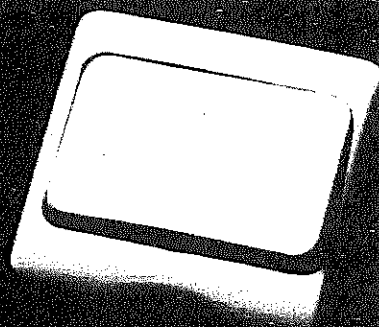
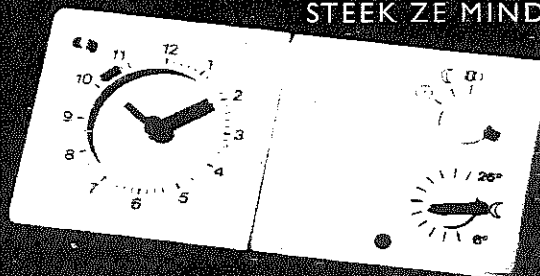


RATIONEEL ENERGIEGEBRUIK



STEEK ZE MINDER AAN



DOE ZE SNELLER UIT



ELECTRABEL

TRIBUTIEZONE ANTWERPEN-KEMPEN
MECHELSESTEENWEG 271
2018 ANTWERPEN



FORUM

Koen Boey *

Is roofofbouw op de toekomst geoorloofd?

Aan de klassieke vragen die economen al sinds decennia formuleren met betrekking tot hun studieobject, is recent de vraag toegevoegd naar een ecologisch verantwoorde economie. Omdat de levenskansen van de komende generaties op het spel staan, gaat het in deze laatste vraag over 'Future Ethics'. Veel tijdgenoten staan op het standpunt dat onze dagen gekenmerkt zijn door ethisch pluralisme: de ethische zorg zou niet langer geënt zijn op gemeenschappelijk aanvaarde waarden. Vandaar dat ze op zoek gaan naar een ethisch minimum. Daartoe kan men uitgaan van de correctie calculus van de nutsmaximalisatie. Exemplarisch voor die aanpak is de studie van D. Birnbacher. Zijn rationele benadering is gefundeerd op het meest onmeedogende universele utilitarisme. Daaraan worden de macht en de onmacht onderzocht. Birnbacher erkent zelf dat de ideale normen die uit dit utilitaristische standpunt voortvloeien, in de praktijk worden afgewezen, zoals blijkt uit de experimentele wetenschappen (antropologie, psychologie, sociologie). Omdat ik zelf in het utilitarisme slechts een mogelijke metapreferentie zie naast andere, confronteer ik Birnbachers standpunt met het radicale alternatief dat Jonas biedt. Jonas zoekt immers naar niets minder dan een metafysisch gefundeerde categorische imperatief voor onze verantwoordelijkheid.

1. In een ruimer kader ...

De toegepaste ethiek, en met name 'Future Ethics', krijgt vandaag de dag meer aandacht dan ooit, ook vanwege economen. Sinds geruime tijd formuleren economen vanuit hun eigen vakgebied ethische vragen. Zo wijst A. Sen op de disproportie tussen wat levensnoodzakelijk is

* Universiteit Antwerpen (UFSIA)

maar door velen wordt ontbeerd, en wat elders in de wereld op grote schaal wordt verspild. We zijn vertrouwd geraakt met de wetenschap dat aan de uitzichtloze problematiek van de onderontwikkeling in het Zuiden de al even onontwarbare problemen van de overontwikkeling in het Noorden beantwoorden.

Specifiek voor de situatie in het rijke Noorden is de vraag die nog dagelijks terugkeert op de economische pagina's van onze kranten: in hoeverre de recente hernieuwde economische groei ook voor meer werkgelegenheid zorgt. Voor iedere welvaartseconoom is de vraag naar de relatie tussen die twee fenomenen van cruciaal belang, ook al zijn een aantal onder hen de mening toegedaan dat de tewerkstelling slechts een beperkt middel is in dienst van de armoedebestrijding.

