

**Essay** Tragisch humanisme, of:  
de menselijke verantwoordelijkheid

# De storm die over de aarde woedt

De mens dreigt uit te sterven, maar ondanks onze klimaatvoornemens handelen we daar niet naar. Hoe bestaat het? Het antwoord ligt in de aard van de mens en dat begint met duiding van het begrip 'Antropoceen.'

Jos de Mul

**Hoe nietig we als mensheid ook zijn** in het licht van de bijna veertien miljard jaar lange geschiedenis van het heelal, op aardse schaal heeft de mens zich flink laten gelden. De in Afrika ontstane moderne homo sapiens heeft zich in naar evolutionaire maatstaven gemeten bijzonder korte tijd – in ongeveer 65.000 jaar – over de hele aardbol verspreid. Daarbij is de populatie van de homo sapiens in de afgelopen tienduizend jaar naar schatting gegroeid van vier miljoen tot acht miljard mensen. Die toename was bovendien exponentieel. Alleen al gedurende mijn leven steeg het aantal mensen op aarde van drie naar acht miljard. En daarbij heeft de mens zo'n grote voetafdruk op de aarde geplaatst dat er nu zelfs een nieuw geologisch tijdvak naar hem wordt genoemd: het Antropoceen.

Gezien de ernst van de daarmee verbonden ecologische crises – opwarming, uitputting, vervuiling, extincties – is de menselijke uitsterfelijkheid van een theoretische mogelijkheid tot een urgent praktisch probleem geworden. Maar zoals dit het geval is bij onze individuele sterfelijkheid hebben we de neiging langs deze mogelijkheid heen te leven of deze te ontkennen – een thema van recente films als *White Noise* (2022) en *Don't Look Up* (2021) – of er ons ambivalent tegenover te verhouden. Bijvoorbeeld, zoals het onlangs verschenen PBL-rapport *Betrokken burgers* nog eens bevestigde, door als individu minder te willen vliegen, als universiteit de banden met de fossiele industrie te willen verbreken, of als samenleving de opwarming te willen beperken tot anderhalve graad, maar daar vervolgens niet of onvoldoende naar te handelen. Wellicht hangt dat samen, zo stelt René ten Bos in zijn boek *Extinctie* (2019), met het feit dat we ons het uitsterven van de mens niet kunnen voorstellen en dat het ons daarom niet echt raakt.

Hoe is dat mogelijk? Om die vraag te kunnen beantwoorden, dienen we nader in te gaan op de aard van de mens en wat die aard betekent voor de aarde.

Een goed startpunt daarvoor vormt de discussie over de definitie en datering van het Antropoceen. In 2000 publiceerden de Amerikaanse bioloog en ecooloog Eugene Stoermer en de Nederlandse atmosferisch chemicus en Nobelprijswinnaar Paul Crutzen een voorstel om het begrip 'Antropoceen' officieel op te nemen in de geologische tijdschaal als opvolger van het huidige geologische tijdvak, het 11.700 jaar geleden aangevangen, relatief stabiele Holoceen.

Dat leidde ertoe dat de International Commission on Stratigraphy (ICS) in 2009 een werkgroep instelde om de aard en aanvang van het Antropoceen te bepalen.

Daarover bleek onder aardwetenschappers weinig overeenstemming te bestaan. Stoermer en Crutzen stelden dat het begin van het Antropoceen samenvalt met de industriële revolutie aan het einde van de achttiende eeuw, toen de verbranding van fossiele brandstoffen een significante toename van de concentraties van de broeikasgassen koolstofdioxide en methaan veroorzaakte, wat leidde tot klimaatopwarming.

De paleoklimatoloog William Ruddiman betoogde dat die toename veel eerder begon, namelijk ten tijde van de agrarische revolutie, die tussen twaalfduizend en vijfduizend jaar geleden op minstens zeven plaatsen op verschillende continenten plaatsvond en gepaard ging met mondiale landontginning door bosverbranding. Dat zou betekenen dat het Antropoceen het Holoceen niet opvolgt, maar vrijwel geheel overlapt. Het vangt dan aan met de voor de moderne homo sapiens kenmerkende leefwijze, die zich van zijn voorgangers en waarschijnlijk ook van andere gelijktijdig levende mensachtigen behalve door landbouw en veeteelt ook onderscheidt door gesproken taal en het gebruik van externe symbolen. Maar mogelijk begon de toename van broeikasgassen nog eerder, één tot twee miljoen jaar geleden, met de domesticatie van het vuur door de homo erectus.

