

Een groepsreis door onbekend terrein

Transhumanisme, metaforen en ethiek

Het idee dat er meer verbindingen nodig zijn tussen ethiek en verbeelding wint terrein. Zeker wat technologieën die de wereld en onszelf ingrijpend veranderen betreft, zou de ethiek vaker de hulp kunnen inroepen van de verbeelding. Zo kunnen bijvoorbeeld literatuur en beeldende kunst de ethiek op een aantal punten verrijken. Een dergelijk pleidooi voor een grotere rol voor de verbeelding¹ binnen de ethiek richt zich op morele verkenning, en dus op de ethische *context of discovery*. (Zie bijvoorbeeld: Van der Weele 2004, 2005a/b en Keulartz e.a. 2002). De (al dan niet expliciete) aanname is dat de traditionele ethiek zich te veel beperkt tot de *context of justification* en dat deze bovendien niet beeldend is.

Als we metaforen echter tot het domein van de verbeelding rekenen, wat een gangbare opvatting is, dan is de bestaande ethiek wel degelijk beeldend. Bij een inventarisatie van metaforen in de ethiek stuiten Lakoff en Johnson (1999) op een overweldigende hoeveelheid beelden: rijkdom en armoede, evenwicht en vergelding, maar ook wetgeving, boekhouding, gezondheid, kracht, grenzen en zuiverheid. Mark Johnsons pleidooi voor *moral imagination* (1993) richt zich dan ook niet alleen op een bewust gebruik van de verkennende mogelijkheden van de verbeelding, maar ook op het opsporen en verhelderen van het metaforische karakter van traditionele ethiek.

Het probleem is niet dat de ethiek geen beelden bevat, maar eerder dat ze zo ondergronds blijven. Beelden worden gebruikt, maar de meeste mensen (ethici inclusief) lijken zich hier niet, of maar half, van bewust te zijn. Ze denken er althans niet systematisch over na. De meest voor de hand liggende reden is dat metaforen niet passen in de traditionele cognitieve idealen van een pure rationaliteit en een omvattende theorie. Met het opsporen van verborgen metaforen in de ethiek valt daarom een beter zicht op de aard van ethisch denken en ethische theorie te winnen. Voorzover denken en theorie metaforisch zijn, zijn ze aardser, veelvormiger en meer gekoppeld aan de concrete werkelijkheid dan traditioneel werd gedacht. Metaforen bieden geen uitzicht op een pure of omvattende theorie: het zijn geïmporteerde begrippen uit andere domeinen en ze werpen altijd een specifiek licht op een kwestie, met alle daarbij behorende inherente beperkingen. Metaforen brengen een pluralisme met zich mee waarin geen enkelvoudig alternatief ideaal mogelijk is.

In dit artikel worden metaforen opgespoord. Ik richt me echter niet op ethiek in het algemeen, maar op morele debatten rond transhumanisme. Ook in deze debatten

wordt er veel traditionele behoefte gevoeld aan een alomvattend ethisch kader. Ze krijgen echter ook wel vorm aan de hand van heel diverse beelden. Deze beeldende vormgeving wil ik hier zichtbaar maken aan de hand van een aantal morele adviezen rond het verbeteren van mensen. Ze zijn te begrijpen met behulp van twee leidende metaforen: enerzijds de mensheid als individueel mens en anderzijds de samenleving als een spel. Deze twee metaforen leiden tot verschillende vraagstellingen rond het verbeteren van mensen en bepalen daarmee de conceptuele ruimten waarbinnen discussies zich bewegen.

Zolang een omvattende theorie het ideaal is, lijken metaforen op zijn best hulpmiddelen en op zijn slechtst obstakels op weg naar een meer pure of omvattende rationaliteit. Als de bewijslast echter wordt omgedraaid, versterken de overal aanwezige metaforen het idee dat er iets mis is met cognitieve idealen van puurheid en compleetheid. Ze vormen dan aanleiding tot een verdere uitwerking van plausibeler doelen. Ik wil aannemelijk maken dat het voor de kwaliteit van discussies rond transhumanisme een goed idee is verborgen metaforen te expliciteren. Niet om ze te ontmaskeren, maar om ze een veel constructievere rol te laten spelen: hun beperkingen maar ook hun mogelijkheden worden dan duidelijker. Ik zal suggereren dat het leren benutten van de veelheid van metaforen een beter doel is dan het kiezen van de beste theorie of zelfs de beste metafoor.

De mensheid op reis

Gregory Stock is een voorstander van genetische verbetering en valt in zijn boek *Redesigning humans* (2003) gelijk met de deur in huis. In de eerste zin schrijft hij dat we op een punt zijn aangekomen van diepgaande biologische verandering. We zijn klaar om onze huidige vorm en aard te transcenderen en gaan op reis naar nieuw te verbeelden bestemmingen. Het hoeft ons niet te verbazen dat Prometheus het vuur van de goden stal, aldus Stock, want dit is nu precies karakteristiek voor de menselijke natuur. Het doorbreken van grenzen, het meer en verder willen, dat is wat ons menselijk maakt. De huidige grenzen gaan echter niet over vuur, horizon of zonnestelsel, maar over onze eigen natuur en we zouden onszelf verloochenen als we voor die grens zouden blijven staan. Natuurlijk geeft dit problemen, maar die moeten we al doende leren hanteren. Ethisch gezien is het een veel groter probleem als we onze kennis niet gebruiken. De mensheid is volgens Stock bezig haar kindertijd te ontgroeien. Zij komt nu in een klungelige adolescentie, waarin zij niet alleen haar immense krachten moet leren kennen, maar ook moet uitvinden hoe zij daar wijs mee om moet gaan (17). Het wordt de meest opwindende en vermetele onderneming in onze geschiedenis: we beginnen aan een avontuur van ongekende omvang dat, of we het nu leuk vinden of niet, onontkoombaar is verbonden met onze menselijke bestemming.