Van recentere datum is het werk van de economen die meehielpen bij de voorbereiding van het Sociaal Charter, dat op 9 december 1989 in Straatsburg door elf staatshoofden werd goedgekeurd. Ondertussen is er sprake van PEPPER I en PEPPER II, waarin de basis wordt gelegd voor de economische democratie. Lange tijd hebben ook de vakbonden aanvaard dat de arbeid werd ingehuurd door het leidinggevend kapitaal. Men vreesde dat iedere meer gespreide financiële verantwoordelijkheid voor de onderneming afbreuk zou doen aan de efficiëntie van de leiding. Een voorwendsel om privileges veilig te stellen? In ieder geval dringen de pleidooien om de industriële eigendomsrechten in meer democratische zin juridisch te herzien, slechts langzaam door (Van Neste, 1983).

Aan deze drie vorige ethische vragen is ondertussen de vraag naar een ecologisch verantwoorde economie toegevoegd. Tijdens de recente Klimaatconferentie in Berlijn hebben ook de economen hun gedachten daarover laten gaan. Ondertussen hebben de politici op hun beurt het thema opgepakt en verwijzen ze zelfvoldaan naar de optie voor 'duurzame ontwikkeling', die in hun programma is opgenomen. En inderdaad, niets is gewilliger dan papier! De vraag naar 'Future Ethics' is hier aan de orde gesteld als een eis waarmee de economen, op basis van de rationaliteit die hun vakgebied kenmerkt, in het reine moeten komen.

Vóór ik de specifieke problematiek schets die 'Future Ethics' aan de orde stelt, bespreek ik kort het zogenaamde 'ethisch pluralisme', dat kenmerkend zou zijn voor onze dagen. Het begrip *pluralisme* functioneert hier als substantief. Onder onze tijdgenoten leeft wel ethische gevoeligheid, maar die is slechts adjectief. Ze is niet langer geënt, beweert men, op

gemeenschappelijk aanvaarde waarden. In deze sfeer groeit de roep naar zoiets als een grootste gemene deler die in de diverse ethische overtuigingen ontward kan worden; de roep om een ethisch minimum, dat – zoals uit het vervolg zal blijken – gezocht wordt in de nood aan een correcte calculus van de nutsmaximalisatie.

De herkomst van dit beginsel, inclusief zijn ethisch gehalte, is bekend. De Engelse rechtsgeleerde J. Bentham (1748-1832) verdedigde de visie dat de ethische kwaliteit van het handelen gemeten moet worden aan de gevolgen die het heeft. Het goede handelen draagt bij tot het tot stand brengen van het grootst mogelijke geluk voor het grootst mogelijke aantal mensen. Omdat 'pain and pleasure' alle menselijk leven beheersen, kunnen alleen meetbare grootheden in rekening worden gebracht die op aantoonbare wijze genoeg verschaffen en/of ontbering wegwerken. Daarmee zijn we bij het utilitarisme beland. Maar in plaats van de spontane jacht op het onmiddellijke genoegen, laat de ethische mens zich leiden door de aritmetica. Hij berekent als sociale utilitarist hoe hij voor het grootst mogelijke aantal mensen het maximum aan nut kan bereiken.

Nadat ik in de tweede paragraaf de specifieke problematiek van 'Future Ethics' heb geschetst, onderzoek ik in de derde paragraaf de macht en de onmacht van het meest onmeedogende universele utilitarisme, toegepast op de problematiek van 'Future Ethics' (Birnbacher, 1993). In de vierde paragraaf confronteer ik die ethiek, die gebouwd is op de calculus van de nutsmaximalisatie, met de veel meer klassieke ethiek, zoals die opnieuw werd geformuleerd naar aanleiding van het probleem van onze verantwoordelijkheid voor komende generaties (Jonas, 1979).

2. Een nieuwe specifieke problematiek

De economische bedrijvigheid is even oud als de mensheid. Sinds de analyses van K. Marx is iedereen vertrouwd met het inzicht dat de geschiedenis van de mensheid gekenmerkt wordt door het ontstaan en vergaan van produktiewijzen, die op hun beurt nauw verbonden zijn met de sociale en politieke verhoudingen. Dat alles is echter geschiedenis. In de mate waarin economen zich niet geroepen voelen tot historisch onderzoek, situeren ze hun onderzoeksprojecten binnen de voorhanden produktiewijze: de kapitalistische. Ze hebben hun handen meer dan vol

met de ontwikkelingen die zich binnen de kapitalistische produktiewijze op alle niveaus voordoen.