Paleontologen die zich in de discussie mengden, verbonden het Antropoceen met de drastische afname van biodiversiteit, die wel wordt geïnterpreteerd als de zesde uitstervingsgolf in de evolutie van het leven op aarde. De vijfde, 66 miljoen jaar geleden, die werd veroorzaakt door een planetoïde-inslag, betekende niet alleen het einde van de dinosauriërs, maar leidde tot de extinctie van zeventig tot negentig procent van al het toenmalige leven op aarde.

Bij de zesde lijkt de mens de oorzaak van de massa-extinctie. Daar droeg hij niet alleen als landbouwer aan bij door ontbossing, al eerder – zo'n vijftigduizend tot tienduizend jaar geleden, toen hij nog leefde als jager-verzamelaar – was hij verantwoordelijk voor het wereldwijd uitsterven van grote prooidieren. En nog eerder – honderdduizend tot veertigduizend jaar geleden – was hij dat waarschijnlijk ook voor een 'soort-icide' die het einde betekende van negen andere

**In de twintigste eeuw  
geproduceerde  
kunststoffen worden  
als geologische  
indicatoren van het  
Antropoceen gezien**



Steve McCurry / Magnum Photos / ANP

Al Ahmadi-olievelden in Koeweit, 1991

archaische mensensoorten, zoals de neanderthaler en de denisovamens, en de laatste populaties homo erectus. Dat zelfs de eigen soortgenoten niet veilig zijn, leert het feit dat tussen de komst van Columbus in Amerika in 1492 tot 1600 meer dan 95 procent van de oorspronkelijke bevolking, naar schatting 56 miljoen mensen, de dood vond door oorlog, hongersnood, slavernij en vooral door Europeanen meegebrachte ziekten.

Archeologen verbinden het Antropoceen met de toename van menselijke artefacten ('technofossielen'), waarvan de totale massa sinds 2020 groter is dan de totale biomassa op aarde. Vooral in de twintigste eeuw geproduceerde kunststoffen als plastic en radioactieve stoffen als gevolg van atombommen en ongelukken met kerncentrales worden als mogelijke geologische indicatoren van het Antropoceen aangewezen.

---

**De discussie over de definitie** en datering van het Antropoceen leert dat het 'Antropoceen' geen unieke aanvang heeft, maar een langdurig, heterogeen proces is, dat samenvalt met de geschiedenis van homo sapiens. Vooral sinds de Tweede Wereldoorlog is het exponentiële karakter van de groei van de wereldbevolking, opwarming, uitputting, vervuiling en extinctie van soorten steeds zichtbaarder geworden. Daarom stelde de werkgroep van de ICS in 2016 voor deze 'Grote Versnelling' als officieel startpunt van het Antropoceen aan te wijzen en het plutonium dat in 1945 vrijkwam bij de atoomaanvallen op Hiroshima en Nagasaki als de voor dit tijdvak kenmerkende merkstof te bestempelen.

Hoewel het ernaar uitziet dat de ICS in haar vergadering van juli 2023 het Antropoceen als geologisch tijdvak zal erkennen, blijft die erkenning omstreeden. Sommige aardwetenschappers zijn van mening dat een geologisch tijdvak pas achteraf kan worden vastgesteld op basis van een stratigrafische noodzaak. Het begrip 'Antropoceen' zou eerder een historisch of politiek dan een natuurwetenschappelijk begrip zijn.

Geesteswetenschappers en sociale wetenschappers bekritisieren het begrip 'Antropoceen' juist op historische en politieke gronden. Niet 'de mens' is volgens deze critici verantwoordelijk voor de ecologische crises, maar de moderne, westerse cultuur, in het bijzonder de combinatie van moderne technologie en kapitalistische markteconomie, die heeft geleid tot ongekende exploitatie van de niet-menselijke natuur en tot kolonisatie en uitbuiting van niet-westerse culturen. Om die reden zouden we eerder moeten spreken van een 'kapitaloceen'.

Hoewel er voor beide kritieken wat te zeggen valt, signaleerde de historicus Dipesh Chakrabarty in een artikel uit 2009 en in zijn in 2021 gepubliceerde boek *The Climate of History in a Planetary Age* dat zij voorbijgaan aan het feit dat de huidige ecologische crises het onderscheid tussen natuurgeschiedenis en menselijke geschiedenis op radicale wijze ondermijnen.

