijn oplossing onderhevig aan dezelfde cumulatieve

⁴² Voor de tweede keer in dit hoofdstuk wordt hier het licht gebruikt als metafoor voor het gebruik van de moderne technologie. Dit was in de voetnoot op de vorige bladzijde over Theo Maassen ook al het geval. Met in ons achterhoofd Levinas werpt dit de vraag op naar de verhouding tussen het totaliteitsdenken en de moderne technologie. Het werd immers bij Levinas al gebruikt om het totaliteitsdenken te kenmerken. Een Baconiaanse interpretatie zal al snel de moderne technologie opwerpen als de praktische uitwerking van dat totaliteitsdenken.

dynamiek als zijn oorsprong. Niet alleen het handelen van het individu, maar van veel individuen tezamen zal enig effect hebben.

Daarbij zal men zich op een substantieve manier verantwoordelijk moeten gaan voelen voor het niet-menselijk leven. Hoe kan dat bewerkstelligd worden?

5. De rol van emotie

"Ethici hebben zich altijd al gerealiseerd dat het gevoel de rede moet aanvullen opdat het objectief goede daadwerkelijk invloed kan uitoefenen op de wil; anders gezegd, dat moraliteit, dat wat in feite de emoties moet sturen, zelf een emotie nodig heeft om dat te kunnen doen." ⁴³

In moraliteit speelt volgens Jonas altijd een affectief element mee. Jonas mag dan misschien zijn ethiek reeds filosofisch onderbouwd hebben door aan te tonen dat het op-zichzelf Goede bestaat in de vorm van doelgerichtheid en dus dat er iets bestaat dat het waard is te behouden, deze wijsheid alleen zal niet genoeg zijn om anderen te overtuigen van de noodzaak van een nieuwe te-volgen-ethiek. Substantieve⁴⁴ verantwoordelijkheid is niet louter een kwestie van een taak op zich nemen, men moet zich ook verantwoordelijk voelen. Het gevoel, het affectieve element dat Jonas in zijn nieuwe ethiek nodig acht is juist het voelen van verantwoordelijkheid. Dit gevoel is allereerst gericht op een object buiten mij. Een object dat in zijn kwetsbaarheid een beroep doet op mij, maakt zijn of haar zaak, mijn zaak, omdat ik nu eenmaal de macht heb die zaak tot de mijne te maken. Zou dat laatste niet mogelijk zijn, dan zou eerder een gevoel van machteloosheid optreden, het niet bij machte zijn om het verantwoordelijkheidsgevoel handen en voeten te geven. Hierbij kunnen we nog opmerken dat het duidelijk wordt dat formele verantwoordelijkheid niet de vorm van verantwoordelijkheid is die Jonas zoekt. Ze zal namelijk nooit het affectieve element kunnen verzorgen.

⁴³ "Moral philosophers have always recognized that feeling must supplement reason so that the objectively good can exert a force on our will; in other words, that morality, which is meant to have command over the emotions, requires an emotion of its own to do so.", IoR, blz. 86

⁴⁴ Vanaf hier zal alleen nog de substantieve vorm besproken worden tenzij anders vermeld.

Nu bestaat er volgens Jonas een natuurlijk aangeboren gevoel van verantwoordelijkheid, namelijk als het gaat om ons nageslacht. Ouderschap is een natuurlijke paradigmatisch geval van verantwoordelijkheidsgevoel. Hierin gaan objectieve verantwoordelijkheid en het subjectieve voelen ervan samen. Het is deze vorm die het voor ons mogelijk maakt om ons überhaupt verantwoordelijk te voelen. Laten we deze vorm van verantwoordelijkheid eens beter onder de loep nemen.

6. Archetypische vormen van verantwoordelijkheid

Ouderschap is een natuurlijke vorm van verantwoordelijkheid. Het is geen kwestie van instemmen met een keuze voor het dragen van verantwoordelijkheid. Met het ouderschap komt de verantwoordelijkheid (althoewel ouderschap natuurlijk wel een keuze is). Het is er inherent aan. Het staat daarom in contrast met verantwoordelijkheden die men door middel van contract op zich neemt. Jonas noemt zelf het voorbeeld van de belastingambtenaar. Pas met het aannemen van de baan als belastingambtenaar gaan er bepaalde verantwoordelijkheden spelen. De verantwoordelijkheid volgens contract is a posteriori. Natuurlijke verantwoordelijkheid is a priori.

Eén van de meest interessante aspecten aan het ouderschap als maatgevend voorbeeld is het feit dat het voorbij gaat aan een klassiek probleem binnen de ethiek. Een probleem dat ook Jonas aanhaalt in zijn hoofdwerk, namelijk het probleem van de naturalistische drogreden, the natural fallacy⁴⁵. Dit probleem houdt in dat men uit feiten geen waarden kan afleiden, uit hetgeen dat *is* kan men geen *ought* aflezen, uit het *sein* geen *sollen*, de eerder genoemde “vreselijke ketterij”. Jonas behandelt dit als een hardnekkig dogma, dat sterk samenhangt met een ander dogma, namelijk het dogma dat ervan uitgaat dat er geen metafysische waarheid bestaat. Als dat laatste waar is, betekent dat dus ook dat men niet kan weten wat het Goede is, aangezien er geen ware kennis van de werkelijkheid is waaruit men die kan afleiden. Wel kan men bepalen wat goed is voor deze of gene, maar het Goede op zichzelf, dat is niet kenbaar. Beide dogma's gelden als volledig geaccepteerd binnen de natuurwetenschappelijke methode. Toch neemt dit niet weg dat

⁴⁵ Filosofen die hier uitvoerig over hebben geschreven zijn onder ander de Schotse filosoof David Hume (1711 - 1776) en de Britse common sense-filosoof G.E. Moore (1873 - 1958).

ook een wetenschapper, die een kind vanuit zijn of haar vakgebied louter wetenschappelijk zal benaderen, dus als object van studie, direkt verantwoordelijkheid zal voelen bij het zien van een pasgeborene. In elk ademhaling zal ook hij of zij een niet-te-negeren *ought* horen klinken, een moeten-zorgen-voor. Het is, zo stelt Jonas simpelweg, een kwestie van kijken en je zult zien. Juist daarom is ouderschap het archetype van verantwoordelijkheid.

Uiteraard, de hulpbehoevendheid van de pasgeborene zal niemand ontkennen. De mens spant wat dat betreft van alle op aarde levende soorten de kroon. Zonder de zorg van een ander zal een pasgeborene zonder twijfel niet overleven. Het is in zijn pasgeborenheid een samengaan van zijn en nog-niet-zijn, van een zichzelf-als-doel-hebbende, dat ieder levend wezen is dat wil leven, en een nog-niet-zelf-kunnen-leven. Er moet wel een ander zijn die de taak op zich neemt wil dit leven blijven leven en zijn of haar teleologische belofte waarmaken. Wie anders dan de ouder zal die ander zijn die de verantwoordelijkheid voor de zorg van de pasgeborene op zich neemt. Men is immers de oorzaak van het geboren worden van het nieuwe leven. En alhoewel men niet van tevoren kan bepalen wie dit object van verantwoordelijkheid zal worden⁴⁶, is het dit nieuwe leven, dit concrete nieuwe individu waarop de verantwoordelijkheid is gericht. Dat gezegd hebbende dringt zich al snel de vraag op hoe men, uitgaande van dit archetype van verantwoordelijkheid, verantwoordelijkheid kan voelen voor de hele mensheid of, nog groter, het leven op aarde.

Ouderschap is echter niet de enige vorm van archetypische verantwoordelijkheid die Jonas behandelt. Ook de verantwoordelijkheid van de staatsman, de politicus is archetypisch te noemen. Ze is zelf gekozen, want niemand is verplicht om de zware taak van de staatsman op zich te nemen, maar juist daardoor alleen weggelegd voor degene die er zich toe geroepen voelt en het als zijn recht claimt. Politieke verantwoordelijkheid heeft een aantal kenmerken met het ouderschap gemeen. We zullen deze hieronder kort behandelen.

⁴⁶ Alhoewel ook daarin de invloed van de moderne technologie steeds sterker wordt. Voor alsnog is deze echter beperkt, voornamelijk doordat ethische discussies hieromtrent nog in volle gang zijn.

a. Totaliteit

In beide gevallen is de verantwoordelijkheid totaal. Zoals de ouders verantwoordelijk zijn voor het geheel van het kind, niet alleen zijn fysiek behoeften, maar ook voor zijn geluk en zijn welzijn, zo is ook de staatsman verantwoordelijk voor zowel het fysieke voortbestaan als het geluk en welzijn van zijn onderdanen. Beide verantwoordelijkheden overlappen hierin elkaar zelfs. Het is de taak van de ouders om het kind op te voeden tot een volwaardige lid van de gemeenschap. Maar de staatsman speelt daar ook al een rol in, bijvoorbeeld door regelen van een goedlopend onderwijsbestel. En schieten de ouders te kort in hun rol als ouders, dan moet de staatsman ingrijpen. Ook aan de subjectkant zijn er overeenkomsten te vinden. Zowel de ouder als de staatsman zijn begaan met het lot van respectievelijk het kind en de gemeenschap. Nu zal de staatsman wel niet dezelfde soort liefde voelen als de ouder, maar wel een diep geworteld gevoel van solidariteit. Dat laatste onderscheid is niet zo heel vreemd, aangezien ouders de verwekkers zijn van het kind. De staatsman is daarentegen een deel van de gemeenschap, is er zelfs door gevormd en is dus op een andere betrokken en verbonden met het object van zijn verantwoordelijkheid. Wat beiden weer delen is de hulpbehoevendheid van het object. Voor het kind hebben we dat hierboven al uitgebreid behandeld. Voor de gemeenschap geldt simpelweg dat het niet allemaal vanzelf gaat, een gemeenschap heeft sturing nodig en dus een staatsman. Tot zover het totale karakter van de archetypische verantwoordelijkheden.

b. Continuïteit en toekomstigheid

De volgende twee gezamenlijke kenmerken die Jonas behandelt zijn continuïteit en toekomstigheid. Zowel ouderlijke als politieke verantwoordelijkheid gelden continu. Men kan er niet even vakantie van nemen om daarna de draad weer op te pakken vanaf het punt waar waar men was gestopt. Het enige echt grote verschil tussen deze twee archetypische vormen van verantwoordelijkheid komt pas tevoorschijn als we naar het toekomstaspect gaan kijken. De verantwoordelijkheid van ouder heeft in principe zijn einddoel bereikt als het kind zelfstandig, volwassen, is geworden en vanaf dat moment zelf in staat is tot het dragen van verantwoordelijkheid. Dit einddoel wordt als het ware door de natuur gegeven. Wat betreft politieke verantwoordelijkheid ligt dat heel

anders. Men kan niet spreken van een einddoel als volwassenheid in het geval van staten. De mensheid kent niet een ontwikkeling zoals een individu dat heeft. Daarnaast kent de toekomst van een staat, de uitdagingen waarmee zij mogelijkwerijs wordt geconfronteerd veel meer onzekerheid dan het opvoeden van een kind. Niet dat dat laatste geen onderneming is met de nodige onzekerheden, maar in het geval van politieke verantwoordelijkheid is er wel sprake van een geweldige schaalvergroting. Door deze grote onzekerheid over de toekomst van de gemeenschap wordt het allereerst de verantwoordelijkheid van de staatsman om politiek mogelijk te maken. Men moet in de toekomst van de gemeenschap in staat zijn haar te besturen. Mensen die zich geroepen voelen om een gemeenschap te sturen moeten zich kunnen laten horen.