Elke beoordeling van de kapitalistische wijze van produceren begint bij de stelling dat pas het kapitalisme samenvalt met 'de volledige ontplooiing van de menselijke heerschappij over de krachten van de natuur' (Marx, blz. 387). In de middeleeuwen was de produktie onderworpen aan een of andere organisch georganiseerde wijze van werken: aan een begrenzing die ten dele voortbestaat in de wereld die nog aan het kapitalisme ontsnapt. De drie exemplarische kritieken uit de vorige paragraaf erkennen de onbegrensde mogelijkheden waarvan de kapitalistische economische activiteit getuigt. Ze stellen vragen bij de distributie van de rijkdom en bij het lot van de factor arbeid bij de produktie. Kortom, het gaat er steeds om vragen van sociale gerechtigheid.

Het specifiek nieuwe van 'Future Ethics' is dat de economie, die tot nog toe een volledige ontplooiing van de menselijke heerschappij over de natuur te zien gaf, thans vormen aanneemt die als bedreigend worden onderkend voor het voortbestaan van de mensheid. Het bestaan zelf van komende generaties is in gevaar.

De acuutste dreiging gaat uit van de ongehoord sterk toegenomen technische macht. Natuurlijk kan en mag men niet in de eerste plaats de economen ter verantwoording roepen voor het overdadige nucleaire potentieel dat in wapens is geïnvesteerd. Het statuut van de wapeneconomie is uiterst complex. Dat neemt echter niet weg dat economische belangen meespelen, waar de nucleaire bewapeningsindustrie gevoed wordt op een wijze die ons verplicht rekening te houden met de mogelijkheid van collectieve zelfmoord van de mensheid.

Bovendien is onze menselijke toekomst bedreigd, ten dele door de al bereikte economische groei en ten dele door de voorspelbare verdere groei. De volledige ontplooiing van de menselijke heerschappij over de natuur impliceert een quasi ongebreideld energieverbruik. Om te beginnen is er de verbranding van petroleum, kolen en gas. Het resultaat daarvan is de aanzet tot discussies over de opwarming van de atmosfeer tengevolge van de toename aan kooldioxyde. Sommigen voorspellen het smelten van de poolkappen en de onafwendbare overstroming van de lage landen. De vervuiling van water, aarde en lucht is gevaarlijk vergevorderd. Een aantal gevolgen zijn bekend: zure regen, het gat in de ozonlaag, het uitsterven van bepaalde plante- en diersoorten.

De gevolgen van de voorspelbare economische groei roepen twee vragen op. Ten eerste: in welke mate zullen de natuurlijke levensvoorwaarden voor de komende mensengeneraties op nefaste wijze veranderen door de uitputting van allerlei grondstoffen, het verdwijnen van het regenwoud, de toenemende vervuiling en de klimatologische veranderingen? Ten tweede: hoelang kunnen wij er nog mee doorgaan om, naast de roofbouw die we op de natuur plegen, de aarde vol te proppen met diverse gifsoorten en toxische materialen terwijl we radioactief afval in de zeeën dumpen? Gedurende 150.000 jaar (!) blijft dergelijk afval gevaarlijk.

'Future Ethics' stelt ook voor economen een specifiek nieuw probleem aan de orde, en wel in twee vormen. De eerste vorm heb ik al toegelicht: de kapitalistische economie, die voorheen de volledige heerschappij van de mens over de natuur bewerkstelligde, sluit thans de bedreiging in dat het einde van het menselijke leven op aarde wordt bespoedigd. Drijven we de roofbouw op de natuur tot boven een bepaald punt op, dan ontstaat het gevaar dat de natuur door de doorstane uitputting (af)sterft en wij mensen met haar mee. De tweede vorm waarin 'Future Ethics' een specifiek nieuw probleem aan de orde stelt, is dat het hier gaat om onze verantwoordelijkheid ten opzichte van komende generaties in de sterke zin van het woord. Daarom preciser ik eerst wat ik onder 'komende generaties' versta.