Hoewel het vanuit een *mondiaal* perspectief bezien zonneklaar is dat de lusten en lasten met name sinds de industriële revolutie zeer onrechtvaardig zijn verdeeld, is het evenzeer onmiskenbaar dat er in de geschiedenis van de mensheid geen moment is geweest waarop de menselijke soort geen geologische actor is geweest. We dienen vroegere en niet-westerse culturen niet te idealiseren of romantiseren. Geo-engineering nam zijn aanvang met de domesticatie van het vuur en vanuit een *planetair* (natuurhistorisch) perspectief bekeken ligt de verantwoordelijkheid voor het Antropoceen bij de menselijke soort. De mens is zowel een (zelf)bewuste historische als een onbewuste geologische actor, een 'storm die over de aarde woedt' (Heidegger).

Voor een adequaat begrip van de ecologische crises is daarom nauwe samenwerking van natuur- en cultuurwetenschappen vereist. Wat volgens Chakrabarty vooral nodig is, is 'een nieuwe wijsgerige antropologie, een nieuw begrip van de veranderende plaats die de mens inneemt in het web van het leven, in de verbonden maar ook verschillende verhalen over de *globe* en de *planeet*' en een 'uitbreiding van de ideeën van politiek en rechtvaardigheid in de richting van het niet-menselijke levende en het levenloze'. >

**Volgens veel ecofilosofen** is antropocentrisme een van de belangrijkste oorzaken van de ecologische crises. Daaraan kunnen we drie betekenisaspecten onderscheiden. Als *kentheoretische* term duidt antropocentrisme op het feit dat mensen de werkelijkheid slechts in menselijke termen kunnen vatten. De Griekse sofist Protagoras stelde 2500 jaar geleden al dat 'de mens de maat van alle dingen is'. In de moderne tijd vinden we die gedachte onder meer uitgedrukt door Immanuel Kant, die stelt dat we geen toegang hebben tot de dingen zoals die onafhankelijk van ons bestaan. We kunnen ze slechts vatten zoals ze zich aan ons voordoen, in de zintuiglijke vormen en verstandelijke categorieën van de menselijke rede. Daarmee hangt ook onze neiging samen de ons omringende wereld in antropomorfe termen te begrijpen en menselijke eigenschappen toe te schrijven aan niet-mensen.

Als *ontologisch* begrip slaat antropocentrisme op het toekennen van een voorname plaats van de mens in de wereld. In het westerse denken heeft de ordening van de zijden vaak een *verticaal* karakter. Zo stelt Aristoteles in zijn *Ethica* dat planten worden gekenmerkt door voeding en groei, dieren daarenboven zintuiglijke waarneming kennen en mensen bovendien een rede bezitten, die hen in staat stelt goed en kwaad te onderscheiden. In het christendom treffen we een vergelijkbare verticale ontologie aan. In de *great chain of being* staat God bovenaan en bevinden engelen, mensen, dieren, planten en levenloze dingen zich telkens een trede lager.

Verbonden daarmee is de idee dat de mens – 'geschapen naar het beeld Gods' – een uitzonderingspositie bekleedt in de schepping, en intellectueel, moreel en esthetisch superieur is aan andere schepselen. In dat geval is er tevens sprake van een *normatief* antropocentrisme, dat de mens speciale privileges toekent. Zo krijgen Adam en Eva in het bijbelboek Genesis van hun schepper een vrijbrief om de aarde aan zich te onderwerpen.

Die uitzonderingspositie werkt door in de moderne, seculiere cultuur. Wanneer God het wereldtoneel verlaat, neemt de mens zijn verheven plaats in. De mens zelf wordt nu verantwoordelijk voor zijn geluk. Vanaf de Renaissance komt een antropocentrisch humanisme tot ontwikkeling, dat zich ontpopt tot het fundament van het moderne wereldbeeld. Zoals God tegenover zijn schepping stond, plaatst de mens zich tegenover de natuur, die daarmee wordt gereduceerd tot louter object voor het menselijk subject. Onderwerping van de natuur wordt nu technologische beheersing. Dat gaat gepaard met een mechanisering van ons beeld van de natuur. Zo zien we dat René Descartes dieren opvat als louter machines zonder bewustzijn of gevoel, en ook nu nog noemt een bioloog als Richard Dawkins de mens een 'overlevingsmachine'.