Wat levert deze bespreking van archetypische vormen van verantwoordelijkheid nu op? Om te beginnen zijn de archetypische verantwoordelijkheden vormen van verantwoordelijkheid waarin het gevoel van verantwoordelijkheid direkt aanwezig is. Een ouder voelt zich direkt verantwoordelijk, een staatsman ook, anders nam deze nooit de zware taak op zich. In het geval van de verantwoordelijkheid die Jonas zoekt voor zijn ethiek is dat niet het geval, anders hadden we namelijk geen milieuproblematiek. Deze verantwoordelijkheid toont zich pas door de dreiging die de mens nu ervaart. Wat voor verantwoordelijkheid zoekt Jonas nu precies?

7. Collectieve verantwoordelijkheid

Die problemen waar wij als mensheid mee worden geconfronteerd komen voort uit het collectieve handelen. Het lijkt daarom voor de hand liggend om te spreken over een collectieve verantwoordelijkheid die de mensheid op zich moet nemen. De werkzaamheid van deze collectieve verantwoordelijkheid is een politiek issue. Jonas gaat daarom op zoek naar een politiek systeem dat bij de gemeenschap die zij bestuurt deze verantwoordelijkheid kan laten opbloeien. Hij vindt in het Marxisme een politiek systeem met een grote gerichtheid op de toekomst en sterke motivering van haar aanhangers. Jonas' bespreking van het Marxisme is echter vooral een kritiek op zijn utopische karakter, de belofte van de klasseloze maatschappij die het in het vooruitschiet stelt. Deze belofte in de toekomst leek namelijk te kunnen worden verwerkelijkt door het gebruik

van de technologie, juist dat wat in onze tijd voor grote problemen zorgt. De nieuwe ethiek waar Jonas naar op zoek is en het politieke systeem om deze ethiek toe te passen zijn juist gericht op het temperen van het menselijke handelen, het gebruik van de moderne technologie aan banden te leggen, het “aanhaken van de broekriem”. Geen utopische gedachte die verwerkelijkt moet worden, maar het afwenden van mogelijke rampen die de mensheid op zichzelf afroept als zij het gebruik van de moderne technologie niet aan banden legt. Jonas erkent in zijn bespreking van het Marxisme echter de moeilijkheid om de impopulaire maatregelen door te voeren. Deze moeilijkheid maakt het daadwerkelijk op zich nemen van de collectieve verantwoordelijkheid die er nu eenmaal is tot een zware taak van de politicus. In zijn bespreking van het Marxisme zegt hij daarom het volgende:

*“Het echte probleem is dit: als, zoals we geloven, alleen een elite zowel ethisch als intellectueel in staat is de door ons voorgestelde verantwoordelijkheid voor de toekomst te dragen—hoe zal men zo'n elite kunnen vinden, en hoe krijgt zij de daarvoor benodigde macht.”*⁴⁷

Het gaat er dus om een elite te vinden die ethisch en intellectueel gezien de verantwoordelijkheid voor de toekomst op zich kan nemen en genoeg macht heeft om de gemeenschap te sturen. Los van de vraag die Jonas zelf stelt hoe deze elite gevonden moet worden, lijkt het mij een interessant gegeven dat collectieve verantwoordelijkheid zo afhankelijk is van deze elite. Want kan men dan nog wel spreken van collectieve verantwoordelijkheid. Eerder lijkt er sprake te zijn van de verantwoordelijkheid van de staatsman. Zijn onderdanen dragen niet direct verantwoordelijkheid, zij volgen slechts de staatsman in het beleid dat hij ontwerpt. Hij heeft daarbij wel de goedkeuring nodig van zijn onderdanen, zijn onderdanen moeten zich wel door hem willen laten leiden, en dus is er een bepaalde vorm van identificatie aanwezig, maar het blijft verantwoordelijkheid die wordt opgelegd. In ieder geval komt ze eerder voort uit het geloof in het politieke systeem, niet uit de hulpbehoevendheid, de bedreigdheid van een object dat daarmee een

⁴⁷ “The real problem is this: if, as we believe, only an elite can assume, ethically and intellectually, the kind of responsibility for the future which we have postulated—how is such an elite generated and recruited, and how is it invested with the power for its exercise.”, IoR, blz. 147.

moreel appèl doet op de mens. Collectieve verantwoordelijkheid lijkt dus niet terug te voeren tot de archetypische verantwoordelijkheden van de ouder en de staatsman. Het is de staatsman die antwoord geeft op het morele appèl. Het is zijn taak om de impopulaire maatregelen in te voeren die nodig zijn om mogelijk gevaar af te wenden.

Bij Jonas komt het morele appèl zoals we hebben gezien allereerst uit hetgeen dat door het menselijke handelen wordt bedreigd. Alleen door het feit dat er nu iets op het spel staat, dat er een mensheid, een natuur en zelfs een hele biosfeer is die door de enorme macht van de mensheid, de reikwijdte van het menselijk handelen wordt bedreigd, bestaat de verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid is een correlaat van macht; hoe meer macht, hoe meer verantwoordelijkheid. De macht van de mensheid, verkregen door de moderne technologie, wordt echter, zoals we ook al hebben gezien, geplaagd door gebrekkige kennis over haar eigen macht, haar reikwijdte in de toekomst. Maar, omdat men handelt, moet men daar de verantwoordelijkheid voor nemen:

*“Vandaag moeten we zeggen: je moet, want je handelt—en je handelt omdat je dat kan; wat betekent dat je je al bedient van je exorbitante capaciteiten.”*⁴⁸

Nogmaals terug naar de archetypen. De ouder wordt direkt geraakt door de hulpbehoefendheid van het kind; het kind is zijn of haar verantwoordelijkheid. De staatsman voelt zich geroepen om de staat te besturen; de staat wordt zijn verantwoordelijkheid. Dat betekent allereerst dat hij er voor moet zorgen dat in de toekomst er andere staatsmannen kunnen zijn die hun rol als staatsman kunnen vervullen. Hierboven hebben we gezegd dat hetgeen waarvoor de mensheid als collectief verantwoordelijkheid moet dragen, pas duidelijk wordt doordat het bedreigd wordt. Dat is dus de mensheid, de natuur, de gehele biosfeer. Echter, niet allemaal op dezelfde wijze en in dezelfde mate. De mens heeft wel een verantwoordelijkheid voor de natuur en voor de gehele biosfeer, want deze worden immers bedreigd door het menselijk handelen. Maar in eerste instantie is de mensheid de verantwoordelijkheid van de mens. Dat er een

⁴⁸ *“Today we must say: You ought, because you act—which you do because you can; which means, your exorbitant capacity is already at work.”*, IoR, blz. 128.

mensheid bestaat, het ontologisch idee "mens" waardig, dat is de verantwoordelijkheid die de huidige mens draagt. Dat klinkt als antropocentrisme, maar er is gelukkig meer. Deze verantwoordelijkheid is pas het topje van de ijsberg. Onder de zeespiegel zweeft nog een hele klomp aan verantwoordelijkheid, want men draagt als mensheid namelijk ook verantwoordelijkheid voor de natuur, aangezien ze een element van het wezen van de mens is. Niet alleen zou men zonder natuur niet kunnen overleven, het is ook mensonwaardig om de natuur waarmee men zoveel gemeen heeft te verwoesten. De mens is immers ook een produkt van de natuur.

Wat in deze verantwoordelijkheid vooral mee blijft spelen is Jonas' teleologische natuurfilosofie. Het werk dat de natuur levert om te overleven kan door mens niet als waardeloos opzij worden geschoven. Deze onderbouwing is zeker niet het sterkste punt in Jonas' filosofie. Verantwoordelijkheid voor de natuur is op de bovenstaande manier erg afhankelijk van het wereldbeeld van de mens. In latere werken geeft Jonas dan ook toe dat zijn redenering in *The Imperative of Responsibility*, waarmee hij een brug wilde slaan tussen het zijn en het behoren, het *sein* en het *sollen*, alleen gevolgd zal worden door hen die zijn "metafysisch" geloof delen⁴⁹. Door hen die dus op een of andere manier al geraakt worden door een a priori appèl. Maar voor die mensen behoeft de verantwoordelijkheid dan al geen verdere rationele onderbouwing meer.

En dus blijft de vraag staan hoe Jonas de mensheid gemotiveerd ziet worden, geraakt worden door een moreel appèl, op welke manier het verantwoordelijkheidsgevoel daadwerkelijk op zal spelen. Collectieve verantwoordelijkheid, verantwoordelijkheid voor collectief handelen, is dat überhaupt mogelijk? Bestaat dat eigenlijk wel? Is het slechts een theoretisch construct of zal de mensheid als collectief daadwerkelijk in staat zijn de verantwoordelijkheid op zich te nemen waar de milieuproblematiek om vraagt.

