

## Essay

# De **biotechnisch maakbare mens** heeft de **verplichting** om **gelukkig** te zijn.

Fukuyama en Bruckner in debat over geluk.

Guido Eekhaut

### I.

Zo'n tiental jaren geleden liet Francis Fukuyama zich in zijn eerste boek, *Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens*, verleiden tot de nadien meermaals bestreden stelling, dat de geschiedenis 'ten einde' was vanwege de overwinning van de liberaal-democratische ideologie op het communisme. Van die stelling heeft hij duidelijk nog geen afstand genomen, al gunt hij zijn critici de gedachte, dat de geschiedenis niet kan eindigen zonder dat gelijktijdig de ontwikkeling binnen de wetenschap eindigt. En dat is nog lang niet het geval. Integendeel, schrijft hij, "we bevinden ons zelfs midden in een luisterrijke periode van nieuwe ontdekkingen in de levenswetenschappen."

Wat hem betreft, zal niet de informatietechnologie de belangrijkste bron van wetenschappelijke vernieuwing in de komende tijd zijn, maar wel de biotechnologie. En die vernieuwing zal heel verschillend zijn van de digitale revolutie die we aan het einde van de voorbije eeuw meemaakten. Dat heeft alles te maken met het klassieke doemdenken dat de ontwikkeling van computers vergezelde. Denken we maar aan de dystopische fantasieën die in de tweede helft van de twintigste eeuw de vooruitgang van de cybernetica en de informatietechnologie vergezelden en hun specifieke exponent vonden in de films van de jaren vijftig en zestig. Merkw aardig genoeg is het in de werkelijkheid heel anders gegaan dan deze fantasieën ons wilden doen geloven: het monsterbeeld dat we van computers hadden is grotendeels verdwenen vanwege de als ambachtelijk en kindvriendelijk voorgestelde *personal computers* die in snel tempo in werk- en huiskamer hun opwachting maakten.

De biotechnologie heeft echter, van bij de aanvang al, een veel vriendelijker imago gehad. Zelfs in *Brave New World* van Aldous Huxley wordt een wereldbeeld opgehangen van technieken zoals in-vitrofertilisatie en genetische manipulatie die weliswaar moreel verwerpelijk zijn, maar tegelijk hun slachtoffers veeleer verleidden dan bedreigden. Want zelfs al lijkt het misschien allemaal wat afstandelijk en koel-wetenschappelijk, er worden levens gered en er worden gezondere mensen geboren en we hoeven allemaal niet zoveel pijn meer te lijden. Daardoor is onze wereld in veel opzichten op die van Huxley's boek gaan lijken. Het doemdenken dat bij de aanvang de digitale tijdperk vergezelde, heeft aldus nooit – of althans nauwelijks – een evenknie gekend in de ontwikkeling van de biotechnologie. Integendeel: de aangekondigde wonderen van die biotechnologie zijn vaak in staat gebleken ons te verleiden. Alleen door die verleiding, zo beseften reeds de machthebbers in Huxley's wereld, kunnen mensen gedwongen worden in een geordende samenleving te leven. Ziektes, psychische aandoeningen en conflicten bestaan er niet meer; de mens leeft er in harmonie, iedereen is er gelukkig.

"Wat is er echter mis met dit beeld?" vraagt Fukuyama zich af. Wat is er mis met een wereld waarin iedereen perfect gelukkig is? Daar kan toch geen zinnig mens wat tegen hebben? Of wel? Het probleem is, meent Fukuyama, dat de hypothetische bewoners van deze wereld niet langer mensen zijn. Ze bezitten niet meer de twijfels en hoeven niet langer meer de pijnlijke beslissingen te nemen die met ons diepste menszijn samengaan. Er gaat immers *lijden* gepaard met dat menszijn. Fukuyama: "Ze hoeven nergens meer moeite voor te doen, streven niets na, kennen geen liefde of pijn, nemen geen moeilijke morele beslissingen, hebben geen gezinnen, doen in feite niets wat wij associëren met mens-zijn." Wetenschappers en politici hebben de menselijke natuur gewijzigd, en daarbij een mensheid geschapen die uiterlijk nog wel op ons lijkt, maar geen psychische menselijke kenmerken meer heeft. "Gelukkige slaven met een slaafs geluk," zo stelt Fukuyama het.