Ofschoon we in onze hoogmoed denken de techniek te beheersen, zijn we volgens Martin Heidegger voorbestemd zelf de 'belangrijkste grondstof' van technologische beheersing te worden. Een voorspelling die in het tijdvak van *human resource management*, algoritmische sturing van menselijk gedrag en humane biotechnologie al deels realiteit is geworden. In zijn *Brief über den Humanismus* (1946) keert Heidegger zich daarom op radicale wijze tegen het moderne humanisme en pleit hij voor een gelatenheid ten opzichte van de dingen, een houding die de dingen *laat zijn*.

**Wanneer met de publicatie** van het rapport *De grenzen aan de groei* (1972) van de Club van Rome het besef van de ernst en omvang van de dreigende ecologische catastrofe doorbreekt, radicaliseert de kritiek op het antropocentrische humanisme en pleiten anti- en posthumanisten als Rosi Braidotti voor een radicale afschaffing ervan. Als alternatief wordt gepleit voor een ecocentrische benadering, waarin de mens niet langer tegenover de natuur wordt geplaatst, maar als een integraal onderdeel van het ecosysteem wordt

beschouwd. Filosofen als Bruno Latour in *Facing Gaia* (2015) en Donna Haraway in *Staying with the Trouble* (2018) knopen daarbij aan bij de theorie van de biologe Lynn Margulis over het symbiotische karakter van het aardse leven en bij de Gaia-hypothese die Margulis samen met scheikundige James Lovelock ontwikkelde. Volgens deze hypothese maken mensen deel uit van een complex planetair geologisch en ecologisch systeem, dat als een thermostaat de condities van het leven op aarde reguleert. Om te overleven dienen we daarom samen te werken met andere levende wezens en levenloze dingen. Vanuit dat perspectief bezien leven we eerder in een Symbioceen dan in een Antropoceen.

Dit brengt ons opnieuw bij Chakrabarty's oproep ons te herbezinnen op de plaats en rol van de mens in dit symbiotische levensweb. De vraag is of Latour en Haraway ons daarbij van dienst kunnen zijn. Hun afkeer van de verticale ordening en de menselijke uitzonderingspositie maakt dat zij een horizontale ontologie (*flat ontology*) verdedigen waarbij aan alle levende wezens en zelfs aan levenloze dingen hetzelfde handlingsvermogen (*agency*) wordt toegekend.

Op zich is de verruiming van de notie van agency een goed idee. Anders dan Descartes schrijven we tegenwoordig ook handlingsvermogen toe aan dieren in de vorm van (zelf)bewuste lichamelijke intentionaliteit en er zijn steeds meer aanwijzingen dat ook planten, schimmels, en protisten onbewuste vormen van agency vertonen. Daarbij komt dat bacteriën een belangrijke rol spelen in ons lichaam, onder meer in de spijsvertering en het immuunsysteem. En virussen zijn niet alleen ziekteverwekkers, maar zijn ook van cruciaal belang bij de ontwikkeling van de placenta en de hersenen van het embryo.

Latour heeft in de jaren tachtig van de vorige eeuw met zijn actor-netwerktheorie (ANT) bovendien overtuigend laten zien dat in de hybride netwerken van mensen en niet-mensen ook levenloze dingen agency vertonen. Artefacten fungeren als mediators van menselijk handelen en als onderdeel van morele en politieke netwerken. Zo wordt het verbod om harder dan dertig kilometer per uur door een woonwijk te rijden beter nageleefd als er in zo'n wijk verkeersdrempels staan, dan wanneer deze regels uitsluitend symbolisch worden gecommuniceerd door middel van verkeersborden of voorlichtingscampagnes.