Genetische verbetering voert de mensheid op een verre transhumanistische ruimte-reis met onzekere bestemming en dat is volgens Stock niet problematisch, maar juist fantastisch. De ultieme vraag van dit tijdperk is of het leven gebonden zal blijven aan

zijn huidige substraat van koolstof en andere organische verbindingen of dat het zal verschuiven naar silicium en soortgelijke materialen.

Bill McKibben heeft in veel publieke debatten opgetreden als opponent van Stock. Zijn boek *Enough* (2003) is dan ook een directe reactie op de dromen van Stock en zijn geestverwanten, die ons in de ogen van McKibben snel en effectief van onze menselijkheid zullen beroven. De mogelijkheid tot genetische verbetering maakt volgens McKibben de vraag acuut naar de menselijke identiteit. Hij begint zijn boek met een beschrijving van een worsteling met zijn eigen fysieke grenzen tijdens het lopen van een marathon. Volgens hem illustreert het verhaal waar identiteit en de zin van het menselijke leven te vinden zijn: in het verkennen en accepteren van onze grenzen, onze lichamelijke en onze eindigheid. Als we die grenzen gaan verleggen, schieten we daar in de eerste plaats niets mee op omdat er steeds weer andere grenzen zullen zijn om mee om te gaan. Het is in de tweede plaats ook erger: we gaan met mensen doen wat we met planten en dieren al hebben gedaan. We veranderen ze in instrumenten. Zodra we eraan beginnen zijn er geen morele beslissingen meer mogelijk, alleen nog strategische: mensen worden vergelijkbaar met de zoveelste versie van Windows. We kunnen er daarentegen als mensheid voor kiezen volwassen te worden en de grenzen te accepteren die ons menselijk en uniek maken. Volwassen betekent geen stagnatie, maar alleen het loslaten van de adolescentie fantasie dat alles mogelijk is en dat je het middelpunt van het universum bent (221). We kunnen onze energie aan andere dingen wijden: de gemeenschap, de kunst en de liefde.

De boeken van Stock en McKibben bevatten uitgebreide uiteenzettingen over het verbeteren van mensen. Wat ik er hierboven uithaal is iets wat ze niet benoemen, namelijk dat ze de technieken betekenis geven via een metafoor. In beide gevallen is het dezelfde: de ontwikkeling van de mensheid is te vergelijken met de ontwikkeling van een individueel mens. Wat impliciet ter discussie staat, is de vraag wat de meest verhelderende en waardevolle levensfase is. Stock verheugt zich in de adolescentie van de mensheid en de verre avonturenreizen die daarbij horen, terwijl McKibben de adolescentie snel achter ons wil laten en volwassen wil worden.

Het voorstellen van de ontwikkeling van de mensheid als de ontwikkeling van een individueel mens is heel gebruikelijk. Een haast willekeurig voorbeeld: Margaret Atwood vat haar dystopische roman over genetische verbetering, *Oryx and Crake* (2003), op haar website samen aan de hand van de vraag of we als soort emotioneel volwassen en wijs genoeg zijn om onze krachtige technieken goed te gebruiken. Het antwoord is nee. Hoe geraffineerd onze technieken ook zijn, de mensheid is in haar hart nog precies hetzelfde als duizenden jaren geleden. Zij kent dezelfde emoties en dezelfde beslommingen. Net als in de boeken van Stock en McKibben wordt in de opmerkingen van Atwood meteen duidelijk tot welke vragen en thema's deze metafoor leidt. Als de mensheid een individueel mens is, wordt de (ware) aard van deze mens haast vanzelf een belangrijk thema.

Ook het beeld van een reis doemt haast vanzelf op, omdat een reis de meest gangbare metafoer is voor een mensenleven. Binnen dit beeld spreken we van levenswegen, levensbestemmingen, enzovoort. Bij adolescentie passen verre en avontuurlijke reizen, waarbij de uiteindelijke bestemmingen nog ver weg zijn.² Latere leeftijden worden meer geassocieerd met het bereiken van bestemmingen. Dit blijkt niet zelden te bestaan uit een 'thuiskomen'. In het erkennen van onze aardse beperktheid vinden we onze bestemming, we komen aan waar we al waren. Voorstanders van een begrenzing van genetische verbetering spreken inderdaad vaak in dergelijke termen. Leon Kass, de voorzitter van de Amerikaanse President's Council on Bioethics die een rapport schreef over de verbetering van mensen (*Beyond therapy*), pleit, net als McKibben, voor de acceptatie van onze eindigheid als het criterium voor zingeving. Het streven naar perfectie en levensverlenging zal ons namelijk de mogelijkheid ontnemen een goed en betekenisvol leven te leiden. Dit wil niet zeggen dat we alles moeten accepteren wat de natuur ons geeft, want de natuur geeft ons ook malaria en kanker. We moeten de verbeteringen, en met name geluk, echter niet cadeau willen krijgen. De zin van onze aspiraties bevindt zich in het omgaan met onze aardse eindigheid en verdampt als we er geen moeite voor hoeven te doen (Kass 2003). Een schrikbeeld is soma, de pil die in Huxleys *Brave new world* tweederangs geluk bracht zonder enige relatie met wat er in het leven gebeurde. Kass ziet deze afgrond via Prozac snel naderbij komen, want het ontvluchten van moeite en beperking lijkt voor mensen te verleidelijk om te weerstaan. In de mooie Engelse metafoer: *Prozac goes with the grain*, het sluit aan bij de aard en behoeften van de menselijke natuur (Kass 2000). Een schrikbewind is er niet voor nodig, de mensheid gaat vrijwillig de afgrond tegemoet. Kass ontleent echter nog hoop aan goede literatuur, die onze verarmde verbeelding moet helpen de menselijke vlam brandend te houden.