Precies dat soort slaven dreigen we te worden – slaven van een verlangen naar kunstmatige aanpassingen, slaven van ‘verbeteringen’ van de soort en het individu – wanneer we ons laten verleiden door de *Brave New World* van de biotechnologie. De belangrijkste bedreiging – erger dan de supercomputers – is vandaag deze van een wetenschap die ons de mogelijkheid biedt de menselijke natuur, en dus de menselijke evolutie, te veranderen en die ons binnen kan leiden in wat, niet alleen door Fukuyama, de ‘posthumane’ fase van onze geschiedenis genoemd wordt.

Want perfecte mensen willen we worden en willen we voortbrengen, onder het voorwendsel dat lijden en miserie vermeden dienen te worden, indien het enigszins – en daarenboven nog wetenschappelijk verantwoord, – mogelijk is. Het wetenschappelijke verplichte *wat kán, moet ook* schuift morele en fundamenteel menselijke argumenten terzijde. En wie kan zich daartegen verzetten? Stel dat je kan kiezen tussen een kind dat gegarandeerd gezond is en een kind waarvan je dat op voorhand niet weet? Komt het argument van de verplichting aan de menselijke natuur dan nog ter sprake? Komen dan de morele problemen niet verraderlijk bovendrijven? De zoektocht naar het geluk, naar het lot?

## II.

Mensen hebben de merkwaardige gewoonte, zich niet te willen bevrijden van hun morele ketens, ook niet wanneer het hun – zoals in onze tijd – gemakkelijk gemaakt wordt. Ze verlossen zich slechts zelden van hun morele verplichtingen, en des te minder van die welke ze zichzelf opleggen. Toch voelen ze minder dan vroeger de sociale en religieuze verplichtingen op zich wegen. Hoewel onze samenleving nog lang niet seculier is, leggen we de verantwoordelijkheid voor ons bestaan niet meer buiten onszelf. Het leven is een uitbouwen van je eigen mogelijkheden, met het persoonlijke geluk als hoogste goed, en de vrijheid ook, als het even kan. Eigenlijk bedriegen we onszelf: die vrijheid staat ten dienste van dat persoonlijke geluk, maar misschien had het andersom moeten zijn.

We zijn er van overtuigd, dat we ons op het rechte pad naar de vervulling van onze wensen bevinden door ons te wapenen met moraal, instincten, deugd en genot. Het streven naar het geluk is een recht geworden – het geluk zelf is een recht geworden. Maar vanwege dat streven, en ook al omdat we niet eens een goede of werkbare definitie hebben van wat we onder geluk dienen te verstaan, onderwerpen we ons aan een nieuwe tiran, nadat we religie en ideologie hebben afgewezen – overigens niet helemaal succesvol – en dat is de consumptie.

Precies daar, in de consumptie van materiële en morele vormen, is het geluk van de huidige mens te vinden, oordeelt de Franse filosoof Pascal Bruckner. Niets nieuws onder de zon, – de hedendaagse mens heeft de consumptie alleen maar ten top gedreven. Maar dat heeft een keerzijde, zoals Bruckner schrijft: “Het nieuwe, onverbiddelijke geluk is in twee opzichten onzeker: het is onduidelijk wie wel en wie niet aan de norm voldoen en onvoorspelbaar wie de staat van genade zal bereiken.” De gelukkige mens, de Huxley-mens, roept luidkeels dat geluk een recht is, maar, vervolgt Bruckner, “de wet van het geluk is vooral wreed omdat hij altijd willekeurig te werk gaat en terugwijkt zodra we gehoor geven aan zijn roep.”