Het probleem is evenwel dat Latour weigert onderscheid te maken tussen de niet-menselijke en menselijke 'actanten' (dingen met agency). Hij noemt alle actanten '*full-blown actors*'. Zo schrijft hij in *Facing Gaia*: 'Het onderscheid tussen mens en niet-mens is uiteindelijk niet zinvoller dan het onderscheid tussen Natuur en Cultuur.' Om die reden weigert hij (fysische) causaliteit, (biologische) intentionaliteit en (semantische) betekenis te onderscheiden. Enerzijds doet hij dat door te stellen of te suggereren dat alle mensen en niet-mensen louter fysische kracht uitoefenen. Daarmee valt hij terug in een cartesiaans-mechanistische filosofie, waarbij alle actanten – ook de menselijke – subjectiviteit, intentionaliteit, symbolisering, bewustzijn en vrije wil wordt ontzegd. In dat geval doet zich een performatieve tegenspraak voor, omdat hij met het schrijven van boeken toch vooronderstelt dat deze betekenis hebben voor de lezer en deze zelfs tot actie kunnen aanzetten. De gelijkstelling van alle actanten wordt eveneens weersproken door het feit dat het in het door Latour voorgestelde 'Parlement der dingen' mensen zijn die de oceaan en de atmosfeer representeren, zoals het ook in de Partij voor de Dieren mensen zijn die de dieren vertegenwoordigen.

Anderzijds zien we dat Latour soms in het andere uiterste terugvalt op vitalistische en op antropomorfe wijze intenties, doelen, betekenis en een ziel aan niet-levende dingen toeschrijft, bijvoorbeeld als hij spreekt over de morele dilemma's van de autogordel. Ook een '*flat ontologist*' als Timothy Morton deelt in zijn boek *Humankind: Solidarity with Non-Human People* het predicaat 'human' genereus uit aan alle 'non-human people'.

## Een 'gemengde verantwoordelijkheid van mensen en dingen' miskent dat niet dolfijnen verantwoordelijk zijn voor vervuiling van de zee maar de mens

Degelijke antropomorfismen kunnen moeilijk anders dan ‘verticale uitglidders’ worden genoemd.

Dat de menselijke werkelijkheid grotendeels bestaat uit hybride netwerken waarin verschillende actanten optreden die zich niet laten scheiden, neemt niet de noodzaak weg de specifieke inbreng van ieder van de actanten conceptueel te onderscheiden. Zonder dat belanden we in fundamentele normatieve problemen. Spreken van een ‘gemengde verantwoordelijkheid van mensen en dingen’ miskent dat – zoals zelfs Timothy Morton onderkent – niet koralen of dolfijnen verantwoordelijk zijn voor de vervuiling van de zee, maar de mens.

**Het ontbreken van een analyse** van de menselijke verantwoordelijkheid speelt klimaatsceptici in de kaart en geeft multinationals een excuus om niets aan de vervuiling te doen die ze veroorzaken. Dat klinkt misschien vergezocht, maar dat verandert als we in het artikel ‘*Gas Guzzling Gaia, or: A Prehistory of Climate Change Denialism*’ (2021) van wetenschapshistorica Leah Aronowsky lezen dat Lovelock zijn Gaia-hypothese ontwikkelde in de tijd dat hij onder contract stond bij Shell en dat de oliemaatschappij deze hypothese gebruikte voor greenwashing.

Lovelock onderzocht in opdracht van Shell de atmosferische effecten van de verbranding van fossiele brandstoffen. Het onderzoek richtte zich onder meer op het ammoniumsulfaat dat daarbij vrijkomt en dat een belangrijke oorzaak is van smog. In een rapport uit 1966 concludeerde Lovelock dat de verbranding van fossiele brandstoffen daar inderdaad aan bijdraagt. Maar hij stond in zijn rapport ook stil bij de omslag die rond 1940 plaatsvond van opwarming als gevolg van het broeikaseffect naar afkoeling van het klimaat door de reflectie van smogdeeltjes. Dit bracht hem op het eerder genoemde idee dat het aardsysteem werkt

als een thermostaat om de temperatuur constant te houden. Mede geïnspireerd door zijn onderzoek voor Nasa over het leven op andere planeten verlegde hij in 1970 zijn Shell-onderzoek naar de rol die de productie van ammoniumsulfaat door algen in zee speelt in de regulering van het klimaat op aarde. Dit onderzoek vormde de aanzet voor zijn Gaia-hypothese, die hij enkele jaren later zou publiceren.

Het idee dat de aarde de opwarming als gevolg van het gebruik van fossiele brandstoffen door zelfregulatie weer ongedaan kan maken, was voor Shell een godsgeschenk, dat het bedrijf vanaf 1975 tegen beter weten in actief inzette in zijn pr-strategie. De verantwoordelijkheid voor het herstel van het klimaat kon gerust aan Gaia worden overgelaten en de investeringen in fossiele brandstoffen konden worden gecontinueerd. Het is zeker niet Lovelocks intentie geweest met zijn Gaia-hypothese aan Shells greenwashing bij te dragen. Maar het is wel een schrijnend staaltje tragische ironie.