Stuiten wij hier op een hiaat in de tekst van Jonas? Of misschien op een grens aan het concept verantwoordelijkheid? Na in dit en het vorige hoofdstuk twee filosofen en hun ideeën over verantwoordelijkheid te hebben behandeld is het in het volgende hoofdstuk tijd om deze ideeën naast elkaar te leggen.

⁴⁹Achterhuis, H., *Hans Jonas: Ethiek en Techniek*, Ambo, Baarn, 1992.

Hoofdstuk 3: Schaalvergroting van Verantwoordelijkheid

In de vorige hoofdstukken hebben we twee filosofen behandeld die beiden een belangrijke plaats inruimen in hun filosofie voor het concept verantwoordelijkheid. In dit hoofdstuk leggen we hun ideeën naast elkaar.

1. Wanneer geldt verantwoordelijkheid?

Bij Levinas geldt de verantwoordelijkheid voorafgaand aan enig engagement. Ze is niet-intentioneel. De Ander confronteert me direkt met een verantwoordelijkheid voor die Ander. Door de plek die ik in de wereld inneem, doordat ik de dingen mezelf toeëigen ben ik schuldig aan de Ander. De egoïstische spontaniteit die het Zelf in het Genieten van het Elementale is wordt door de confrontatie met het Gelaat opgeroepen zijn egoïsme te rechtvaardigen. Door het eigenmaken van de wereld heeft het Zelf als het ware al een schuld. De wereld deelt men namelijk met anderen. Tegelijkertijd vraagt het Zelf in de apologie dat recht op egoïsme aan de Ander, maar die apologie is juist weer het delen van het bezit. Door het delen wordt het Zelf in staat gesteld het goede te doen.

Verantwoordelijkheid heeft bij Levinas niet zozeer met handelen met maken, maar met intersubjectiviteit. De intersubjectiviteit, het delen van de wereld, altijd al omgeven zijn door de medemens, is ethiek. Juist door de continue aanwezigheid van de medemens en in het bijzonder de Ander, de naaste, is ethiek de eerste filosofie en gaat zij vooraf aan ontologie. Ontologie, wetenschap, het kennen van de wereld zou nooit mogelijk zijn als het Zelf door de Ander niet werd geconfronteerd met een verantwoordelijkheid ten opzichte van die Ander. Pas door het geven van de wereld, het in gesprek treden met elkaar, het spreken, dus door de ethische relatie wordt ontologie mogelijk.

Verantwoordelijkheid speelt bij Jonas een hele andere rol. Daar is verantwoordelijkheid allereerst een functie van macht en kennis⁵⁰. Het heeft direkt met handelen te maken. Het menselijk handelen is in onze tijd zodanig veranderd dat ze oproept tot verantwoordelijkheid. De verantwoordelijkheid volgt direkt uit de effecten van dat menselijk handelen. Het *sollen* volgt direkt uit het *sein* van het toekomstige gevaar.

⁵⁰ IoR, blz. 123.

Alhoewel de verantwoordelijkheid voortkomt uit een effect van handelen en het dus volgens de onderverdeling die Jonas zelf maakt formele verantwoordelijkheid betreft, geldt hier toch substantieve verantwoordelijkheid, namelijk verantwoordelijkheid voor het voortbestaan van de mensheid en daarmee voor de gehele biosfeer. Paradoxalerwijze volgt daaruit dat men juist minder moet handelen, het gebruik van de moderne technologie moet begrensd worden. Het handelen, in dit geval het onbegrensd gebruik van de moderne technologie, bedreigt het voortbestaan van de mensheid, alsmede het andere leven op aarde. Deze bedreiging van het leven op aarde heeft zich voorheen nooit voorgedaan, waardoor er geen ethiek voorhanden is die uitgerust is om om te gaan met de problemen die volgen uit het menselijke handelen. Een nieuwe ethiek moet opgebouwd worden rond het concept verantwoordelijkheid, dat nu een veel grotere rol speelt.

2. Verantwoordelijkheid voor wie of wat?

In het geval van Levinas is dat zoals we hebben gezien overduidelijk de Ander. Het a priori morele appèl tot verantwoordelijkheid verschijnt in het Gelaat van de Ander. De verantwoordelijkheid geldt voorafgaand aan enig engagement. Naast de Ander verschijnt wel een ander, een naaste van de naaste, degene die Levinas de derde noemt, maar daarmee komt men op het vlak van de politiek. De derde roept bij het Zelf het vraagstuk op wie eerst komt. De Ander of de ander, de derde? Zoals Levinas het zelf zegt:

*“Het is vanzelf een begrenzing van de verantwoordelijkheid, dit ontstaat van de vraag: Wat heb ik met gerechtigheid van doen?”*⁵¹

In de politiek gaat het niet meer om dezelfde verantwoordelijkheid als in de ethische relatie, maar om gerechtigheid en gelijkheid. Er is wel sprake van een zekere verantwoordelijkheid, maar deze wordt door de wet geregeld. De ethische relatie maakt het echter pas mogelijk dat het Zelf zich met gerechtigheid en gelijkheid gaat bezighouden, want door de toewijding van het Zelf aan de Ander wordt de vraag mogelijk hoe dit in een gemeenschap te verdelen valt. Het Zelf realiseert zich met het verschijnen van de derde dat ook anderen de Ander kunnen zijn en dat het zelf ook een

⁵¹ AdZ, blz. 200.

ander voor een ander is. Met het vraagstuk van de derde gaan symmetrieën een rol spelen, maar de assymetrische verhouding tussen het Zelf en de Ander blijft het fundament vormen van de in de samenleving geldende symmetrieën. De ethische relatie geeft de samenleving de morele basis. De in de samenleving geldende verhoudingen zijn afgeleiden van de oorspronkelijke verhouding tussen het Zelf en de Ander

3.a. Een eerste analogie

We hebben gezien dat de ethische relatie ook slechts als afgeleide, op analoge wijze mogelijk is tussen mens en dier. De ethische relatie is allereerst een intersubjectieve relatie, een relatie tussen subjecten. De mens is een subject, het dier niet, want het dier kent slechts de continue strijd om te overleven. Met Christian Diehm hebben we gezien dat het Zelf door zijn ervaring van lijden wel gevoelig is voor het lijden van het dier. Er is dus wel sprake van een moreel appèl in de snuit van het dier, maar slechts op secundair niveau. We zullen hier deze analogie op meer kritische bewijzen bekijken.

De analogie bestaat uit weten wat het is om te leven, en daardoor de wil om te leven herkennen in de snuit van het dier. Maar welk dier? Het wilde dier of het gedomesticeerde dier? Het is als vanzelfsprekend makkelijker om verantwoordelijkheid te dragen voor een dier dat dichtbij staat, een huisdier dus. Dat lijden herkent men sneller, omdat men nu eenmaal zelf degene is die voor dat dier zorgt. Los van alle projectie, van al het antropomorf denken, leert men een dier waarvoor men zorgt ook kennen en kan er zelfs sprake zijn van een band.

Een wild dier zorgt echter voor zichzelf, ondergedompeld als het is in het ware animale leven. Is het lijden niet een wezenlijk onderdeel van de strijd die het dier daarin levert om te overleven? *Survival of the fittest* betekent *death of the least adapted*⁵². De minst aangepasten zullen het niet overleven. Mocht de situatie zich voordoen dat een roofvijand achter zijn prooi aanzit en een Zelf ziet dit gebeuren, dan zal die Zelf misschien wel het prooidier te hulp schieten. Maar dan benadeelt het Zelf de roofvijand die juist vanuit zijn overlevingsdrang jaagt. Het gaat echter geenszins om de vraag in hoeverre de mens mag ingrijpen in de natuurlijke orde. Dat is wel een interessante discussie die zeker ook

⁵² Vaak wordt het Engelse “fittest” vertaald met het Nederlandse “fitste” en tegenover “weakest” gezet. Maar “fittest” betekent, geheel in de lijn van de evolutietheorie van Darwin, in eerste instantie “best aangepaste”. Vandaar dus “least adapted”.

samenhangt met het onderwerp in deze scriptie, maar in eerste instantie gaat het hier nog altijd over de vraag van de reikwijdte van de menselijke verantwoordelijkheid gegeven de huidige milieuproblematiek. Ik denk dat men kan stellen dat de ethische relatie op analoge wijze vertalen naar de verhouding tussen het Zelf en het dier te beperkt is voor de grote omvang van de milieuproblematiek.. Zijn er dan misschien andere manieren om de ethische relatie op te rekken voorbij het intersubjectieve?

Juist gedacht vanuit die vraag wordt Jonas interessant, omdat hij vertrekt vanuit het gegeven van de milieuproblematiek en spreekt over collectieve verantwoordelijkheid.

*“Only with the superiority of mind and the inordinate powers of technical civilization eventually engendered by it has one form of life, man, lately acquired the ability to endanger al others (and therewith himself too).”*⁵³

De mens blijkt als soort zo succesvol dat ze het andere leven op aarde, het natuurlijke evenwicht dat er altijd heeft geheerst, bedreigt en daarmee zichzelf. Bij Jonas blijft de nieuwe ethiek antropocentrisch, in die zin dat ze het voortbestaan van de mensheid vooropstelt als eerste imperatief. Toch ligt er ook een verantwoordelijkheid voor de natuur; enerzijds als voorwaarde voor het menselijke leven; anderzijds doordat de natuur een waarde-op-zichzelf heeft, een doelgerichtheid op het leven. De mens kan deze waarde-op-zichzelf wel negeren, maar doet dan ook zichzelf tekort aangezien de mens zelf ook een produkt van de natuur is. Alles wat de mens is was altijd al in potentie in de natuur aanwezig, de mens is schatplichtig aan de natuur. Uit het feit dat de mens deze waardigheid bedreigt volgt al een verantwoordelijkheid van de mens voor de natuur. Maar pas met deze dreiging (!).