Vroeger diende het lijden die functie. Lijdend immers bereikte de mens de uiteindelijke betekenis van zijn leven, die te vinden was in de vervulling van de geestelijke vereeuwiging uit de christelijke moraal en mystiek. Lijden was heilig. Het ging daarbij niet om een recht, neen, het was veeleer een bijproduct van de Goddelijke genade die voorbehouden was aan de rechtvaardigen. Op die manier werden mensen gerustgesteld: zo zij zich rechtschapen toonden, werd elke verdere verantwoordelijkheid voor het leven hen uit handen genomen, net zoals de erfzonde eigenlijk de geruststelling in zich droeg dat niet de persoonlijke misstappen het verblijf in dit aardse tranendal tot gevolg hadden gehad, maar een abstracte archetypische zonde begaan door abstracte voorouders.

“Zolang,” schrijft Bruckner, “geluk nog een *schitterend geloofsartikel* was (zoals Cicero ooit noteerde, maar dan had hij het over ‘geluk’ in de betekenis die specifiek de klassieke cultuur daaraan gaf, nl. verbonden met deugdzaamheid), konden we er slechts van dromen en bleef het een ver richtpunt van een krachtig en begerig verlangen. Maar omdat het inmiddels het enige perspectief is dat onze democratieën ons te bieden hebben en omdat het alleen te bereiken is door middel van veel werk, wilskracht en inspanning, is het niet meer dan vanzelfsprekend dat we ons angstig gaan voelen.”

Geluk is evenwel een barometer van onze macht tot consumptie geworden, van ons puur materialistische verlangen. Binnen het kapitalisme heeft zich in de voorbije eeuw een verschuiving voorgedaan van een productiesysteem dat zich baseerde op arbeid en sparen, naar een consumptiesysteem van besteden en verspillen. Tegelijk heeft het individu afscheid genomen van het collectivisme en daar in de plaats een dwingend individualisme, een autonome status voor in de plaats aangenomen. Opnieuw

parallel daaraan beschouwt het in steeds dringender mate – maar nog steeds onvoldoende – diens omgeving, het milieu, de hele planeet, niet langer meer als iets wat het naar believen mag uitbuiten en kaalroven, maar als diens enige woonplaats en bron van levensnoodzakelijke producten. Deze verschuivingen hebben alleen maar de paradoxen van het geluk maar ook van de biologische maakbaarheid opgeschoven naar een wens van zowel virtuele als materiële extase, maar dan begeleid door een berouw om wat wij onze omgeving aandoen.

In de voorbije halve eeuw werd de verplichting van lijden en ongeluk in de westerse wereld gaandeweg een taboe, iets dat diende te verdwijnen, tezamen met een aantal andere vervelende en achterhaalde tradities. Er ontstond in Europa, schrijft Bruckner, “een koortsachtige bevlogenheid, een ongebreideld optimisme dat alleen al de suggestie van ongeluk als archaisch of zelfs obscen afdeed. Er werd een radicaal complot gesmeed om het dood te zwijgen. In de oudheid leefde men in de hoop het lijden te kunnen weerleggen, het christendom verheerlijkte het, en wij ontkennen het; we vluchten ervoor alsof het de pest is en weigeren eenvoudig te geloven dat het ook echt bestaat. In onze moderne, wereldlijke ideologie zijn rouw, pijn en ziekte het grote ondenkbare, ze hebben de weinig benijdenswaardige status van residuen in een samenleving die uitsluitend naar de toekomst kijkt: het zijn gebeurtenissen die buitenspel worden gezet, die niet openlijk mogen worden besproken of getoond en waar iedereen op zijn eigen manier mee moet leren leven. Niet het lijden is verdwenen, er rust alleen een verbod op alle openbare uitingen ervan. We moeten vitaliteit en vrolijkheid voorwenden in de hoop dat de verzwegene aandoening uiteindelijk vanzelf verdwijnt.”