Het beeld van de mensheid als individueel mens roept dus specifieke kwesties op. Zoals het bovenstaande kort illustreert nodigt dit beeld vooral uit tot discussie over de aard van de mens en de waardering van deze aard als achtergrond voor de vraag naar onze bestemming.³ Allerlei kwesties worden gekoppeld aan dit beeld van de menselijke natuur. Is Prozac gevaarlijk? Is grensoverschrijding typerend voor ons? Hoe worden we gelukkig? Wat is de meest waardevolle leeftijd in een mensenleven? En wat is de uiteindelijke bestemming van de reis?⁴ Er zijn verschillende combinaties tussen opvattingen over onze aard en de normatieve kracht ervan mogelijk. Stock bijvoorbeeld verklaart het overschrijden van grenzen tot de kern van de menselijke natuur en kent daar bovendien een dwingende morele kracht aan toe. Kass vindt dat het zoeken van gemakkelijk geluk weliswaar heel goed aansluit bij de menselijke natuur, maar stelt dat we die neiging vooral niet als leidraad moeten nemen.

In dit vocabulaire zijn 'wij' een eenheid. De vragen gaan over de aard van die ene menselijke natuur en over de normatieve kracht ervan. Sommige andere vragen laten zich binnen deze gespreksruimte echter heel moeilijk stellen. Wie het over verschillen tussen mensen wil hebben, heeft andere beelden nodig. Verschillen tussen mensen zijn nu eenmaal onbespreekbaar in termen van één mens.

Spelen

From chance to choice (Buchanan e.a. 2000) is in de ethiek een invloedrijk boek over genetische verbetering. Het concentreert zich op kwesties rond rechtvaardigheid. Buchanan en zijn medeauteurs constateren in hun inleiding dat de ontwikkelingen in de genetica ons voor grote morele uitdagingen stellen. De auteurs willen als antwoord hierop een bijdrage leveren aan het vinden van de meest basale morele principes, zodat een ethisch kader ontstaat dat op een systematische en verdedigbare manier sturing kan geven aan onze keuzen. Het centrale rechtvaardigheidsconcept van hun kader is een plat speelveld (*level playing field*). In dit beeld is de samenleving een spel. Rechtvaardigheid wordt voorgesteld als een speelveld dat niet helt en waarop alle spelers daarom gelijke kansen hebben. Volgens de auteurs impliceert dit idee dat genetisch ingrijpen een belangrijke manier is om gelijke kansen te creëren (16). Een hoofdvraag in het boek is of rechtvaardigheid vereist dat de kansen, of de competitieve vermogens, van mensen precies gelijk moeten worden gemaakt of alleen maar dat deze binnen de grenzen van het normale moeten worden gebracht. Dat laatste is waar de auteurs voor pleiten: genetisch ingrijpen moet tot doel hebben van ieder mens een *normal competitor* te maken.

Spelmetaforen komen in discussies over transhumanisme vaker voor. Jaron Lanier, die ooit het begrip *virtual reality* bedacht, benadert deze discussies vanuit de informatietechnologie.⁵ Hij verzet zich in de eerste plaats tegen het reduceren van de betekenis van mensen tot informatiepatronen (Lanier 2000). In gesprek met Joel Garreau (Garreau 2005, 189-223) stelt Lanier dat een dergelijk reductionisme alleen maar saaie utopieën en dystopieën oplevert. Hij brengt dit in verband met het door James Carse (1986) gemaakte onderscheid tussen eindige en oneindige spelen. De saaie scenario's gaan volgens Lanier uit van de premissen van eindige spelen. Het zijn spelen met winnaars en verliezers, een begin en een eind. Van oneindige spelen worden de spelregels daarentegen steeds vernieuwd: hun doel is geen winst of verlies, maar een steeds verder spelen. Lanier verwacht dat mensen nieuwe technologieën hoe dan ook voor hun eigen doelen zullen gaan inzetten en dat dit een veel chaotischer en minder voorspelbare toekomst oplevert dan via scenario's van eindige spelen denkbaar is. Wat hij zelf graag zou zien, is een oneindig spel dat steeds meer verbindingen en samenwerking tussen mensen tot stand brengt. In dat opzicht valt er namelijk nog veel te winnen. Marsmannetjes die ons komen bekijken, kunnen volgens hem niet anders dan meewarig reageren op de primitieve manieren waarop wij met elkaar zijn verbonden. Of liever gezegd, niet verbonden: we kunnen niet eens ons bewustzijn met dat van anderen laten samensmelten. Het front van vooruitgang is in zijn ogen dan ook te vinden in het gebruik van technologie die nieuwe vormen van verbinding en samenwerking mogelijk maakt. Mobiele telefoons worden bijvoorbeeld gebruikt voor *swarming*: onverwachte en razendsnelle samenscholingen. *Swarming* is één van de manieren waarop individuen die eerst van elkaar waren geïsoleerd samenwerking creëren.