De nieuwe ethiek mag dan in principe antropocentrisch zijn, daar schuilt een zeker logica in, in die zin dat als het om het voortbestaan van soorten gaat de mens net als ieder andere levende soort op aarde een natuurlijk recht heeft om voor de eigen soort te kiezen. Maar de tijd waarin een dergelijk egoïsme gerechtvaardigd was, dat de mens als soort zich moest verdedigen tegen andere soorten, dat de stad de mens beschermde tegen de

⁵³ IoR, blz. 138.

geweldadige natuur, heeft de mens al lang achter zich gelaten. De grenzen van de stad als veilige enclave zijn opgeheven, het is nu veel eerder de aarde als geheel die door de mens wordt bewoond. De natuur wordt opgeslokt door het kunstmatige⁵⁴, de wereld die door de mens wordt gecreëerd.

b. Levinas + Jonas = ?

Vinden wij hier niet juist een argument om Jonas aan Levinas te koppelen? Biedt Jonas niet juist de opening om de Levinasiaanse ethiek uit te breiden naar het niet-menselijke? Levinas spreekt zelf maar weinig over de milieuproblematiek, eigenlijk alleen wanneer men hem in interviews ernaar vraagt. Levinas spreekt ook niet snel zoals Jonas dat doet over de mens als soort, omdat de mens dan tegenover andere soorten zou worden gezet. De mens is niet verbonden met elkaar als soort. Het menselijke leven kenmerkt zich door broederschap. In het Gelaat van de Ander kijkt de derde het Zelf al aan. De derde is naaste van de naaste, van de Ander. En die naaste heeft zelf ook weer een naaste. Op deze manier zijn de mensen broeders van elkaar. Broederschap gaat hier vóór soortgenootschap.

Het meest nog verschillen Levinas en Jonas in hun ideeën over de moderne technologie. In ieder geval welke rol deze speelt in hun filosofie. Bij Jonas is het, zoals reeds duidelijk naar voren is gekomen, de veroorzaker van de problemen waarmee de mens wordt geconfronteerd in het technologische tijdperk. Voor Levinas geldt iets heel anders. In de al eerder aangehaalde tekst *Heidegger, Gagarin en wij* steekt hij de loftrumpet over de technologie, die de mens vrijer dan ooit heeft gemaakt. Vrijer, want hij heeft zich bevrijdt van “allerlei ballast door zich van zijn nachtelijke zwaarte te ontdoen”⁵⁵. De nachtelijke zwaarte waar hierin over gesproken wordt is hier het ondergedompeld zijn in het heidendom. ” Het heidendom als verworteld zijn in de aarde, afhankelijk van die aarde, zich om zijn leven zorgen makend⁵⁶. De mens is geen dier, het menselijk leven verschilt van het animale, in die zin dat de mens niet meer slechts afhankelijk is van zijn behoeften. De strijd om te overleven is met het Genieten *leven van...* geworden. De mens is vrij, heeft zich bevrijdt van de dierlijke behoeften, heeft er als het ware de beschikking

⁵⁴ IoR, blz. 10.

⁵⁵ Het Menselijke Gelaat, blz. 65.

⁵⁶ De tekst is een kritiek op Heidegger.

over gekregen om de behoeften te bevredigen op zijn manier⁵⁷. Door de arbeid heeft men deze onafhankelijke afhankelijkheid gecreëerd. In de arbeid bedient men zich van de moderne technologie. De mens mag zich dan met behulp van de technologische ontwikkelingen bevrijd hebben van een zorgend bestaan, brengt dat niet ook problemen met zich mee? Is Levinas doof en blind voor de milieuproblematiek? Of is het een noodzakelijk kwaad? Een offer dat nu eenmaal gedaan moet worden ten gunste van de mensheid?

Ik ben van mening dat men op alle bovenstaande vragen ontkennend kan antwoorden. Het is noch een blinde vlek, noch een noodzakelijk kwaad of offer. Levinas schrijft zijn filosofie vanuit een ander motief dan Jonas. Bij Jonas is de hele aanleiding voor het schrijven van *The Imperative of Responsibility* de nieuwe problematiek waar de moderne technologie de mensheid mee opzadelt. Bij Levinas de in de de Westerse wijsbegeerte onterechte troning van de ontologie als eerste filosofie en het miskennen van de ethiek, de ethische relatie, als begin van alle denken. Dit neemt niet weg dat Levinas' filosofie iets kan bijdragen, misschien wel in de vorm van nieuwe inzichten, aan het denken over de milieuproblematiek.

4.a. Een tweede Analogie

Is de stad niet het Elementale dat de mens voor zichzelf als soort heeft gecreëerd? Geniet de mensheid niet in de stad als veilige enclave tegen de geweldadige natuur als in een huis, als in een thuis zijn? En als die stad de wereld wordt, zijn wij als soort de Andere soorten dan niet tot last? Nemen wij niet hun ruimte in? Eten wij niet wat ook hen voedt? En kunnen wij dus ook niet dit voedsel uit onze mond nemen en alsnog geven aan die Andere soort? Is het niet tijd om gewekt te worden uit het Genieten door het morele appèl in het hulpbehoevende Gelaat van de natuur? De snuiten en de kruinen? Worden wij niet in staat gesteld als mensheid het goede te doen en te zorgen voor deze lijdende natuur? Het punt is duidelijk. Door middel van een analogie kan men Levinas' beschrijving van het Zelf en de Ander in de ethische relatie toepassen op de mens als soort naast andere

⁵⁷ Men kan zich afvragen of Levinas met zijn beschrijvingen van het verschil tussen het animale en het menselijke leven een zekere evolutie veronderstelt, maar ik denk niet dat het belangrijk is om dat als een feit vast te kunnen stellen. Het gaat bij Levinas om de moderne mens. Niet om een beschrijving van een ontwikkeling, dus ook niet om een geschiedschrijving. Het is een optiek.

soorten. Bij Diehm bleef de ethische relatie te beperkt tot de individuele mens en dier. Dat doet meer recht aan juist dat wat Levinas wil bewaren met zijn filosofie, namelijk het particuliere, het andere als andere. Denken over de milieuproblematiek en, zoals hierboven voorgesteld, over de mens als soort, reduceert het individu echter tot een deel van een geheel. Men wendt zich tot een totaliteitsdenken. Maar de bedreiging van de mens, de natuur, de gehele biosfeer vraagt juist misschien wel om deze schaalvergroting. Is er een ethische relatie mogelijk op zo'n grote schaal? Nee, niet op de Levinasiaanse manier zoals in deze scriptie naar voren wordt gebracht, maar dat was tussen de mens en het wilde dier ook al niet het geval, want slechts middels een analogie. De menselijke soort als Zelf zal niet op dezelfde manier worden opgeroepen tot verantwoordelijkheid. In de ethische relatie tussen het Zelf en de Ander kwam het morele appèl van het Gelaat van de Ander. De verantwoordelijkheid was voorafgaand aan elke vorm van engagement. In het geval van de soorten doet zich de verantwoordelijkheid pas voor, door bedreiging ervan door de mens. De verantwoordelijkheid die hier gevraagd is, is juist een geëngageerde verantwoordelijkheid, want pas met het zich realiseren dat er iets wordt bedreigd kan men zich verantwoordelijk voelen⁵⁸. Ze is dus intentioneel. Maar daarom ook een analogie, een afleiding van de intersubjectieve relatie.

b. De mogelijkheid van collectieve verantwoordelijkheid

Dat dit engageren van de gemeenschap der mensen geen gemakkelijke opgave is wordt door Jonas veelvuldig erkend.

*“De praktisch-politieke vraag is hier belangrijk aangezien het gaat om een zaak of een behoefte in de toekomst, waarvan het moeilijker te zeggen is dan van zaken of behoeften die dichterbij liggen, hoe de enkelen die worden geacht er verstand van te hebben, het handelen van de velen kunnen sturen.”*⁵⁹

⁵⁸ Aldus de bijdrage van Earth Live: de in de Inleiding genoemde *awareness*.

⁵⁹ “*The practical-political question is here all the greater as it relates to a good or a need in the distance, of which it is even harder to tell than it is of goods or a need nearby, how their knowledge among the few, assuming them to have it, can gain influence over the deeds of the many.*”, IoR, blz. 25.

Engageren van het volk is, zoals we al in het vorige hoofdstuk zagen, een praktisch-politieke aangelegenheid, aangezien men ervan uitgaat dat de wijsheid die nodig is om te weten wat er op het spel staat niet voor iedereen is weggelegd. Hierboven spraken we al over een schaalvergroting. Volgens Jonas stijgt die schaalvergroting menig burger boven het hoofd. De oproep tot het nemen van verantwoordelijkheid die spreekt uit de bedreiging van de biosfeer verandert dus praktisch gezien in de verantwoordelijkheid van de staatsman om het verantwoordelijkheidsgevoel van de onderdanen te doen ontsteken. Het middel om dat voor elkaar te krijgen was de heuristiek van de vrees. Het voorspiegelen van een mogelijk gevaar kan volgens Jonas de gemoederen op de juiste manier wakker schudden. Hij gaat daarin zelfs zover dat het de politici gepermitteerd wordt een “noble lie”, een leugen om bestwil te verkondigen. De collectieve verantwoordelijkheid is erg afhankelijk van de overtuigingskracht van de politicus. Men zou de vraag kunnen stellen of de burgers dan wel echt zo betrokken zijn bij hetgeen dat wordt bedreigd.

Nu zijn er in de nog jonge geschiedenis van de milieu-ethiek⁶⁰ filosofieën geweest die die betrokkenheid op een bepaalde manier willen bewerkstelligen. Ik zal er hier twee kort bespreken, namelijk de al eerder aangehaalde Deep Ecology-beweging en de Fransiscaanse milieuspiritualiteit.

5.a. Shallow en Deep Ecology

De Noorse filosoof Arne Naess, grondlegger van de Deep Ecology-beweging, wil met zijn ecofilosofie, zoals hij die zelf noemt, tegenwicht bieden tegen de al te antropocentrische visies op de milieuproblematiek, die hij onder de naam Shallow Ecology onderbrengt. In 1973 schrijft hij daarom een artikel, genaamd *The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement; A Summary*, waarin hij systematisch de uitgangspunten van zijn Deep Ecology-filosofie uiteenzet.