### III.

Lijden is taboe, onbespreekbaar, onfatsoenlijk voor de postmoderne mens, iets wat hij terug dient te sturen naar het duistere verleden. De nieuwsgierigheid die ertoe drijft de menselijke natuur wetenschappelijk aan te pakken staat eigenlijk een beetje haaks op de notie dat de menselijke soort zoals we die vandaag kennen het eindpunt is van een evolutie die al een paar honderdduizend jaar, zelfs al een paar miljard jaar aan de gang is. En evolutionair gezien is dat inderdaad een bijzonder lange tijd. We zijn afkomstig uit primitieve oerschimmels die miljarden jaren geleden op deze planeet bestonden. Op ruime schaal gezien is, er geen reden om aan te nemen dat onze evolutie niet verder zou gaan, en dat onze verre nazaten, binnen een paar miljoen jaar misschien, niet even ver van ons vandaan zullen staan als wij van de oerschimmels.

Daarbij hebben we het evenwel over een natuurlijke evolutie. Waar de biotechnologie ons heenvoert, is een versnelde kunstmatige evolutie – en dus eigenlijk in de strikte zin van het woord geen *evolutie*. Daarmee wordt onvermijdelijk alles geweld aangedaan wat aangeduid wordt als de *menselijke natuur*, voor Fukuyama dé stabiele continuïteit van onze ervaring als soort.

Bedreigend lijkt dat niet. Integendeel zelfs. De biotechnologie heeft een heleboel wonderen voor ons in petto, waarvan er al een aantal door Huxley werden geanticipeerd: voorkomen van erfelijke ziektes en afwijkingen, herstellen van versleten weefsels en organen, langere levensduur. Een biotechnologisch universum, waar de op gadgets beluste mens die laatste barrière – zijn lichaam – nu ook tot het veroverde gebied mag rekenen. Uiteindelijk dreig je echter het soort samenleving te bereiken zoals in de film *Gataca*, waar mensen van bij de bevruchting reeds hun hele toekomst voor zich afgebakend zien. Wie daar geen IQ van 130 heeft en geen perfecte lichamelijke conditie, wordt niet geboren, of moet zonder opleiding, hoop of perspectieven door het leven.

De dreigingen van de biotechnologie gaan evenwel vergezeld van een aantal niet te onderschatten beloftes en zegeningen, die als het ware de ideologie van de maakbaarheid van de mens ondersteunen. Ziektes en afwijkingen kunnen voorkomen, zoniet genezen of rechtgezet worden. Iedereen – die het kan betalen – krijgt een langer en minder pijnlijk leven toebedeeld. We hoeven ons minder zorgen te maken om onze kinderen, omdat een aantal bedreigingen van mentale of fysieke aard hen onthouden worden. Het biologische determinisme wordt gedeeltelijk terzijde geschoven, de lotsbestemming van de mens langzaamaan gewijzigd.

Er is natuurlijk een overheid of een officieel en democratisch gecontroleerd regelgevend orgaan nodig, om de biotechnologie aan banden te leggen en ons voor uitpattingen te behoeden. De optimisten zien dat ook gebeuren, al laat de privatisering van onder andere het onderzoek naar het menselijk genoom het ergste vermoeden. Waarschijnlijk zal het er op neerkomen, dat gezondheid en psychisch evenwicht het voorrecht van de gegoede burgers zullen worden, maar dat is niet helemaal het onderwerp van het boek van Fukuyama. Voor hem bestaat het voornaamste probleem er in, dat in de voorbije twee eeuwen

wetenschappers zich van het begrip *menselijke natuur* hebben afgewend. Hoe zit het daarmee eigenlijk? Zijn we daarvan afhankelijk om als soort te overleven? Niet noodzakelijk, zo lijkt het. We dragen kennis over langsheen niet-genetische weg en daarom is de menselijke natuur niet bepalend voor de ontwikkeling van ons gedrag.