**Als we de menselijke verantwoordelijkheid** willen begrijpen en tegelijkertijd recht willen doen aan de symbiotische verwevenheid van de mens en de hem omringende natuur en cultuur, dan kan het begrip ‘excentriciteit’

uit de wijsgerige antropologie van bioloog, filosoof en socioloog Helmuth Plessner ons op weg helpen. In zijn hoofdwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) stelt Plessner dat levende dingen worden gekenmerkt door een ruimtelijke *grens* – bij de cel, de basiseenheid van het leven, is dat een semipermeabel membraan – en door *grensverkeer*, dat wil zeggen interactie met hun omgeving. Bij meercelligen, zoals de meeste planten en dieren, is er bovendien sprake van een bast, huid of ander beschermend omhulsel. Daarnaast maken veel levende wezens ook kunstmatige materiële omhulsels, zoals nesten, holen en stadsmuren, en virtuele grenzen zoals territoria, landsgrenzen en copyrights.

Alle levende dingen bezitten *agency* in de zin dat ze hun grens voortdurend actief in stand moeten houden en hun ruimte actief innemen. Volgens Plessner dienen we verschillende typen levende wezens te onderscheiden op basis van de positie die ze innemen ten opzichte van hun grens, wat hij aanduidt als hun *positionaliteit*. Waar planten een *open* positionaliteit hebben en zich als het ware invoegen in de hen omringende natuur, kennen dieren een *centrische* positionaliteit: dankzij hun zenuwstelsel en sensorische systeem zijn ze beweeglijk en interacteren ze op een actievere wijze met hun *Umwelt*, waar ze frontaal tegenover staan. De mens deelt weliswaar met andere dieren deze centrische organisatie, maar kent ook

nog een *excentrische* positionaliteit: hij leeft net als andere dieren vanuit zijn centrum, maar staat daar tegelijkertijd buiten.

Als mensen blijven wij dus enerzijds centrisch en zijn daarom onvermijdelijk *antropocentrisch* in de drie eerder onderscheiden betekenissen. Maar omdat wij, anders dan CO<sub>2</sub>, virussen, bacteriën, wolven en gorilla’s, óók excentrisch zijn, zijn we tevens *antropo-excentrisch*. Omdat we ook altijd buiten onszelf zijn, kunnen we voorbij ons centrische egoïsme denken. Dat schenkt ons niet alleen een zekere handelingsvrijheid, maar stelt ons ook in staat ons in anderen in te leven en morele regels als het verbod op het doden van medemensen op te stellen.

Dat we behalve voor mensen ook empathie voor andere levende levens kunnen opbrengen, danken we juist aan de door Aristoteles en Plessner opgemerkte *verticale ontologie* die het leven op aarde kenmerkt. Die maakt namelijk dat we ons tot op zekere hoogte kunnen herkennen in de behoeften, het plezier en de pijnen en angsten van andere levende wezens. Antropomorfismen zijn daarbij niet te vermijden. Net als vleermuizen en octopussen zijn we gebonden aan het centrische perspectief van onze eigen soort. In die zin zijn alle organismen uitzonderlijk. Wat mensen, als excentrische wezens, uitzonderlijk maakt, is dat we ons perspectivisme kunnen doorzien. Onze egocentriciteit, ethnocentriciteit en antropocentriciteit zijn reflexief. Een dergelijk reflexief antropocentrisme is geen obstakel, maar een noodzakelijke voorwaarde om empathie met andere levende wezens te ervaren.

Het vermogen daarenboven morele verantwoordelijkheid te nemen maakt mede de menselijkheid van de mens uit. De fundamentele gebrokenheid van de centrisch-excentrische dubbelstructuur geeft menselijke *agency* en intentionaliteit evenwel een tragisch karakter. Wij worden voortdurend geconfronteerd met een spanning tussen onze centrische aandriften en impulsen en onze excentrische waarden en normen. Dat verklaart ook de spanning tussen onze klimaatvoornemens en ons handelen. Maar het ontslaat ons niet van onze verantwoordelijkheid. >