Shallow Ecology, de antropocentrische visie op de milieuproblematiek, is alleen maar bezig met het lot van de aarde voor zover ze van waarde is voor de mensheid. De natuur heeft zelf geen waarde, maar slechts voor de mens. Ze heeft slechts gebruikswaarde. De

⁶⁰ Milieu-filosofie bestaat als zelfstandige discipline pas ongeveer 25 jaar.

natuur beschermen is dan ook alleen nodig als dat betekent dat economie en de levensstandaard van de mens in gevaar komt. Dat houdt ook in dat de ontwikkelingslanden worden geholpen in het verwezenlijken van een zelfde levensstandaard als de rijke westerse landen.

Dit antropocentrisch denken, deze Shallow Ecology, dit oppervlakkige ecologische bewustzijn moet worden verworpen. De Deep Ecology stelt dat de natuur wel intrinsieke waarde heeft, waarde op zichzelf. Het beschermen van de natuur is daarom nodig omwille van die natuur zelf. Maar dan moet die waarde wel herkend en erkend worden. Volgens Arne Naess is dit mogelijk via het proces van identificatie.

Inzet van de identificatie is om een bredere ervaring van het zelf te krijgen. Naess noemt dit dan ook letterlijk *the comprehensive Self*, het brede Zelf. Nu wordt het zelf al omschreven als de totaliteit van datgene waarmee men zich identificeert.⁶¹ Allereerst het eigen lichaam, de kleren die men draagt, het bezit, maar ook familieleden, dierbaren. We zien hier al dat het zelf zeer breed genomen kan worden. Ook blijkt uit de voorbeelden dat het zelf niet een vaste inhoud heeft, maar dat deze fluctueert. Het lichaam verandert, dingen komen en vergaan, relaties komen tot stand of verwateren. Als het doel van de identificatie dat Naess voorschrijft is “een bredere ervaring van het zelf krijgen”, dan betekent dit een toename van de dingen waarmee men zich identificeert. Identificatie wordt door Naess als volgt omschreven:

*“Identificatie is een spontaan, non-rationeel, maar niet irrationeel, proces waarbij men het belang of de belangen van een ander wezen gaat behandelen als het eigen belang of de eigen belangen.”*⁶²

Identificatie gaat dus om het erkennen van de belangen van het andere als de eigen belangen. Opmerkelijk is hierbij dat in hetzelfde artikel Naess verkondigt dat identificatie niet alleen mogelijk is met andere levende wezens, maar ook met levenloze dingen als een berg of een oceaan. Het uiteindelijke resultaat is dat men zich gaat realiseren dat men

⁶¹ Bij Levinas is het Zelf zoals we hebben gezien de identificatie bij uitstek, de oorspronkelijke werkzaamheid van de identificatie.

⁶² “*Identification is a spontaneous, non-rational, but not irrational, process through which the interest or interests of another being are reacted to as our own interest or interests.*”, *Identification as a source of deep ecological attitudes*, in P. C. List, *Radical Environmentalism*, Wadsworth, 1992.

deel uitmaakt van een groter geheel. Niet langer staat het Westerse ideaal van de zelfverwerkelijking door het ontwikkelen van de persoonlijke talenten en het najagen van de individuele voorkeuren centraal. Voor de Deep Ecologist houdt zelfverwerkelijking juist in dat men zich deel gaat voelen van het grotere geheel, waardoor men uit liefde voor dat grotere geheel doet wat goed is. Niet langer speelt morele dwang daarin een rol, maar doet men vanzelf dat wat goed is. Het onderscheid egoïsme – altruïsme wordt op deze manier teniet gedaan. Voortaan is men een deel van het andere, het geheel, dus kan er in principe geen sprake meer zijn van altruïsme. Los van de vraag naar de haalbaarheid van deze identificatie, is het interessant om te kijken hoe de Deep Ecology zich verhoudt tot hetgeen we hebben geschreven over Levinas en Jonas.

Allereerst staan we stil bij Levinas. Uiteraard is identificatie iets heel anders dan de idee van het oneindige. Middels identificatie krijgt men oog voor het grote geheel waar men deel van uitmaakt. Aldus wordt het geheel in een alles overspannend thema genomen. Dit lijkt wellicht op totalisering, maar ik denk dat men dan aan de Deep Ecology te weinig recht doet. Geenszins is de Deep Ecology een epistemologisch project. Men is niet op zoek naar de waarheid, althans niet op een wetenschappelijke manier naar het wezen van de objecten, maar naar een manier om de mensheid vatbaar te maken voor de intrinsieke waarde van de natuur. Naess geeft toe dat dit vooral een kwestie van intuïtie is⁶³. We zagen in het bovenstaande citaat al dat het niet-rationeel is, maar zeker ook niet irrationeel. Intuïtief kennen we een intrinsieke waarde, een waarde op zichzelf toe aan onszelf en onze dierbaren. Hoe verder men echter daarvan afwijkt, hoe minder intuïtief het wordt. En dus is er verdergaande identificatie nodig om ervoor te zorgen dat die intuïtie zich uitbreidt naar wat verder verwijderd ligt van het zelf.

Bij Levinas betekent het idee van het oneindige waar de Ander het Zelf mee confronteert dat de Ander elk idee te bovengaat, niet valt te thematiseren, niet in een synoptische blik met het Zelf vangen is. De ethische relatie wordt gekenmerkt door asymmetrie. In het geval van identificatie die Naess voorstelt gaat het zelf op zoek naar symmetrieën. Want bestaan deze symmetrieën niet uit de gezamenlijke belangen van het uitgebreide Zelf en

⁶³ Zie het artikel dat werd genoemd in de vorige voetnoot.

datgene waarmee deze zich identificeert? Levinas spreekt niet over gezamenlijke belangen. Wat er telt voor alles is het belang van de Ander en vooral wat het Zelf daarin kan betekenen. Dat is wellicht te kort door de bocht, aangezien we ook hebben gezien dat men door het lijden vatbaar is voor het lijden van de Ander. Men biedt de Ander het brood uit de eigen mond aan, dus in zekere zin is er wel een herkennen van een zelfde behoefte. Toch lijkt mij spreken over gezamenlijke behoeften in het geval van de ethische relatie niet op zijn plaats.

Ook blijft de ethische relatie een relatie tussen twee subjecten. Niet tussen een zelf en een groter geheel, bestaande uit meerdere andere subjecten. Daarmee komt men bij Levinas op het terrein van de politiek en daar speelt symmetrie een rol. De veelheid aan asymmetrische ethische relaties kan alleen maar middels symmetrie politiek vertaald worden. Symmetrie speelde ook bij de Deep Ecology, want identificatie betekende immers het erkennen van symmetrie in de belangen van het andere en van het zelf (dat door die identificatie een uitgebreid Zelf wordt). Dan nog kan de natuur niet op dezelfde manier een politieke rol gaan spelen. Ze kan namelijk niet afgeleid worden uit de ethische relatie, terwijl politiek, het vlak van gerechtigheid en gelijkheid, juist gefundeerd wordt op de ethische relatie. Dit neemt natuurlijk niet weg dat de natuur wel een politiek issue kan zijn, maar dan, gedacht vanuit hetgeen Levinas hierover zegt, als een bestaansvoorwaarde voor de mens⁶⁴.

Ook Jonas' filosofie zal niet echt aansluiting kunnen vinden bij de Deep Ecology. Er bestaan wel overeenkomsten tussen de verschillende levende wezens, in die zin dat al het leven een doelgerichtheid kent, maar van identificatie is geen sprake. En alhoewel de intrinsieke waarde van de natuur wordt erkend, blijft de eerste imperatief om de toekomst van de mensheid veilig te stellen.

5.b. De Franciscaanse Milieuspiritualiteit

Een zelfde oproep tot verbondenheid voelen met de natuur vinden we in de Fransiscaanse milieuspiritualiteit. Dit milieudenken dat zich beroept op overleveringen van de Middeleeuwse denker Sint Franciscus van Assisi (1181-1228) spiegelt een werkelijkheid

⁶⁴ Zie wederom *Heidegger, Gagarin en wij*.

voor waarin de mens diepgaand met de natuur verbonden is. Voor Sint Franciscus waren de dieren, de planten en de mensen als schepselen Gods elkaars broeders en zusters. De manier waarop hij tot dit inzicht komt is echter van geheel andere aard dan de manier waarop de Deep Ecology dit vergaart.

De reden waarom ik de Franciscaanse milieuspiritualiteit hier aanhaal is omdat we in Nederland diverse organisaties hebben die op dit terrein werkzaam zijn, zoals de stichting Franciscaans Milieuproject die sinds 1992 op landgoed Stoutenburg vlakbij Amersfoort een project heeft lopen waarbij een kleine gemeenschap leeft en woont volgens de Franciscaanse spiritualiteit. Daarnaast is er ook in Nederland een actief Franciscaans Studiecentrum, dat enige tijd geleden een interessante bundel artikelen uitbracht, onder de naam *Eenvoudig Verbonden, Bijdragen aan franciscaanse milieuspiritualiteit* (2007).

Hoe komt Franciscus nu tot het voelen van de eerder genoemde verbondenheid? Welnu, het leest bijna als een sprookje. In eerste instantie is Franciscus de zoon van een koopman en in de wieg gelegd om zijn vader op te volgen en diens handel voort te zetten. Hij besluit echter, aangespoord door een in een droom aan hem geopenbaard visioen van rijkdom en ridderschap, om mee op kruistocht te gaan. De eerste avond na zijn vertrek krijgt hij een tweede visioen, maar deze keer vertelt dit hem terug te keren naar huis. Na zijn terugkeer zijn het wederom bijzondere ervaringen die hem de weg in zijn leven wijzen. Allereerst brengen deze bijzondere ervaringen hem tot het afstand doen van bezit, macht en rijkdom. Franciscus ontmoet de melaatsen die buiten de stad wonen, verstoten uit de stad, en tot zijn eigen verrassing verandert zijn afkeer voor deze melaatsen in eerbied voor hen. Hulp bieden aan deze verstotenen blijkt veel meer voldoening te geven dan het vergaren van rijkdom en bezit. Franciscus besluit het leven in de stad vaarwel te zeggen, zijn bezit op te geven en te gaan wonen tussen de melaatsen. Natuurlijk moeten de eerste levensbehoeften wel vervuld worden, maar hij besluit simpel te leven, slechts van dat wat de natuur of de medemens hem biedt. Het leven van Franciscus wordt een leven van dienstbaarheid. Dienstig naar de hulpbehoevenden. Er is dus sprake van verantwoordelijkheid, namelijk verantwoordelijkheid voor de zwakkeren. Daarnaast kenmerkt het leven van Franciscus zich door dankbaarheid. Dankbaar voor hetgeen hij van de medemens of de natuur mag ontvangen.