Terwijl Lanier de spelmetafoor in het boek van Garreau kort maar expliciet uit-

werkt, besteden Buchanan en de zijnen in het geheel geen aandacht aan de beeldende kanten van hun centrale begrip. Hun ethische wereld bestaat uit theorieën, concepten en principes. Het *level playing field* is voor hen een concept over gelijke kansen. Dat het ook een metafoor is en een heel concreet beeld komt niet aan de orde. En dat geldt daarom ook voor de vragen die bij dit beeld voor de hand liggen. Zo vragen ze zich niet af of het genetisch veranderen van spelers inderdaad een manier is om een sportveld minder te laten hellen. Evenmin vragen ze zich af of een veldsport het soort spel is dat we willen spelen en of het gaat om een teamsport of een individuele wedstrijd. Ook aannamen rond competitie en samenwerking en de spanningen daartussen – zoals Lanier laat zien een interessant thema als het gaat om spelen en hun spelregels – brengen ze niet expliciet ter sprake. Wel wordt op zeker moment duidelijk dat er tussen deze begrippen geen simpele tegenstelling kan bestaan, want competitie is volgens hen de vorm die het *cooperative framework* in de Verenigde Staten aanneemt (259).⁶

Gaandeweg wordt duidelijk hoe sterk het idee van competitie het boek beheerst. De verregaande betekenis van competitie in onze samenleving blijkt onder meer uit de implicatie die ziekte volgens deze auteurs heeft, mensen worden er namelijk door verhinderd als normale *competitor* aan de samenleving mee te doen (74). De rechtvaardigheid vereist daarom dat de competitieve capaciteiten van zieken en gehandicapten zo veel mogelijk binnen normale marges worden gebracht. Later stellen de auteurs de vraag of het niet eerder nodig is de samenleving te veranderen zodat handicaps een andere betekenis krijgen. Ze hadden deze vraag heel goed in termen van hun oorspronkelijke metafoor van het sportveld kunnen stellen. Dit beeld is echter nergens meer te bekennen en ze bespreken het onderwerp nu in termen van maatschappelijke kaders en contrasterende belangen van mensen. Aan de ene kant zijn er namelijk mensen met handicaps die belang hebben bij een verandering van maatschappelijke kaders en aan de andere kant zijn er mensen zonder beperkingen die belang hebben bij een uitdagend en competitief maatschappelijk kader. Het afwegen van deze belangen is een rechtvaardigheidsvraagstuk waarvoor een theorie zal moeten worden ontwikkeld die, zo vermoeden de auteurs, zal leiden tot mengvormen: zowel mensen als de samenleving komen in aanmerking om veranderd te worden.

Net als reismetaforen hebben spelmetaforen hun eigen mogelijkheden en beperkingen. Ze nodigen bijvoorbeeld uit tot beschouwingen over spelregels, zoals Lanier doet wanneer hij stelt dat eindige, competitieve spelen oninteressant zijn. Buchanan e.a. laten deze mogelijkheden liggen. De aanname dat de samenleving een competitief spel is, beheerst hun hele boek, maar het doordenken daarvan had veel grondiger, consequenter en uitdagender kunnen zijn als ze deze metafoor serieuzer hadden genomen en als concreet beeld hadden gethematiseerd. Een expliciete bespreking en uitwerking van de diverse relaties tussen competitie en samenwerking is een van de winstpunten die een dergelijke benadering had kunnen opleveren.

Dat betekent echter niet dat consequente en uitdagende uitwerkingen van spelmetaforen niet mogelijk zijn. Integendeel, spelbeelden zijn zowel geschikt om min of meer subversieve en grensverleggende activiteiten aan te duiden (langs bijvoorbeeld

Laniers lijnen), als om de spelregels van samenlevingen of delen daarvan te bespreken. Altijd veronderstellen spelmetaforen verschillen en veranderbaarheid: een spel is door mensen verzonnen en kan ook weer worden veranderd.

Het beste beeld?

Levensfase- en spelmetaforen schrijven geen posities over transhumanisme voor, ze geven echter wel vorm aan morele discussies. Het overzicht hierboven was verre van compleet, maar het laat hopelijk wel zien dat het universum van morele discussies over transhumanisme, inclusief de centrale rechtvaardigende begrippen over gelijke kansen en menselijke bestemming, door en door metaforisch en pluralistisch is. Door metaforen te negeren verdwijnt hun invloed niet, hij blijft alleen ondergronds en onbegrepen.

Als een veelheid van metaforen onontkoombaar is, hoe moeten we daar dan mee omgaan? De eerste voor de hand liggende uitweg uit deze pluralistische verwarring is de voortzetting van de traditionele zoektocht naar de beste zienswijze: het zoeken naar de ultieme morele theorie wordt dan een zoektocht naar de beste metafoor. Dit is op het eerste gezicht de strategie die wordt voorgesteld door Nicholas Agar in zijn boek *Liberal eugenics* (2004). Agar stelt dat wie binnen de traditionele ethische kaders nadenkt over het verbeteren van mensen steeds het feit dat deze kaders geschikt zijn om na te denken over bestaande mensen, maar niet over mensen die nog ontworpen moeten worden, als obstakel tegenkomt. Het nadenken over verbetering is dermate onbekend terrein dat we aanvullende morele hulpmiddelen nodig hebben. Hij stelt daarom een methode van morele beelden voor, die inhoudt dat we het nieuwe onbekende terrein verkennen aan de hand van bestaande praktijken die we als voorbeeldpraktijken gebruiken. Het beste beeld is het beeld dat het best recht doet aan de morele intuïties in onze samenleving. Om dit iets concreter te maken: Agar vindt dat opvoeden de voorbeeldpraktijk is die het beste beeld oplevert om genetische verbetering moreel te doordenken.⁷ Ouders zouden, naar analogie met het kiezen van de beste opvoeding, binnen zekere grenzen vrij moeten zijn om de beste genen voor hun kind te kiezen.⁸ Hij vindt het opvoeden in een liberale samenleving een goed beeld voor genetische verbetering omdat het de centrale waarde van keuzevrijheid uit de context van de opvoeding naar die van de genetica transporteert.