De generatie waartoe mijn kind behoort, volgt op mijn generatie en ik hoop dat mijn kleinkind me ooit komt opzoeken. Tussen die drie generaties bestaat een partiële simultaneïteit. Tijdens de periode waarin drie opeenvolgende generaties simultaan leven, vormen ze geen homogene generatie. Hun partieel simultaan bestaan is gekenmerkt door mogelijke generatieconflicten. Die getuigen van de wederkerigheid die blijft bestaan tussen de generatie van de grootouders, de ouders en de kinderen. Zo kan de jongste van de drie simultaan levende generaties het vermogen van de oudste generatie belasten als compensatie voor de aanzienlijke staatsschuld die de oudste generatie heeft opgebouwd. De jongste generatie weigert dan dat haar arbeid op ondraaglijke wijze wordt belast. Het specifiek nieuwe van 'Future Ethics' is echter dat ze vraagt naar de verantwoordelijkheid van alle leden van een actuele mensengemeenschap, zelf gevormd uit drie generaties, ten opzichte van een toekomstige mensengemeenschap, die samengesteld is uit leden tot wie niemand van de nu levenden zich nog verhoudt in een relatie van wederkerigheid. Vandaar mijn definitie van mensen uit komende generaties: zij die be-

horen tot een menselijke gemeenschap waarmee de leden van de huidige menselijke gemeenschap geen wederkerige verhouding hebben (Golding, 1972).

Ook economen moeten zich inlaten met de vraag van onze verantwoordelijkheid ten opzichte van komende generaties in de hier aangegeven zin, althans indien ze niet willen vluchten in het 'après nous le déluge'. Overigens kan de weigering van een dergelijke vlucht best gepaard gaan met de terechte overtuiging dat alle leven, ook dat van de mensheid en ook dat van onze planeet, per definitie eindig is. Die overtuiging maakt ons wellicht ten dele onverschillig als we vernemen dat radioactief kernafval 150.000 jaar gevaarlijk blijft. Kunnen wij ons iets voorstellen bij onze verantwoordelijkheid waar het onderscheid tussen de 'historische' en de 'fysische' tijd (Van Gerwen, blz. 92) wordt verwaarloosd?

3. De calculus van de nutsmaximalisatie

We zijn geïnformeerd over de bedreiging die de toekomst hypothekeert, en daarom zijn we ook verantwoordelijk voor de toekomst. Gezien het heersende ethische pluralisme, willen sommigen die verantwoordelijkheid funderen in de houding van de rationele homo oeconomicus. Sinds de Tweede Wereldoorlog hebben gezaghebbende economen als L. Robbins en P. Samuelson de micro-economie zodanig gereconstrueerd dat het eigenbelang in de economie niet langer het tegengestelde is van de aandacht voor andermans belang, noch voor menselijke goedheid. Het eigenbelang moet voortaan worden gedefinieerd als de voldoening die iemand put uit de realisatie van zijn preferenties. Maar waarom zouden die preferenties per definitie egoïstisch zijn? De mythe dat de rationele maximalisatie van het nut het efficiëntst wordt bereikt op egoïstische basis – in de lijn van Mandevilles fabel van de bijen – werd in de jaren vijftig frontaal bestreden door de speltheoretici. In sommige situaties van onzekerheid – en onzekerheid beheerst in hoge mate de economische situatie – leidt coöperatief gedrag tot een beter resultaat dan louter competitief gedrag. Het gevangenendilemma heeft een plaats verworven in de economische theorievorming. En die theorievorming ruimde in het economische referentiekader een plaats in voor het altruïsme.

In wat volgt presenteer ik een theorie waarin beargumenteerd wordt dat 'Future Ethics' de economische actoren eerst en vooral uitnodigt om hun preferenties zo te herzien dat ze rationeel zijn: consistent geordend en ordinaal vergelijkbaar. Aan de basis van dat herzieningsproces ligt de overtuiging dat de meest gangbare calculus van de nutsmaximalisatie gekenmerkt wordt door vele vormen van irrationele onderschatting van het toekomstige goed. Bij de reconstructie van deze theorie staat mij de tekst voor ogen van de Leuvense econoom en filosoof Luk Bouckaert: 'Altruïsme: het paard van Troje in de economie?' (Boey, Vandeveldde en Van Gerwen, 1993, blz. 269-289). Met Bouckaert wil ik vooral aandacht opbrengen voor de spanning die er bestaat tussen de economische theorie van het altruïsme en het ethisch altruïsme.