Naast de mogelijkheid tot het bieden van hulp aan de melaatsen toont hun lijden hem ook de kwetsbaarheid van de schepping. Deze kwetsbaarheid bestaat uit de verschillende afhankelijkheidsrelaties die de dingen met elkaar hebben. De dingen staan niet op zichzelf, maar maken deel uit van een groter geheel, Gods schepping. Het leven in de stad had geen oog voor de samenhang, want een welvarend leven redt zichzelf. Maar een welvarend leven, zo ontdekt Franciscus, is niet het ware leven, want daarin wordt God niet ervaren. In welvaart ervaart men alleen en is alleen begaan met zichzelf. De ervaring van de kwetsbaarheid breidt zich door het leven buiten de stad, dus in de natuur, uit naar alle levende wezens en zelfs de zon, de maan, de sterren en de elementen. Allen en alles zijn broeders en zusters van elkaar.

Wederom stellen we de vraag hoe de verhouding ligt met de filosofie van Levinas en Jonas.

Ik denk dat er tussen Levinas en Franciscus wel enige parallellen bestaan. Zo zou men kunnen zeggen dat het welvarende bestaan in de stad te vergelijken valt met het Genieten in het elementale en dat de confrontatie met de melaatsen te vergelijken valt met de confrontatie met de Ander. Toch gaat het bij Levinas er niet om om via een weg van matiging te komen tot een gevoel van verbondenheid. De filosofie van Levinas is een beschrijving van zijn optiek over de verhouding tussen het Zelf en de Ander. De Ander is hierin altijd wel meer, hoger dan het Zelf en het Zelf is altijd schuldig aan de Ander, dus kan het zich dienstig opstellen en verantwoordelijkheid dragen voor, maar deze geldt a priori en intersubjectief. Daarnaast spreekt Levinas ook van broederschap, dat alle mensen broeders zijn van elkaar, maar niet op dezelfde manier als Franciscus.

Broederschap is bij Levinas slechts van toepassing op de mens en zet hij dit af tegen de dieren als soorten. Bij Franciscus strekt de broeder- en het zusterschap zich uit over alle levende wezens en zelfs de levenloze dingen.

Ook Jonas gaat minder ver dan Franciscus. In zijn metafysica spreekt Jonas wel over verwantschap van het leven in die zin dat alle levende wezens dezelfde evolutionaire bron kennen. In een ander boek, genaamd *The Phenomenon of Life* (1963) gaat hij zelfs

zo ver dat de ontwikkeling van het leven al wordt verondersteld in de levenloze materie. Van broeder- of zusterschap is echter geen sprake.

Nu verschilt de Franciscaanse spiritualiteit vooral in één belangrijk opzicht van Jonas' denken en ook van de Deep Ecology-filosofie. Beide laatste filosofieën gaan expliciet uit van een milieucrisis. Op dat gegeven zijn ze zelfs gegrond. Dat is geenszins het geval bij Franciscus. Veel eerder gaat het hem om het in contact treden met God en blijkt de verbondenheid via afhankelijkheid de weg naar Hem toe. Pas in onze tijd wordt de Franciscaanse spiritualiteit een milieuspiritualiteit en dus inzet van een meer natuurvriendelijke manier van leven. In principe verandert dat niets aan de manier waarop zij werkt. Nog altijd gaat het er om via een meer sobere levensstijl een menswaardig bestaan op te bouwen waarin ook de natuur tot haar recht komt, in plaats van een bestaan in welvaart en luxe waarin geen plaats is voor het niet-menselijke leven. De antropocentrische manier van leven moet plaats maken voor een ecocentrische manier van leven. De belangrijkste reden waarom ik de Deep Ecology en de Franciscaanse milieuspiritualiteit hier behandel is het laatst aangehaalde feit. Beide stellen voor het antropocentrisme te verlaten en het ecocentrisme te omarmen. De filosofie van zowel Levinas als Jonas vallen juist te bestempelen als antropocentrische filosofieën, weliswaar gematigd, wat zeker geldt voor Jonas, maar toch in eerste instantie gericht op de mens. Van een verantwoordelijkheid die rechtstreeks volgt uit het deel uitmaken van een groter geheel zoals de Deep Ecology en de Franciscaanse milieuspiritualiteit die voorstellen, is bij Levinas en Jonas geen sprake. De tweede analogie lijkt daarom bij geen van beiden een draagvlak te vinden aangezien dit het verlaten van een antropocentrisch standpunt impliceert.

Moeten we dus analogieën als fundament van de verantwoordelijkheid voor de natuur achterwege laten? Aan de ene kant veronderstellen analogieën symmetrische verhoudingen en dus ben ik geneigd om te zeggen dat men in ieder geval bij Levinas weinig aansluiting zal kunnen vinden. Men zou misschien nog een derde analogie kunnen uitwerken, namelijk analoog aan de betekenis van de derde, maar ik verwacht geen nieuwe inzichten daaraan te kunnen ontleen. Het zou namelijk een afgeleide van een afgeleide zijn, aangezien de relatie tot het dier al een afgeleide was volgens Levinas. Dit

afgeleid zijn houdt al in dat het niet oorspronkelijk is. In het volgende hoofdstuk zal ik uiteen zetten wat volgens mij hieraan belangrijk is.

Hoofdstuk 4: Voorbij de Grenzen

Waar beide ecocentrische stromingen die we in het vorige hoofdstuk hebben behandeld zich op richten is een vollere ervaring van de natuur door middel van identificatie. Deze vollere ervaring zou dan vanzelf moeten leiden tot een gevoel van verbondenheid en verantwoordelijkheid. Hierbij wil ik graag in dit laatste hoofdstuk enkele persoonlijke opmerkingen plaatsen.

1. De werkelijkheid van de stad

Voorals de Deep Ecology richt zich op verregaande identificatie met de natuur.

Tegelijkertijd merkt Naess zelf al het probleem op dat de mens nu eenmaal in de stad leeft en dat daar de ervaring van de natuur niet te vinden is⁶⁵. Dus zal men massaal de natuur in moeten trekken om die ervaring op te zoeken? Allereerst mag men gerust stellen dat niet iedereen daarop zit te wachten. Niet iedereen is op zoek naar een breder Zelf en het afstand doen van overdadige luxe dat daarmee samenhangt. Daarnaast is het wellicht niet wenselijk te noemen dat de natuur te kampen krijgt met een menselijke invasie. Want wat is de plek van de mens nog in de natuur? Heeft zij, om met de woorden van Jonas te spreken, niet haar eigen artificiële natuur geschapen, haar cultuur in de stad? Om met de woorden van de Franse socioloog Jacques Ellul (1912 - 1994) te spreken, de mens leeft niet in een biotoop zoals andere dieren, maar een technotoop⁶⁶. Een kunstmatige omgeving waar de moderne mens afhankelijk van is geworden. De verbreding van het Zelf door identificatie mag men gerust een hele opgave noemen. Ze wijkt in grote mate af van wat de direkte werkelijkheid van de moderne mens uitmaakt.

Zowel de Deep Ecology als de Franciscaanse milieuspiritualiteit presenteren het gevoel van deel uitmaken van een groter geheel als een diepere waarheid die wordt geopenbaard in de ervaring van de natuur. Daarbij stel ik de vraag of ze dit zien als een oeroude wijsheid of een geheel nieuw inzicht? Welnu, is het eerste het geval, dan zou men kunnen stellen dat onze voorouders en volkeren die nu nog op primitieve wijze leven, een zeker

⁶⁵ Zie het artikel uit voetnoot 12.

⁶⁶ Achterhuis, H., *Natuur tussen Mythe en Techniek*, Ambo, Baarn, 1995.

dieper contact met de natuur beleven, en dus dat het daadwerkelijk een oude wijsheid is. Maar bij onze voorvaderen en hedendaagse primitieve volkeren maakt(e) een dergelijke wijsheid deel uit van de praktijk van het alledaagse leven. Dat inzicht openbaart zich daarin vanzelf, of men is er zo in onder gedompeld dat men maar moeilijk van een inzicht kan spreken. Het is meer een praktische verhouding tot de natuur. Als de moderne mens een dergelijk inzicht moet ervaren, of het nu het terugvinden van een oude wijsheid of het vergaren van een nieuwe wijsheid is, dat maakt in principe niet uit, stuit men al direkt op een geweldige kloof die men moet overbruggen. Misschien dat Franciscus hier uitkomst kan bieden, doordat hij de stad verlaat en bewust een leven van radicale afhankelijkheid verkiest en dus deze praktische verhouding opzoekt, maar, wederom, men mag stellen dat niet veel mensen daar vrijwillig gehoor aan zullen geven, omdat ze nu eenmaal genieten van het leven in de stad. En mocht dat wel het geval zijn, dan zal de massaliteit waarmee dit gebeurt het effect teniet doen. Beide stromingen lijken dus slechts in beperkte vorm hun gelijk te kunnen halen, omdat ze weinig rekening houden met de concrete werkelijkheid van de moderne mens, terwijl die juist degene is die wordt opgeroepen verantwoordelijkheid te dragen voor de natuur. Maar ook, en misschien wel belangrijker, houden ze weinig rekening met wat het voor de natuur zou betekenen als verantwoordelijkheid op deze manier wordt onderbouwd. Ik zal met behulp van een tekst van de Belgische filosoof Rudi Visker uitleggen waarom.