Milieudeskundigen onderzoeken een olieveld in Al Ahmadi. Koeweit, 1991

Steve McCurry / Magnum Photos / ANP

**Laat me dat verhelderen** aan de hand van Medea, de onttaarde moeder in de gelijknamige tragedie van Euripides, die in een vechtscheiding verwickeld is geraakt en die, in de hoek gedreven, in wanhoop haar kinderen doodt. Het is duidelijk dat Medea geen navolgenswaardig moreel voorbeeld vormt. In de tragedie wordt ze zelfs onmenselijk genoemd. Iason noemt haar een monster, een 'wilder beest dan Skylla in de zee' en het koor vergelijkt haar later met een levenloos ding met een hart van steen of ijzer. In de monoloog die aan haar afschuwwekkende daad voorafgaat, wordt duidelijk dat Medea desondanks een menselijk, dat wil zeggen moreel subject is. Ze verkeert in heftige tweestrijd, tussen de liefde en verantwoordelijkheid die zij voor haar kinderen voelt en de demon van de wraakzucht die haar aanzet tot het doden van haar kinderen.

Medea is niet vrij te noemen, in de zin dat zij niet gekozen heeft voor het verraad van Iason, noch voor de demon in haar. Wat haar tot moreel subject maakt, is dat zij geen willoze speelbal van de wraakgeest is, maar na lang wikken en wegen de wraakgeest accepteert als *haar* demon en de verantwoordelijkheid voor haar daad op zich neemt.

Net als Medea worden wij voortgedreven door centrische aandriften, die we nooit volledig kunnen controleren door onze excentrische waarden en normen, maar waarvoor wij desondanks verantwoordelijkheid moeten nemen en waarvan wij de gevolgen moeten dragen. Daarin is het tragische karakter van menselijk handelen gelegen. En precies dat maakt ons menselijk. Dat is een ongewis avontuur. *Hominitas* impliceert niet automatisch *humanitas*. Onmenselijkheid, schrijft Plessner, is niet aan tijd of plaats gebonden, maar een altijd aanwezige mogelijkheid van de menselijke levensvorm.

Tegenover het moderne, door utopische almachts- en maakbaarheidsfantasieën gekenmerkte humanisme opent dit uitzicht op een ander, *tragisch humanisme*. Tragisch betekent niet fatalistisch, alsof we geen enkele greep zouden hebben op ons lot. We zijn vrij, maar onze vrijheid is, net als onze kennis en wilskracht, begrensd. Tragisch besef doet ons wel inzien dat we door onze gebrokenheid voortdurend worden geconfronteerd met spanningen tussen onze centrische aandriften en excentrische principes, en tussen centrische en excentrische beweegredenen onderling. Tragisch betekent ook niet dat het noodzakelijk slecht afloopt. Tragische sensibiliteit kan ons juist helpen te voorkomen dat we door hoogmoed, verblindende en misrekening rampspoed over onszelf oproepen. Griekse tragedies laten zien dat prudent handelen niet vanzelfsprekend is, maar een nooit aflatende opgave.

Oog in oog met de overweldigende dreiging van ecologische catastrofes is die opgave lastiger dan ooit. Wie de ecologische crises excentrisch beschouwt, zal de noodzaak inzien van matiging: minder vliegen, minder of geen vlees eten, duurzamer leven, minder economische groei of zelfs ontgroeien (*degrowth*), aangezien de planeet eindig is. En in het licht van de exponentiële bevolkingsgroei – de olifant in de klimaatkamer – is ook matiging bij het voortplanten prudent. Het inzicht dat de mensheid zich in haar geschiedenis vooral als vernietiger heeft geprofileerd, brengt Roy Scranton in zijn boek *Learning to Die in the Anthropocene* (2015) tot de conclusie dat de antropogene destructie van de planeet onomkeerbaar en onvermijdelijk is en dat leven in het Antropoceen voor alles een 'oefening in (uit)sterven is'.

Dat lijkt mij mensionmogelijk. Onze centrische aandriften zijn immers voor alles gericht op zelfhandhaving. Tragisch humanisme betekent de opgave onze centrische aandriften en onze excentrische principes in balans te houden. Als dodelijke virussen of bacteriën ons bedreigen, is een of andere vorm van centrische confrontatie en strijd onvermijdelijk. En als het erom gaat het leven van bijen en andere organismen waarmee we in een voordelige symbiose verkeren te bevorderen, is de keuze nog eenvoudiger. Maar wat als de succesvolle herintroductie van de bever leidt tot ondermijning

van rivier- en spoordijken of de door hen gebouwde dammen het voortbestaan van de rivierprik bedreigt? Of als de wolf een kudde schapen doodt?