Fukuyama laat zich daarbij leiden door een aantal denkers uit het verleden – Rousseau, Locke en Hobbes op kop – om zich een beeld te vormen van die *menselijke natuur*, een wat moeilijk te vatten concept eigenlijk, dat duidt op de staat waarin de mens zich bevond vooraleer cultuur vat op hem kreeg. Hobbes beschouwde die natuurlijke staat als een permanente vorm van oorlog van mensen tegen elkaar, terwijl voor Rousseau die mensen egoïstisch en uiterst individualistisch waren.

Toch is het deze natuur, zo stelt Fukuyama, die de grote verscheidenheid voortbrengt van de manier waarop mensen hun culturen ontwikkelen, binnen het kader van Aristoteles' notie, dat de mens een politiek dier is dat zich altijd in de een of andere vorm van gemeenschap organiseert. Moderne denkers hebben zich echter gekeerd tegen de primauteit van die menselijke natuur. Denken we maar aan de pogingen van de Verlichtingsfilosofen – en van de Franse Revolutie – om maatschappelijke instellingen te herschikken naar rationele principes. In de voorbije eeuw was er een ruim aanbod aan experimenten, meestal geïnspireerd door het uiterst linkse ideologische spectrum. Daarbij werden de fundamenteën van de menselijke natuur – die een begerend, bezitterig, strevend individueel wezen is – tegengegaan, met de bekende gevolgen.

#### IV.

Voor Fukuyama blijkt duidelijk hoe de biologische wetenschappen aanduiden, in welke mate ons gedrag niet in de eerste plaats sociaal en cultureel bepaald is – al is hij niet de eerste om die gedachte te uiten. Richard Dawkins en anderen wijzen er op, dat wij de slaven zijn van onze zelfzuchtige genen die ons verplichten tot sociaal en zelfs altruïstisch gedrag, een theorie die geenszins onbetwist is. Zijn we in staat de biologische wortels van ons gedrag te vatten, dan kunnen we dit gedrag gaan manipuleren.

Zo komen we weer terecht bij Fukuyama's oorspronkelijke notie, namelijk de Hegeliaanse opvatting dat de lineaire geschiedenis een 'eindpunt' kent – niet zoals bij Hegel in het Pruisen van 1806 maar in het hele Europa van 1989 met de ondergang van het communisme en de overwinning van de liberale democratieën. Opbeurend is die gedachte niet. De mens – zoals Nietzsche een eeuw geleden al aangaf – is nu reeds tot absolute middelmatigheid verzonken; hij streeft niets meer na en zet zich nergens meer voor in. Mensen hebben zich daarenboven in aanzienlijke mate bevrijd van traditie, godsdienst en staat, en daardoor van de grote stromingen die hun leven een duidelijk omljnd doel gaven. Het kapitalisme heeft deze trend versterkt, de mens is gezapig geworden en voor Fukuyama lijkt alleen nog de ontwikkeling van de wetenschappen – meer specifiek de biotechnologie – iets te bieden, wat op een toekomstig lapmiddel voor de verdere ontwikkeling van de samenleving lijkt. Ten minste, voor zover je zijn premissen aanvaardt.

De menselijke natuur, of althans een specifieke opvatting over die natuur, vormt de basis van wat wij onder de vorm van menselijke rechten nastreven. De natuurwetenschappers horen dat echter niet graag, omdat zij de natuurlijke toestand van de mens liever gescheiden houden van zijn morele en politieke rechten. Dat gevecht verliezen ze echter, omdat in de voorbije eeuw de rechtenindustrie in snelle mate gegroeid is en zich daarenboven ook meer gaat richten op toekomstige wetenschappelijke ontwikkelingen.

We hebben het daarbij immers niet alleen meer over mensenrechten in een hedendaagse context. We hebben het ook over de rechten van nog ongebornen generaties die zullen beïnvloed worden door de ontwikkeling van, bijvoorbeeld, een gentechnologie die nu nog, relatief gezien, in de kinderschoenen staat. Zelfs ontwikkelingen die, technologisch gezien, vandaag nog onmogelijk zijn, kunnen het onderwerp uitmaken van discussies over rechten, zoals we zien gebeuren bij de controverse over menselijk klonen.