Agars beelden zijn verkennend bedoeld, voor de *context of discovery* dus. Rechtvaardiging komt van morele intuïties en van de principes die deze intuïties systematiseren (39). Volgens Agar moeten dit de intuïties en principes van de liberale samenleving zijn. Keuzevrijheid is hier de kern en het beste beeld is het beeld dat daar het beste bij aansluit. Een dergelijke toetssteen maakt het inderdaad mogelijk naar het beste beeld te zoeken. Het is echter precies deze aanname van een vastomlijnde en niet door beelden beïnvloede *context of justification*, die Agars methode niet toegesneden maakt op de situatie die ik hierboven heb beschreven. Een situatie namelijk, waarin ook de *context of justification* binnen de metaforische ruimte valt.

Een belangrijk hierbij aansluitend kenmerk van Agars centrale beeld van de opvoeding is ook dat hij het bewust inzet ter ondersteuning van overtuigingen die los van dit beeld tot stand zijn gekomen. Reis- en spelmetaforen hebben daarentegen de neiging onopgemerkt door het leven te gaan. Ze creëren stilletjes een specifieke discussieruimte, waarbinnen opponenten vaak wel hun verschillen maar niet hun gedeelde conceptuele ruimte herkennen. Hoewel Agar het over beelden heeft en niet over metaforen (zijn beelden doen eerder aan analogieën denken) is dit verschil tussen bewust en onbewust gebruik ook relevant voor het domein van de metaforen. Het heeft implicaties voor de mogelijkheden tot vergelijking en beoordeling. De voorbeelden die ik hierboven heb besproken geven vooral aanleiding tot vragen over het omgaan met impliciete en onbewuste metaforen. Toegepast op Agars boek zou het dan kunnen gaan over de metaforen die impliciet vorm geven aan zijn liberale intuïties en de daarmee verbonden principes rond vrijheid (als een verzameling opties) en rechtvaardigheid.

Cognitieve afstand

In de theorievorming over metaforen bestaan verschillende opvattingen over de vraag wat eigenlijk een paradigmatische metafoor is. Mensen als Lakoff en Johnson richten zich primair op metaforen die de taal en het denken beheersen lang voordat we ons daarvan bewust zijn. Deze metaforen zijn diep verankerd in de lichamelijke, zintuiglijke interacties met de wereld om ons heen. Ze komen tot uitdrukking wanneer we spreken over een warme persoonlijkheid, ons levenspad of over stilstaan bij een probleem.⁹ Zolang we ons er niet van bewust worden, bepalen zulke metaforen ons denken zonder dat we ons dat realiseren. We realiseren ons dus ook niet dat het eventueel anders kan.

Anderen zien juist verrassende, nieuwe en onverwachte beelden als de paradigmatische metaforen. Zij richten zich in de eerste plaats op voorbeelden als 'Julia is de zon' of 'Frankenstein-voedsel', metaforen die bewust en expliciet worden geïntroduceerd om iets verrassends of verhelderends te zeggen, of om een nieuwe draai aan een discussie te geven. Vanuit dit gezichtspunt lijken de meeste voorbeelden van Lakoff en Johnson niet al te interessant. In een aantal gevallen zijn ze zelfs zo morsdood en conventioneel dat het de vraag is of we ze nog als metaforen moeten zien (zie b.v. Guttenplan 2005).

Als we de rol van beelden in de ethiek beter willen begrijpen en benutten verdienen beide typen metaforen aandacht: zowel de opvallende als de verborgene. Verrassende metaforen vragen deze aandacht vanzelf. Verborgen metaforen juist niet, want zij figureren als de werkelijkheid. Ze nemen daardoor de ruimte weg voor andere manieren van denken. Het creëren van denkruimte rond verborgen metaforen vraagt daarom werk.

Als we deze ruimtelijke metaforiek over metaforen verder volgen, blijkt er rond verborgen metaforen cognitieve afstand nodig. Een belangrijk kenmerk van onbe-

wuste of niet-herkende metaforen is dat we er geen afstand toe hebben zolang ze onbewust zijn. Wie 'in' een metafoor is, ziet de werkelijkheid via deze metafoor. Het begrip cognitieve afstand wordt tegenwoordig vooral gebruikt om het over cognitieve verschillen tussen mensen of groepen mensen te hebben. Ik gebruik het hier echter om het te hebben over de afstand van een denker tot gedachten. In deze zin werd het geïntroduceerd door Stephen Pepper, die vooral bekend is door zijn boek *World hypotheses* (1942). In dit boek identificeerde hij vier *root metaphors* in de geschiedenis van de filosofie. Hij noemt in een later artikel cognitieve afstand als de voorwaarde voor bewustwording van het metaforische karakter van metaforen (Pepper 1973). Het is volgens hem vooral door de opkomst van pragmatische filosofie, waarin denkpatronen en denkcategorieën als instrumenten worden gezien, dat afstand tot die denkinstrumenten en daarmee herkenning van metaforen mogelijk is geworden.