**Leven in het Symbioceen** leidt tot lastige politieke vragen en pijnlijke dilemma's. Hoe ver reikt onze verantwoordelijkheid voor de problemen elders in de wereld die mede door onze levensstijl zijn veroorzaakt? Wat te doen als klimaatvluchtelingen aan onze grenzen staan? Hoe om te gaan met onze morele afhankelijkheid van niet-menselijke actanten? Verkeersdrempels, zo zagen we, werken effectiever om de snelheid in woonwijken te matigen dan verkeersborden en voorlichtingscampagnes. Dwingen de dreigende ecologische catastrofes ons niet te overwegen onze centrische impulsen te domesticeren met behulp van technologieën die ons nudgen, bijsturen of zelfs dwingen duurzamer te gaan leven en de lusten en lasten eerlijker te verdelen over de bewoners van onze aarde? Zijn in het licht van de planetaire omvang van de ecologische crises de parlementaire democratie en de natiestaat de meest geschikte politieke organisatievormen als we de klimaatdoelen alsnog willen halen?

En zullen we, indien blijkt dat prudente matiging onvoldoende is om de dreigende ecologische catastrofes te voorkomen, niet gedwongen zijn onze toevlucht te zoeken tot meer roekeloze technologieën, zoals ecomodernisten die bepleiten? Zo stellen Paul Crutzen en Erle Ellis voor Gaia te bedwingen met geo-engineering door zonnestralsingsbeheer en CO<sub>2</sub>-verwijdering. Andere ecomodernisten zetten in op kernfusie, outsourcing van politieke besluitvorming aan kunstmatige intelligenties, productie van kweekvlees uit stamcellen, de bevordering van biodiversiteit door uitgestorven soorten 'terug te halen' door celkerntransplantatie in het embryo van verwante soorten of zelfs genetische modificatie van de mens.

Ecomodernisten spelen met vuur. Maar dat hebben mensen vanwege hun excentriciteit ten minste vanaf de domesticatie van het vuur steeds gedaan. Door onze natuurlijke kunstmatigheid is het mensionmogelijk niet-technisch te zijn en geen risico's te nemen. We hebben niet gekozen voor het 'schitterende evolutionaire ongeluk' van onze excentriciteit, maar we kunnen de daarmee verbonden verantwoordelijkheid niet ontlopen. Of zoals de filosoof Ronald Dworkin het formuleert: 'We moeten niet wegllopen voor de nieuwe verantwoordelijkheden en we moeten doen wat

wij als stervelingen sinds de dagen van Prometheus steeds hebben gedaan: spelen met vuur en de consequenties daarvan aanvaarden, want het alternatief is lafheid in het aangezicht van het onbekende.'

Holly Jean Buck betoogt in *After Geoengineering: Climate Tragedy, Repair, and Restoration* (2019) dat ecomodernisme en degrowth elkaar niet uitsluiten. Biologische landbouw en kweekvlees bijten elkaar niet, net zo min als zonne-energie en kernfusie. Om de dreigende ecologische catastrofes te keren, zullen we zowel een prudente aristotelische als een roekeloze nietzscheaanse houding moeten koesteren. In het licht van de dreigende ecologische catastrofe is prudente roekeloosheid het hoogst haalbare.

Dat is een tragisch inzicht, maar geen reden voor pessimisme. Volgens Arthur Miller, de Amerikaanse auteur van hedendaagse tragedies als *Death of a Salesman*, is de tragedie het meest optimistische van alle literaire genres. Zelfs als de tragische held ten onder dreigt te gaan, verliest hij niet zijn onverwoestbare wil om zijn doel te bereiken. Dat maakt de tragische held subliem, in alle opzichten van het woord. Het menselijk leven mag dan tragisch zijn, het is onze verantwoordelijkheid ervoor te zorgen dat het geen drama wordt. ■

Dit essay is een bewerking van een deel van de rede die Jos de Mul op 31 mei hield ter gelegenheid van zijn emeritaat als hoogleraar wijsgerige antropologie en haar geschiedenis aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. De integrale lezing is vanaf 12 juli te lezen op [demul.nl](http://demul.nl)