Maar om over rechten – hedendaagse zowel als toekomstige – te kunnen spreken, moeten we eerst een consensus bereiken over wat rechten eigenlijk zijn, en waarop ze van toepassing zijn. Voor Fukuyama gaat het daarbij om "wat voor mensen uiteindelijk van waarde is of wat mensen uiteindelijk nastreven," op z'n best een erg vage definitie. Wanneer hij op zoek gaat naar een definitie zoals gegeven door de klassieke filosofen, ontdekt hij geen discussies over rechten, maar over het menselijke geluk en over deugden en plichten die nodig waren (en zijn) om dat geluk te bereiken. Bij de moderne benadering gaat het echter niet om de hogere doelstellingen die de klassieke denkers voor ogen hadden, maar om meer universele waarden.

Wat zeker belangrijk geworden is, is de notie dat rechten boven belangen gaan, “omdat ze een grotere morele betekenis dragen. Belangen zijn vervangbaar en kunnen onderling verhandeld worden op een markt; rechten, hoewel zelden absoluut, zijn minder plooibaar omdat er moeilijk een economische waarde aan kan worden toegekend.” De morele basis van een samenleving wordt door de toepassing van deze rechten gelegd, waarbij bepaalde rechten voorrang op andere krijgen, zodat specifieke samenlevingen telkens verschillende nadrukken kunnen leggen en op die manier van elkaar onderscheidbaar zijn. Tot zover Fukuyama.

Om rechten te herkennen bestaan er drie bronnen. Die kunnen voortvloeien uit God, uit de natuur en uit de mens zelf. De eerste soort wordt in de Westerse samenleving niet langer meer als dusdanig erkend – een van de redenen voor de tegenstellingen tussen de seculiere Westerse wereld en delen van de islamitische wereld. De tweede soort rechten ontstaat uit de menselijke natuur (Locke, Hobbes), maar die notie werd sinds de achttiende eeuw hevig bestreden (Hume). De natuur kan immers, betogen deze tegenstanders, geen basis vormen voor een filosofische rechtvaardiging van morele of ethische rechten. Precies op deze ontkenning beroepen de natuurwetenschappers zich, om hun werk te vrijwaren van in de sfeer van het morele of het politieke gegronde rechten. Voor Fukuyama kan dat echter niet: “Ik ben van mening,” schrijft hij, “dat de gangbare opvatting over de naturalistische dwaling zelf een dwaling is en dat het dringend nodig is dat de filosofie terugkeert naar haar pre-kantiaanse traditie om rechten en moraal te grondvesten in de natuur.”

De meest voor de hand liggend bron van rechten is, anderzijds, die van onze menselijke samenleving, waar we het eenvoudig over ‘mensenrechten’ hebben: “iets dat mensen kunnen bezitten of opeisen, maar niet noodzakelijk iets dat aan de natuur van de eiser wordt ontleend. Mensenrechten zijn met andere woorden niets meer dan wat mensen zeggen dat ze zijn.” Maar zelfs deze mensenrechten, betoogt Fukuyama met nadruk, dienen te worden gebaseerd op de menselijke natuur.

## V.

Rechten? En wat dan met het simpele geluk? Hadden alleen de klassieke denkers uit de Griekse Oudheid daar belangstelling voor? Zeker niet, oordeelt Bruckner. Maar nu, méér dan ooit, staat het geluk in de belangstelling van de mens. Ooit is dat geluk echter ernstig bedreigd geweest. Niet door uiterlijke factoren – hoewel die ruim voorhanden waren – maar door de verveling waarin de westerse mens zich wentelde. De wereld was druk bezig zichzelf te vervelen en vaak werden we gevat door momenten van pijnlijke inactiviteit, omdat er ons niets zinnigs te binnen schoot. Dit soort momenten zijn vreemd aan de drang naar vervolmaking die van onze omgeving uitgaat. Verveling ervaren we dan ook als een vergissing, als een verwerpelijk iets. Luther en Calvijn wisten al, dat er aan verveling een kwalijk reukje hangt. Iets duivels zelfs. Ze vervingen de niets doende contemplatie van de kloosterlingen door de noeste arbeid, op die manier tegelijk ook een nieuws arbeidsethos scheppend. Zo werden zij echter ook verantwoordelijk voor het gebrek aan bezinning in onze Westerse samenleving.