Door bewustwording van verborgen metaforen verdwijnt de gelijkschakeling van zulke metaforen en de werkelijkheid. Er ontstaat binnen de ruimte van het denken plaats voor alternatieven. Dat is niet van belang als een strategie van ontmaskering of verwerping van metaforen, want zoals Lakoff en Johnson uitvoerig betogen zijn niet-metaforische denkinstrumenten meestal te pover om een volwaardig alternatief te bieden. Het biedt echter de mogelijkheid er constructief mee om te kunnen gaan. Zo hadden Buchanan e.a. een aantal centrale aannamen consequenter en grondiger kunnen doordenken als ze het speelveld als metafoor en beeld serieus hadden genomen en systematisch hadden uitgewerkt. Stock en McKibben zouden door een dergelijke explicitering ontdekken dat hun conflict zich afspeelt binnen de ruimte van een gedeelde metafoor.

Het pluralisme van de impliciete metaforen is net zo impliciet als die metaforen zelf en ingrijpender dan het pluralisme van Agars analogieën. Als metaforen echter eenmaal zijn herkend, via cognitieve afstand, dan kan die afstand op allerlei manieren worden gebruikt voor vergelijking en evaluatie. Ook zonder de vastomlijnde criteria vooraf die Agars methode veronderstelt. Cognitieve afstand brengt niet alleen de beperkingen van metaforen duidelijker in beeld, maar verheldert ook hun kracht en mogelijkheden. Allerlei aspecten en implicaties kunnen dan namelijk veel systematischer worden onderzocht. Dit maakt bovendien het heen en weer denken tussen verschillende metaforische perspectieven en tussen metaforen en concrete ervaring mogelijk.¹⁰ Heen en weer denken tussen transhumanisme als een reis en als een spel leidt bijvoorbeeld gemakkelijk tot het beeld van een groepsreis. Dit verklaart de titel van dit stuk en combineert de mogelijkheden van beide beelden: het maakt zowel vragen over reisbestemmingen als over spelregels aan boord mogelijk. Het is denkbaar zo'n beeld in te zetten als een bewuste ingreep ter verbreding van het debat. Toch blijft het resultaat altijd een selectieve en specifieke vormgeving van de conceptuele ruimte. Ook als metaforen kunnen worden gecombineerd.

Het omgaan met een veelheid aan metaforen is een ethische vaardigheid die meer erkenning en ontwikkeling verdient. Ik wil dit hier niet uitwerken, maar wil wel suggereren dat een bewustwording van metaforen, een vergelijking van hun mogelijkhe-

den en een betere benutting van hun verschillen veelbelovendere strategieën zijn dan een zoektocht naar de beste metafoor die leidt tot een hype-achtige wisseling van paradigma's.¹¹ Zoals Vroon en Draaisma (1985) hebben laten zien, hebben zulke wisselingen in de psychologie bijvoorbeeld veel kennis uit oude paradigma's verloren doen gaan. In het geval van morele debatten impliceren ze op zijn minst een uitbanning van sommige vraagstellingen. Niet dat alle vraagstellingen in alle contexten even zinvol zijn of dat alle metaforen even plausibel zijn in wat ze over een onderwerp suggereren, maar de veronderstelling dat één metafoor goed is terwijl alle andere verkeerd zijn, lijkt vooral een restant van oude cognitieve idealen te zijn.

Morele intuïties rond de verbetering van mensen zijn, in veel gevallen ook binnen individuen, heel divers en deels ook afwezig of onderontwikkeld. Mij lijkt een verkennende houding ten opzichte van bewust zowel als onbewust gehanteerde beelden en metaforen rond het verbeteren van mensen voorlopig daarom heel behulpzaam.

Met dank voor commentaar aan Jozef Keulartz, Veronica Vasterling, Jan Vorstenbosch, Joël van der Weele, de UvH-onderzoeksgroep *Lingua Democratica*, de redactie van *Krisis* en een anonieme reviewer.

Noten

- 1 'Beeld' en 'verbeelding' zijn meerduidige begrippen: hoewel ze iets visueels suggereren, worden ze in de filosofie overwegend talig opgevat en ingevuld met bijvoorbeeld narrativiteit, empathie en metaforen. Ook metaforen worden overwegend linguïstisch benaderd. Deze linguïstische invulling van verbeelding in de filosofie, een gevolg van de *linguistic turn*, maakt van metaforen dus 'talige beelden'. Er zijn echter wel aanzetten voor een benadering van verbeelding in termen van relaties tussen het talige en het visuele (als eerste Paivio 1979). Ik denk dat een verdere uitwerking daarvan veel kan opleveren, maar laat dat hier rusten.
- 2 Transhumanisten gebruiken deze adolescentere reisbeelden enthousiast en het is interessant dat ze niet alleen de beelden gebruiken, maar vaak ook de bijbehorende psychische gesteldheid. Nick Bostrom bijvoorbeeld, de voorzitter van de World Transhumanist Society, gaat als antwoord op de vraag van Garreau (2005, 240-243) hoe hij transhumanist werd, terug naar zijn tienerjaren. Hij vertelt dat hij opgroeide in een duf Zweeds stadje waar nooit iets gebeurde en waar hij zich opgesloten en alleen voelde, tot hij als vijftienjarige jongen *Also sprach Zarathustra* las. Het boek schudde hem wakker en gaf hem het gevoel dat er geen dag langer te verspillen was. Alleen in een berkenbos vol witte bloemen, dromend, gedichten lezend, ontstond het gevoel dat de bron vormt van zijn transhumanisme: dat het leven ongekende verten en mogelijkheden te bieden heeft. Hij verplaatst de beelden van zijn eigen leven moeiteloos naar de mensheid als geheel, die zich ook op dezelfde avonturenreis naar ongekende verten bevindt.
- 3 In de context van de evolutietheorie is de vraag of er iets bestaat als de kern van de (menselijke) natuur en hoe die er dan eventueel uitziet de inzet van hevige geladen conflicten. Het idee is dat het antwoord op die vraag enorme normatieve implicaties heeft. Toch is, misschien, de meest ingrijpende les uiteindelijk wel