2. Te veel verantwoordelijkheid

In de tekst *Nooit meer slapen: over ethiek en onverantwoordelijkheid*⁶⁷ betoogt Visker dat het waar is dat onze tijd meer dan ooit wordt geconfronteerd met “de meest schrijnende situaties en allerlei onverwachte ontwikkelingen”. Hij doelt hier onder andere op de milieuproblematiek. En dus is er een roep om meer ethiek. Maar deze roep om meer ethiek heeft een keerzijde. Een keerzijde die juist te maken heeft met het feit dat het in ethiek hedentendage gaat om verantwoordelijkheid. Met name in de filosofie van Levinas geldt verantwoordelijkheid, zoals we hebben gezien, voorafgaand aan elke vorm van engagement. Met de Ander wordt het Zelf verlost van het slechts op zichzelf

⁶⁷Devisch, I. & Verschraegen, G., *De Verleiding van de Ethiek, over de plaats van morele argumenten in de huidige maatschappij*, Boom, 2003.

aangewezen zijn, want er dient zich met de Ander een ander centrum in de wereld aan. Visker vergelijkt de voor-ethische fase met een kompas dat doldraait want zichzelf als middelpunt heeft. Met de Ander vindt er een andere oriëntatie plaats, want de Ander geeft het Zelf een keuze, een vrijheid die het Zelf voorheen niet had. Echter, geraakt worden door het appèl betekent al dat het Zelf het niet naast zich kan neerleggen. Men kan het wel negeren, maar men heeft het al gehoord.

*“Er is al een buiten in het binnen en geen innerlijkheid krijgt dat buiten nog buiten.”*⁶⁸

De Ander brengt de idee van het oneindige tot stand. Oneindig want de Ander is niet te thematiseren. Maar, vraagt Visker zich af, wanneer de Ander meer is dan wat hij als thema zou kunnen zijn, reduceert men hem dan niet tot cultuur? Tot de cultuur van de multiculturaliteit? Dat behoeft enige uitleg. Visker sluit hier aan bij de Franse filosoof Alain Finkielkraut (1949). De andersheid van de Ander confronteert het Zelf met iets dat niet aan hem antwoordt, een verontrusting. In plaats van deze andersheid te expliceren, bestempelt men het al te snel als tot de cultuur van de Ander behorend en niet zozeer van belang om die Ander te helpen. Men schenkt geen aandacht aan de concrete andersheid van de Ander. Visker beweert dat de Ander vaak juist wel in zijn concrete andersheid herkend en erkend wil worden. De Ander is bijvoorbeeld Croaat of Fries of Vlaming. Ze willen daarover gehoord worden, want zij vragen zich ook af wat het betekent om Croaat, Fries of Vlaming te zijn. Door daar geen aandacht aan te schenken, door als het ware “de mond vol te stoppen met het brood uit eigen mond, zonder te luisteren naar de woorden die uit die hongerige mond komen”, wordt de Ander te veel gehomogeniseerd. Zijn *inscriptie* in de wereld, wat juist precies zijn concrete andersheid uitmaakt, wordt teniet gedaan. Volgens Visker is dat omdat de inscriptie, het op een bepaalde manier geworteld zijn in de wereld, het Zelf dus verontrust. Ze stoort het ontvangen van het appèl omdat de Ander vraagt aan zijn inscriptie recht te doen, maar tegelijkertijd zichzelf afvraagt wat zijn inscriptie precies betekent. Het Zelf kan daar op zijn beurt ook geen volledig antwoord opgeven, want de vraag van de Ander naar zijn inscriptie doet in het Zelf deze

⁶⁸Visker, R., *Nooit Meer Slapen, Over Ethiek en Verantwoordelijkheid*, in: Devisch, I. & Verschraegen, G., *De Verleiding van de Ethiek, Over de Plaats van Morele Argumenten in de Huidige Maatschappij*, Boom, Amsterdam, 2003, pag. 28.

vraag ook oprijzen. Niet alleen dus naar de inscriptie van de Ander, maar ook naar die van hemzelf. Deze storing wordt door het a priori verklaren van de verantwoordelijkheid en het geen aandacht schenken aan die inscriptie opgelost in een harmonie. Maar een harmonie verkregen door neutralisering van de inscriptie van de Ander.

Nu was door de tekst *Heidegger, Gagarin en wij* al duidelijk geworden dat de ontworteling voor Levinas juist een zegen was. Visker plaatst vraagtekens bij de mogelijkheid van totale ontworteling:

*“De mensheid mag dan al geen bos zijn, dat is juist haar probleem: ze heeft niet genoeg wortels om onbekommerd op te schieten zoals bomen, maar tegelijkertijd te veel wortels om zomaar gekarakteriseerd te kunnen worden als ‘naakt’ of ‘zonder context’, ‘zonder enige culturele tooi’.”*⁶⁹

De mens mag dan vrij zijn, dat betekent niet dat ze al haar wortels heeft doorgesneden. Er is nog altijd sprake van een zekere verworteling, namelijk een culturele verworteling, en volgens Visker vergeet Levinas deze verworteling, terwijl ze juist wel meegonst in de ethische relatie tussen het Zelf en de Ander.

Visker lijkt op zijn beurt voorbij te gaan aan de ethische relatie als gesprek. Het is voor hem, net als bij Diehm, allereerst de Ander die lijdt die een beroep doet op het Zelf. Persoonlijk ben ik van mening dat men Levinas' filosofie te vaak gelijkstelt met het dienen van goede doelen, met oplossen van lijden, met het voeden van hongerige monden (los van de vraag of men daarbij genoeg aandacht schenkt aan de inscriptie van de Ander). Het maakt wel deel uit van de filosofie van Levinas, de Ander als vreemde, weduwe en wees, maar de hoogheid van de Ander is daarbij netzo belangrijk. Misschien nog wel belangrijker, omdat ze nog voor het herkennen van lijden ligt. Het is een verhouding die al direct voor Levinas geldt. Nu richt Visker zich wel op een ander idee van andersheid. De concrete andersheid verschilt van de radicale andersheid die de Ander tot niet-te-thematiseren maakt. Volgens mij is het echter zo dat die concrete andersheid sneller een rol gaat spelen als men zich al zo sterk gaat focussen op het lijden van de

⁶⁹ Zie de tekst uit de vorige voetnoot, pag. 34.

Ander. Bij Levinas speelt deze concrete andersheid, deze “culturele tooi”, geen rol, niet omdat ze niet bestaat, maar omdat los van of vóór deze concrete andersheid de radicale andersheid al geldt.

Men kan zeker de vraag stellen of Levinas niet te weinig aandacht geeft aan de plaats die een subject inneemt in de wereld en waar hij nu eenmaal banden, wortels (oude, zwaarverankerde en jonge, net de grond ingeschoten) mee heeft. Enerzijds om wat Visker erover zegt, anderszijds omdat de ontworteling als we met in ons achterhoofd Jonas *Heidegger, Gagarin en wij* lezen een hoge prijs heeft. Een hoge prijs, want alleen door het succes van de moderne technologie is de mens in staat geweest zich te ontwortelen, vrij te zijn volgens Levinas. Maar deze moderne technologie is daarbij iets te succesvol gebleken en heeft geleid tot de milieuproblematiek.

De kritiek van Visker richt zich vooral op het humanitarisme. Maar als de ethische relatie tussen subjecten al een dergelijk probleem veroorzaakt, zal dat dan niet nog meer het geval zijn tussen mens en natuur vanwege het zojuist behandelde verschil van natuur en mens? Net zoals Visker met Finkelkraut dat beweert voor de intersubjectieve verhoudingen, denk ik dat dit zeer zeker ook geldt voor de verhouding mens en natuur. Het is heel goed te begrijpen waarom verbondenheid met de natuur door identificatie ermee (wat slechts inhoudt dan men leert inzien dat men van hetzelfde grotere geheel deel uitmaakt) door de Deep Ecology-beweging en de Franciscaanse milieuspiritualiteit wordt aangeprezen als de weg naar het op zich nemen van meer verantwoordelijkheid, verantwoordelijkheid voor meer zaken, maar het brengt het gevaar met zich mee dat al te ecocentrische ideeën de concrete andersheid (de natuur is niet op dezelfde manier anders als de radicale andersheid van de Ander dat is) van de natuur vergeten. Of zoals ik bij Levinas al aanhaalde, men een bepaalde ethische distantie, een afstand, te snel wil overbruggen. En die afstand is er wel degelijk. In het verschil tussen het animale in de natuur en het menselijk leven in de stad als veilige enclave. Uit dat laatste spreekt wederom de bundeling van Levinas en Jonas. Beide filosofen houden die afstand in ere. Want bij beide is verantwoordelijkheid allereerst antropocentrisch. Als verantwoordelijkheid hedentendage een grotere rol gaat spelen omdat we in onze tijd worden geconfronteerd met problematieken waarin dingen meespelen die eerder geen

morele waarde hadden, zoals de ethische neutraliteit van de natuur bij Jonas, dan betekent dat sowieso dat het concept verantwoordelijkheid opgerekt moet worden. Opgerekt voorbij de natuurlijke grenzen. Of liever gezegd de archetypische grenzen. Deze oprekking of uitbreiding van het concept verantwoordelijkheid wordt al verondersteld in Jonas filosofie. Dat spreekt al uit het gegeven dat archetypische verantwoordelijkheid als voorbeeld dient. Het spreekt ook al uit het analoge karakter dat Levinas voorstelt. Juist daarom komt ze niet vanzelf, maar is verantwoordelijkheid voorbij de archetypische grenzen een opdracht.

3. Grenzen aan de verantwoordelijkheid

Ik ben van mening dat Levinas en Jonas ons tonen hoe zeer het concept verantwoordelijkheid bepaald wordt door verwantschap. En dat betekent allereerst een verwantschap tussen mensen. Bij Levinas blijkt dat uit de gerichtheid op de Ander, die altijd mens is, en daarnaast het broederschap. De verwantschap is bij Levinas meer dan slechts verwantschap van een soort. Bij Jonas uit de archetypen en daarbij zou men nog kunnen noemen het door hem kort aangehaald recht op egoïsme van de soort⁷⁰. Men zou dus kunnen zeggen dat bij Jonas verwantschap en daaruit volgende verantwoordelijkheid in eerste instantie biologisch bepaald worden. De milieuproblematiek daagt de mens echter uit om meer verantwoordelijkheid te dragen, voorbij de verwantschap. Meer verantwoordelijkheid voor een grotere zaak.