Toen in het midden van de voorbije eeuw, die samenleving ging herbronnen bij de Oosterse filosofieën, was het waarschijnlijk al te laat. De invloed van contemplatieve filosofieën liet zich slechts beperkend gevoelen en nadien kwam de digitale revolutie op gang, die al helemaal geen ruimte voor contemplatie bood. We hoeven schijnbaar niet bevreesd te zijn: het geluk zal niet langer meer door de verveling beproefd worden, omdat daar zo weinig aanleiding toe bestaat.

Het sociale leven is dan ook steeds drukker geworden, vaak omdat we zoveel tijd verliezen met banaliteiten wier intensiteit steeds groeit. Ver hoeven we daarvoor niet te zoeken, want het zijn de media die zich steeds méér met onbenulligheden inlaten om de haastige mens ter wille te zijn. “Uiteindelijk bestaan er twee manieren om aan de banaliteit te ontsnappen,” schrijft Bruckner, “of we proberen er voor te vluchten of we plooiën er ons zodanig naar dat we haar van binnenuit te gronde richten.”

Dus toch? Wordt de haastige, altijd drukke Westerse mens dan toch bedreigd door verveling? Bruckner vreest van wel. “Tegen de verveling is geen revolutie opgewassen. Het grootste gevaar dat ons bedreigt, is een permanente amusementsmaatschappij die vierentwintig uur per dag onze kleinste behoeftes zou bevredigen.” Waarom zou dat een gevaar zijn? Is Bruckner bang, zoals vele intellectuelen, dat de banaliteit van de media, die in staat zijn de kleine behoeftes van het volk te bevredigen, een bedreiging vormen voor de ivoren torens waarin hij en zijn soortgenoten zich zo vaak opsluiten? Is hij bang dat *Friends*, *Jerry Springer* en spelletjesprogramma's de integriteit van het filosofische behagen van Derrida, Foucault en Baudrillard zullen aantasten? Is hij bang dat de intellectuele elite zich teveel inlaat

met de sociologie van massa-evenementen en van populaire cultuur, in plaats van nieuwe theorieën over fundamentele filosofische kwesties uit te proberen?

Hij hoeft terzake niet bang te zijn: dergelijke tegenstellingen tussen hoge en lage cultuur zijn zo oud als de beschaving. Laat het volk zich amuseren veeleer dan aan revolutie te denken, wat het toch niet doet.

Maar Bruckner is, net als zijn soortgenoten, bang voor uitingen van commerciële pretcultuur, omdat hij ze machtiger beschouwt dan ze in werkelijkheid zijn, en hij ze ziet als de ultieme bedreigingen van zijn elitaire cultuur – een standpunt dat allang niet meer fris en uniek is. “Omdat er geen klasse of elite meer is die normen en regels vaststelt, heeft de culturele onderstroom van commercie en media vrij spel om zijn halve werk, zijn simplisme en zijn onbenulligheid aan ons op te dringen. De vulgariteit is wel degelijk het symbool van een samenleving die helemaal van zichzelf is bezeten en die beweert elke collectieve of individuele uiting te kunnen rechtvaardigen.”

Laat de elite haar elitaire spelletjes spelen, terwijl het minder elitaire deel van de bevolking zich ontspant met de grimassen en toverijen van de media. Wie naar de spelletjesprogramma's op televisie kijkt, leest de boeken van Bruckner niet, en andersom. Waar maakt hij zich dan boos om? Het bevlogene spel van de filosofie en van het denken in ruimere zin, is in elke samenleving altijd al het terrein van een beperkte groep mensen geweest. Welke Griekse wijsgeer maakte zich niet boos om het gebrek aan aandacht vanwege het gewone volk, dat liever dronk, feestte en speelde?