dat evolutie en natuur ons niets normatief te leren heeft (zie b.v. Radcliffe Richards 2000). Wat via darwiniaanse evolutie is ontstaan is niet ontworpen. Er zit geen bedoeling of plan achter: het heeft gewoon overleefd. Anders dan uit een aristoteliaanse natuur waarin alles een betekenisvolle plaats heeft, vallen uit een darwiniaanse natuur, inclusief de menselijke natuur, geen waarden en bedoelingen af te leiden. De mens is niet meer dan ruw materiaal, wat zijn natuur ook inhoudt. Wat we ervan vinden en er eventueel mee zouden willen doen, zullen we zelf moeten vaststellen. Of we deze enorme normatieve ruimte moeten willen is weliswaar omstreden, maar ongeacht onze wensen maakt de discussie over verbetering van mensen die ruimte groter en voelbaarder.

- 4 Nog een voorbeeld van een interessante discussie binnen discussieruimte: er bestaan een aantal onomstreden algemeen-menselijke redeneerpatronen, die afwijken van wat wordt beschouwd als volkomen economische rationaliteit (onderzocht in het voetspoor van Kahneman en Tversky). *Status quo bias* is er daar één van: de menselijke neiging om zwaarder te tillen aan verlies dan aan een even grote winst. Al is dit een geaccepteerd onderdeel van 'de menselijke natuur', de waardering ervan verschilt echter enorm. Om te beginnen is *bias* een suggestieve benaming, die klassiek-economische rationaliteit tot standaard verheft. Voor de aanhangers van die rationaliteit (en voor tegenstanders van de status quo) vormt een dergelijke *bias* aanleiding aan te dringen op grotere inspanningen tot rationeel denken. Voor de transhumanist Nick Bostrom (2005) is de *status quo bias* een logische fout die ons weerhoudt consequent en rationeel na te denken over het verbeteren van mensen. Deze verbetering impliceert immers een

verandering van de status quo. Degenen die ons liever accepteren zoals we zijn, zien algemeen-menselijke patronen eerder als nuttige overlevingsstrategieën, dan wel gewoon als gegevens in onze zoektocht naar geluk. Richard Layard bijvoorbeeld ziet *status quo bias* in zijn boek *Happiness* (2005) als een gegeven om rekening mee te houden op de zoektocht naar zo veel mogelijk geluk voor zo veel mogelijk mensen.

- 5 In sommige benaderingen is informatietechnologie de sleutel tot een transhumanistische toekomst. Mensen (voorzoover je dan nog van mensen kunt spreken) zullen in de toekomst de vorm hebben van software. Door de exponentiële groei van de snelheid van informatieverwerkende systemen zal dit snel gaan. Volgens bijvoorbeeld Ray Kurzweil (1999) staat de 'singulariteit', het punt waarop de exponentiële groei van informatieverwerkende snelheid in de verticale fase belandt, vrijwel voor de deur. Door een transfer in de menselijke intelligentie van koolstof- naar siliciumdragers zullen er volgens hem aan het eind van deze eeuw meer softwaregebaseerde mensen zijn dan mensen die nog steeds gebruikmaken van koolstofneuronen.
- 6 Dat de verhouding tussen samenwerking en competitie er geen is van simpele tegenstelling wordt bijvoorbeeld benadrukt in *Technologies of cooperation* (Institute of the Future 2005) dat handelt over zulke verschijnselen als *swarming*, *smart mobs*, *Wikipedia*, *open source*, *eBay* en *FreeCycle*. Bij deze activiteiten worden expliciete doelstellingen van een systeem vaak op subversieve manieren omgebogen: privébronnen worden bijvoorbeeld omgezet in publieke bronnen. Toch stelt het rapport dat ze niet moeten worden gezien als vervanging voor competitieve strategieën. Competitie en samenwerking zijn met elkaar

- in een complexe dans verwickeld. Zo kunnen bedrijven bijvoorbeeld, terwijl ze in competitie zijn om een nieuwe bron, een symbiotische samenwerking hanteren om een nieuwe niche te veroveren. Ook kan competitie op lokaal niveau leiden tot samenwerking op hoger niveau. De uitdaging is het begrijpen van deze dans. Ook uit de speltheorie valt de les te leren dat de relatie tussen competitie en samenwerking er niet per se een is van simpele tegenstelling. Er worden immers naast *zero-sum* spelen ook *win-wins* spelen gemodelleerd en uit speltheoretische hoek komen boeken met titels als *Co-opetition* (Brandenburger en Nalebuff 1997).
- 7 De overige twee beelden die hij bespreekt zijn ‘natuur’ en ‘therapie’. Natuur is het favoriete beeld van de tegenstanders van verbetering, zoals Fukuyama (2002) die, met een beroep op de menselijke natuur, verbetering als slecht diagnosticeert. In verband met de kloof tussen is en ought vindt Agar dit beeld te problematisch om er lessen aan te ontlenen. Therapie is volgens zijn analyse het beeld dat Buchanan e.a. hanteren. Hun benadering wil immers genetische verbetering inzetten om de achterstanden weg te werken die mensen beletten als *normal competitors* mee te doen aan de samenleving. Het probleem met dit beeld is, vanuit Agars gezichtspunt, vooral dat het de nadruk legt op plichten in plaats van keuzevrijheid. Uit het oogpunt van rechtvaardigheid moeten de achterstanden worden weggewerkt. Dit strookt niet met de centrale nadruk die volgens Agar moet liggen op keuzevrijheid.
- 8 De vergelijkbaarheid van genen en opvoeding dringt zich op zodra interactie tussen genen en omgeving serieus wordt genomen en deze is de laatste jaren overal duidelijk. Als zowel genetisch determinisme als omgevingsdeterminisme niet klopt, dan vallen genen en opvoeding beide te beschouwen als cruciale bronnen voor de menselijke ontwikkeling en dan kunnen we over genen in veel opzichten hetzelfde redeneren als over opvoeding.
- 9 Lakoff en Johnson (1999) laten van veel abstracte concepten zien dat ze grotendeels metaforisch zijn. Dat die metaforen veelal onbewust zijn schrijven zij toe aan het feit dat metaforen primair hun basis hebben in de lichamelijke en zintuiglijke ervaringen die we al als heel jonge kinderen hebben. Mensen leren namelijk van jongs af aan denken in metaforen.
- 10 Het pragmatische idee van *double vision* (Schön en Rein 1994) verwijst naar deze zelfde behoefte. Net als ‘transperspectivisme’ (Johnson 1993 en Keulartz 2005). Cognitieve afstand is een voorwaarde voor dergelijke vaardigheden.
- 11 Voor metaforen rond voedsel en het lichaam heb ik dit uitgewerkt in Van der Weele (in press). Het lichaam als machine is bijvoorbeeld een metafoor die vaak geheel wordt verworpen, maar die veel inzichten heeft opgeleverd over de voedselbehoeften van het menselijk lichaam en nog steeds voor nuttige vraagstellingen zorgt.