Verantwoordelijkheid is een antropocentrisch concept. Wat het ecocentrisme probeert, in ieder geval dat van de Deep Ecology en de Franciscaanse milieuspiritualiteit, is verantwoordelijkheid te funderen op een verwantschap die in eerste instantie ontbreekt, maar actief moet worden opgezocht, wat mijns inziens een grote opgave is. Het resultaat is dat de verwantschap, de verbondenheid, zo'n grote rol gaat spelen dat er van verantwoordelijkheid zonder deze affectieve basis weinig overblijft. Levinas spreekt niet over een affectieve basis. En mocht die wel aanwezig zijn in de ethische relatie, dan is die als basis voor de verantwoordelijkheid al helemaal niet aanwezig. Ook Jonas blijkt van meer realiteitszin te beschikken in die zin dat, ondanks zijn metafysica, zijn

⁷⁰ IoR, blz. 137.

natuurfilosofie die volgens menig filosoof erg ver gaat⁷¹, verbondenheid geen rol laat spelen. De affectie die wel een rol speelt, naast de affectie van het verantwoordelijkheidsgevoel, is die van vrees. Vrees voor wat de toekomst voor ons en de toekomstige mens in petto heeft als we niet snel onze verantwoordelijkheid nemen. Ook meen ik nu te kunnen zeggen, dat het niet zo zeer een hiaat is in de filosofie van Jonas dat collectieve verantwoordelijkheid zo sterk afhankelijk wordt gemaakt van de leiderscapaciteiten van de staatsman en het politieke systeem dat er wordt gehanteerd. Meer nog toont dat juist dat andere manieren van betrokkenheid creëren, betrokkenheid door verbondenheid, of door het opwekken van andere affecties dan de vrees voor de doemscenario's, bijvoorbeeld een zelfde affectie als de ouder of de staatsman, maar dan op collectief niveau, erg veel gevraagd is. "Organiseer een groot popconcert en we hebben *awareness*". Misschien, maar nog geen collectief verantwoordelijkheidsgevoel. De manier waarop we een tweede Levinasiaanse analogie hebben geprobeerd te construeren geïnspireerd door Jonas' filosofie en het contrast met de voorbeelden van ecocentrische visies bracht in principe hetzelfde probleem aan het licht. Een collectief engagement is wellicht niet haalbaar. Een geëngageerde staatsman die de wijsheid in pacht heeft is dat wellicht eerder.

Ik heb geprobeerd in deze scriptie op zoek te gaan naar de betekenis van het concept verantwoordelijkheid inzake de milieuproblematiek aan de hand van Levinas en Jonas en heb daarbij de vraag gesteld of er grenzen zijn aan deze verantwoordelijkheid. Deze grenzen komen aan het licht juist door de verantwoordelijkheid die wordt gevraagd door de milieuproblematiek. Het concept wordt opgerekt voorbij zijn grenzen. Zoals hierboven al werd gezegd wordt er meer verantwoordelijkheid gevraagd voor een grotere zaak. Dat is niet onmogelijk en zeker wel nodig gezien de milieucrisis waarin we verkeren en waar we al de formele verantwoordelijkheid voor dragen. Het oprekken gaat alleen voorbij aan de verbondenheid die verantwoordelijkheid van nature impliceert. Deze grenzen moeten in acht worden genomen om recht te doen aan de natuur, maar tegelijkertijd zal de mens wel op een bepaalde manier moeten worden gemotiveerd om de verantwoordelijkheid op

⁷¹ Zie H. Achterhuis, *Hans Jonas, Ethiek en Techniek*, in H. Achterhuis, *De Maat van de Techniek*, Ambo, Baarn, 1992.

zich te nemen. Wellicht is het tijd voor een popconcert waarmee men niet alleen de *awareness*, maar juist ook de vrees weet aan te wakkeren.

Samenvatting

Hoeveel verantwoordelijkheid wordt er door de huidige milieuproblematiek van de mens gevraagd? En hoeveel verantwoordelijkheid kan men dragen?

De Joods-Franse filosoof Emmanuel Levinas beschrijft de relatie tussen het Zelf en de Ander als een ethische relatie. In deze relatie geldt verantwoordelijkheid a priori. Dat werpt de vraag op of deze relatie, die slechts intersubjectief geldt, ook toegepast kan worden op de verhouding mens - dier. Levinas' filosofie laat zich echter niet zo makkelijk oprekken voorbij haar oorspronkelijke inhoud. Deze toepassingen blijven doordat het slechts analogieën zijn op secundair niveau werken waardoor het apriori-karakter vervalst. De eerste analogie die is behandeld is die tussen het Zelf en het wilde dier. Het dierlijke leven verschilt echter zo sterk van het menselijke leven dat de ethische relatie niet op dezelfde manier en in dezelfde mate zal gelden.

De Joods-Duits-Amerikaanse filosoof Hans Jonas neemt de milieuproblematiek als uitgangspunt voor zijn ethiek van de verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid is voor hem een gegeven dat direct volgt uit de penibele situatie waarin de mens door zijn handelen de aarde en haar bewoners heeft doen belanden. Er is behoefte aan een nieuwe ethiek, aangezien klassieke etische theorieën niet zijn uitgerust om in dergelijke situaties het menselijk handelen te sturen. Een heuristiek van de vrees moet hierbij richtinggevend zijn. Doemscenario's maken duidelijk welk gevaar zal moeten worden afgewend en wat er moet worden beschermd. Wat onze zorg verdient is volgens Jonas allereerst de toekomst van de mensheid. De natuur plukt daar vanzelf ook de vruchten van, aangezien ze als een voorwaarde voor het menselijk leven geldt.

Een koppeling van de filosofie van Levinas aan die van Jonas betekent een nieuwe poging Levinas' filosofie toe te passen op de milieuproblematiek, deze keer op de verhouding tussen mens - natuur, een tweede analogie. Dit werpt echter de vraag op op welke manier de mens gevoelig kan worden voor het lot van de gehele natuur.

Ecocentrische visies op deze verhouding, zoals de Deep Ecology van de Noorse filosoof Arne Naess en de Franciscaanse milieuspiritualiteit, stellen een diepgaande identificatie voor met de natuur, waarbij de mens zich realiseert deel te zijn van een groter geheel. De verwantschap die hierin wordt verondersteld was juist bij Levinas en Jonas, als

voorbeelden van een zeker antropocentrisme, grotendeels afwezig. De Deep Ecology en de Franciscaanse milieuspiritualiteit lijken geheel voorbij te gaan aan een zekere afstand tussen de mens en de natuur, die juist door Levinas en Jonas in ere wordt gehouden. Het lijkt daarom onmogelijk om de filosofie van Levinas op te rekken, aangezien dat wederom voorbij gaat aan de oorspronkelijke inhoud. Veel eerder toont de filosofie van Levinas en Jonas het natuurlijke antropocentrische van het concept verantwoordelijkheid. Daarmee zijn we als mensheid niet ontheven van enige vorm van verantwoordelijkheid inzake de milieuproblematiek. Ze geldt alleen, wat we bij Jonas ook zien, in geheel nieuwe verhoudingen. Er is meer verantwoordelijkheid voor een grotere zaak. Met Rudi Visker, die stelt dat Levinas te weinig oog heeft voor de concrete andersheid van de Ander, kan men dan de vraag stellen of men door het nemen van te veel verantwoordelijkheid de concrete andersheid van dat waarvoor men verantwoordelijk is niet uit het oog verliest. Meer verantwoordelijkheid voor een grotere zaak is al een hele opgave, het gemotiveerd raken om die verantwoordelijkheid te nemen, een verantwoordelijkheid die geldt voorbij de oorspronkelijk geldende grenzen, maakt het des te moeilijker.

Literatuurlijst

Achterhuis, H., *De Maat van de Techniek*, Ambo, Baarn, 1992

—, *Natuur tussen Mythe en Techniek*, Ambo, Baarn, 1995.

Achterberg, W., *Samenleving, Natuur en Duurzaamheid*, Van Gorcum, Assen, 1994.

Diehm, C., Facing Nature, Levinas beyond the Human, in: Katz, C., E. (red.), *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge, 2005, pag 176 - 187.

Duyndam, J. & Poorthuis, M., *Levinas*, Lemniscaat, Rotterdam, 2003.

Elzinga, C., Leemker, K. & Sevenhoven, H., *Eenvoudig Verbonden, Bijdragen aan Franciscaanse Milieuspiritualiteit*, Valkhof, 2007.

Jonas, H., *The Imperative of Responsibility, In search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, 1984.

—, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1963.

Keij, J., *De Filosofie van Emmanuel Levinas, In Haar Samenhang Verklaard voor Iedereen*, Klement, Kampen, 2006.

Levinas, E., *Anders dan Zijn of het Wezen Voorbij*, Ambo, Baarn, 1991.

—, *De Totaliteit en het Oneindige*, Ambo Baarna, 1987.

—, Heidegger, Gagarin en wij, in: *Het Menselijk Gelaat, Essays van Emmanuel Levinas*, Ambo, Utrecht, 1969, pag. 65 - 68.

Llewelyn, J., Am I obsessed by Bobby?, Humanism of the Other Animal, in: Katz, C., E. (red.), *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge, 2005, pag. 283 - 295.

Naess, A., Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes, in: List, P. C., *Radical Environmentalism*, Wadsworth, 1993, pag. 24 - 38.

—, The Shallow and the Deep Long-range Ecology Movement: A Summary, in: List, P. C., *Radical Environmentalism*, Wadsworth, 1993, pag. 19 - 24.

Soontiëns, F. J. K., *Natuurfilosofie en Milieu-ethiek*, Boom, Amsterdam, 1993.

Visker, R., Nooit Meer Slapen, Over Ethiek en Verantwoordelijkheid, in: Devisch, I. & Verschraegen, G., *De Verleiding van de Ethiek, Over de Plaats van Morele Argumenten in de Huidige Maatschappij*, Boom, Amsterdam, 2003, pag. 22 - 42.

Visscher 'Hooft, H. PH., Hans Jonas en Onze Verantwoordelijkheid voor de Toekomst, in: *Filosofie*, Jaargang 12, Nummer 3, juni/ juli 2000, pag. 11 - 16.