En, in tegenstelling tot zijn bewering, “vrolijk zijn, lachen, onze geliefden omhelzen betekent niets, maar is wel aangenaam”, betekenen deze dingen wel degelijk *iets*: ze maken deel uit van het maatschappelijk functioneren. Mensen zoeken daarenboven naar een compensatie voor de tragische zijde van het leven. Ze zijn wel degelijk in staat om met geluk om te gaan. Alleen in de geest van wereldvreemde filosofen gedragen ze zich als de dramatische personages van klassieke toneelstukken. Toch kan de mens zijn tragische zijde niet ontkennen, wat iets anders is dan het melodrama dat de mediacultuur ons doorgaans opdringt.

## VI.

Fukuyama legt niet voor niets bij deze bespreking van biotechnische evolutie zo'n nadruk op de ontwikkeling van mensenrechten. Daar waar de technologie en de wetenschap hun weg gaan, is er een tijd aangebroken om te komen tot een werkelijk afdoende en afdwingende interventie van de overheid, die de rechten van het individu moet vrijwaren. Aan de wetenschappers en hun tegenhangers in de ethiek kan dat niet overgelaten worden, vindt Fukuyama, omdat “in de loop van de tijd veel bio-ethici zich hebben ontpopt als geraffineerde verdedigers van alles wat de wetenschappelijke gemeenschap maar als wenselijk beschouwt.”

Dus moet de overheid ingrijpen, door middel van wetgeving. Maar waarop moet die wetgeving zich baseren? Reproductief klonen – dus om kinderen ter wereld te brengen – moet verboden worden, vindt Fukuyama, omdat het moreel gesproken een onnatuurlijke vorm van voortplanting is en aanleiding kan geven tot onmogelijke relaties tussen ‘ouder’ en kind. Goed argument, maar waar staat Fukuyama zelf in deze discussie? Hoe verantwoordt hij zijn positie om te bepalen wat amoreel is, wanneer hij diezelfde positie aan de bio-ethici loochent?

Een ander onderscheid dat hij maakt om uit te zoeken welk biotechnologisch onderzoek al dan niet toelaatbaar is, is het onderscheid tussen therapie en verbetering. Het eerste – zieken genezen – is in orde, het tweede – gezonde mensen tot goden promoveren – moet beperkingen worden opgelegd. Ook daar zit de ethicus Fukuyama gebonden, onder andere aan het gegeven, dat de grens tussen deze twee fenomenen gaandeweg dreigt op te schuiven, omdat de inhoud van wat onder gezond zijn hoort, eveneens opschuift. Morgen willen we honderd jaar worden en de Mount Everest kunnen beklimmen – zonder dat zijn we ziekelijke oudjes. Het onderscheid tussen pathologisch en normaal verschuift ook al.

Fukuyama laat daarbij weinig ruimte voor een democratisch kader, waarbinnen wetenschap – en wetenschappers – moeten kunnen werken. Het ethische en morele kader waarbinnen deze werken, staat niet vervreemd van de rest van de samenleving. Het wetenschappelijk onderzoek wordt niet gevoerd ten behoeve van het winstbejag van multinationals. Dit morele en ethische kader, zelfs al betreft het nog moeilijk te voorziene ontwikkelingen, is voorhanden: het begeleidt onze samenleving als geheel. Wetenschap evolueert niet als een autonome factor binnen – of naast – die samenleving.

**Oikos, Politiek, milieu, cultuur, 24, 1/2003, Essay**

**Pascal Bruckner.** *Gij zult gelukkig zijn!* Boom, Amsterdam, 2002. Paperback, 219 pp., ISBN 9053527796.

**Francis Fukuyama.** *De Nieuwe Mens. Onze Wereld na de Biotechnologische Revolutie.* Uitgeverij Contact, Amsterdam, 2002. Paperback, 320 pp., ISBN 902541642X.