Literatuur

- Agar, N. (2004) *Liberal eugenics. In defence of human enhancement*. Malden, Blackwell.
- Atwood, M. (2003) *Oryx and Crake*. Londen, Bloomsbury. Zie ook oryxandcrake.com
- Bostrom, N. en T. Ord (2005) *Status quo bias in bioethics. The case for human enhancement*. www.nickbostrom.com
- Brandenburger, A. en B. Nalebuff (1997) *Co-*

- opetition. *A revolutionary mindset that combines competition and cooperation*. New York, Doubleday.
- Buchanan, A., D. Brock, N. Daniels en D. Wikler (2000) *From chance to choice. Genetics and justice*. Cambridge, Cambridge U.P.
- Carse, J. (1986) *Finite and infinite games. A vision of life as play and possibility*. New York, MacMillan.
- Fukuyama, F. (2002) *Our posthuman future*. Londen, Profile Books.
- Garreau, J. (2005) *Radical evolution. The promise and peril of enhancing our minds, our bodies – and what it means to be human*. New York, Doubleday.
- Guttenplan, S. (2005) *Objects of metaphor*. Oxford, Clarendon Press.
- Huxley, A. (1932) *Brave new world*.
- Institute for the Future (2005) *Technologies of cooperation*. www.iftf.org
- Johnson, M. (1993) *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kass, L. (2000) *Aldous Huxley Brave new world* (review). www.leaderu.com/ftissues/ft0003/articles/huxley.html
- Kass, L. (2003) *Beyond therapy. Biotechnology and the pursuit of human improvement*. Te vinden op: www.bioethics.gov/bckground/kass-paper.html.
- Keulartz, J., M. Korthals, M. Schermer en T. Swierstra (2002) *Pragmatist ethics for a technological culture*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Keulartz, J. (2005) *Werken aan de grens. Een pragmatische visie op natuur en milieu*. Budel, Damon.
- Kurzweil, R. (1999) *Het tijdperk van de levende computers*. Tiel, Lannoo.
- Lakoff, G. en M. Johnson (1999) *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York, Basic Books.
- Lanier, J. (2000) *One-half of a manifesto* In: *Wired*, pp. 8-12. www.wired.com/wired/archive/8.12/lanier—pr.html.
- Layard, R. (2005) *Happiness. Lessons from a new science*. New York, Penguin.
- McKibben, B. (2003) *Enough. Staying human in an engineered age*. New York, Henry Holt & Co.
- Paivio, A. (1979) *Psychological processes in the comprehension of metaphor*. In: A. Ortony (red.) *Metaphor and thought*. Cambridge, Cambridge UP.
- Pepper, S. (1942) *World hypotheses*. Berkeley, University of California Press
- Pepper, S. (1973) *Metaphor in philosophy*. In: P. Wiener (red.) *Dictionary of the history of ideas*. New York, Charles Scribner's Sons.
- Radcliffe Richards, J. (2000) *Human nature after Darwin. A philosophical introduction*. Londen, Routledge.
- Schön, D. en M. Rein (1994) *Frame reflection. Towards resolution of intractable policy controversies*. New York, Basic Books.
- Stock, G. (2003) *Redesigning humans. Choosing our genes, changing our future*. Boston, Houghton Mifflin Company.
- Vroon, P. en D. Draaisma (1985) *De mens als metafoor. Over vergelijkingen van mens en machine in filosofie en psychologie*. Baarn, Ambo.
- Weele, C. van der (2004) *Het passieve genoom. Veranderende beelden rond DNA*. *Tijdschrift voor Humanistiek* 18, pp. 36-49.
- Weele, C. van der (2005a) *Images of the genome. From public debates to biology, and back, and forth*. In: T. Reydon en L. Hemerik *Current themes in theoretical biology. A Dutch perspective*. Dordrecht, Springer, pp. 9-32.
- Weele, C. van der (2005b) *Monsters omarmen in grensgebieden en achterkamers. Genomics en veranderende relaties tussen wetenschap, filosofie en kunst*. *Filosofie en Praktijk* 26/1, pp. 38-49.
- Weele, C. van der (in press) *Food metaphors and ethics. Towards more attention for bodily experience*. In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*.