Vanuit de loutere aandacht voor de meest rationele nutsmaximalisatie, die geen uitstaans hoeft te hebben met welke vorm ook van altruïsme, hangt de bedreigde toekomst ontegensprekelijk samen met 'de distorsie-factoren bij de inschatting van de toekomst' (Birnbacher, blz. 20 e.v.), waaraan de mensen zich spontaan, vanuit een gemis aan rationele instelling, bezondigen. De calculus laat zien dat de voorkeur voor de onmiddellijke voldoening, ten koste van de toekomst, reeds in iemands persoonlijk levensverloop neerkomt op de misrekening van zijn nutsmaximalisatie. Hier kwantificeert de calculus, die de levensloop in periodes indeelt om te berekenen wat het resultaat is van meer en minder nutsvoldoening in de eerste en in latere periodes. Het is het gezond verstand van de opvoeder die het kind aanspoort om verder te denken dan het onmiddellijke plezier.

Het eenvoudige model van het individuele bestaan, dat in periodes is ingedeeld en waarin een aantal goederen beschikbaar is, samen met de calculus die laat zien hoe het individu het optimum bereikt door eliminatie van de irrationele distorsie bij het inschatten van de toekomst, wordt vervolgens op allerlei wijzen verruimd.

Eerste verruiming. De criteria voor voldoening zijn in het genuanceerde utilitarisme niet eenduidig. Aangezien het individuele bestaan in periodes verloopt, is er vanuit de rationele nutsmaximalisatie geen reden om de huidige criteria van voldoening te verkiezen boven de pas later in het leven opdoemende criteria.

Tweede verruiming. Ook de voorkeur voor het eigen ik, dat plezier nastreeft en pijn ontvlucht, boven het goede dat de anderen kunnen bereiken en het kwaad dat zij kunnen ontvluchten, berust op een irrationele distorsie.

Derde verruiming. De voorkeur voor de anderen waarbij we eerst denken aan onze naastbestaanden in de ruimte en eerder aan onze tijdgenoten dan aan hen die eeuwen na ons zullen leven, berust eveneens op een irrationele distorsie.

Kortom, zowel de egoïst als de groepsbetrokken mens komt aan rationaliteit tekort. Een geslaagde nutsmaximalisatie veronderstelt dat een ieder als volmaakt utilitarist op een universalistisch standpunt gaat staan, dat het hem mogelijk maakt om alle betrokken mensengeneraties – waar ze zich in tijd en ruimte ook bevinden – in zijn calculus te betrekken. De centrale vraag die vanuit dit standpunt moet worden gesteld, luidt: 'Hoe moeten alle betrokken generaties zich gedragen zodat het maximum aan nut wordt bereikt?' (Birnbacher, blz. 94). Het antwoord op die vraag bevat de ideale norm, ook voor de verantwoordelijkheid voor de komende generaties.

Hierbij hoort echter heel wat toelichting. Voor een correct antwoord op de vraag hoe alle betrokken generaties zich moeten gedragen opdat het maximum aan nut wordt bereikt, moeten de meest gecompliceerde mathematische modellen worden geëvalueerd waarmee men de kwantitatieve problemen te lijf kan gaan die het gevolg zijn van het utilitarisme op transgenerationale wereldschaal. Voor de beoefenaar van de aritmetica is dat een leuke kluit. Hij heeft echter behoefte aan een dubbele verduidelijking. Eerst en vooral moet de nutsmaximalisatie zelf worden gepreciseerd. In de theorie die ik hier reconstrueer, betreft het de opgave om als mensheid, op het niveau van iedere betrokken generatie, steeds de hoogst mogelijke som aan genoeglijks te produceren na aftrek van de voortgebrachte pijn. Dit utilitarisme heeft dan ook geen uitstaans met een egalitair ideaal en al evenmin met de behoefte om hetzij de distributieve rechtvaardigheid, hetzij de rechtvaardigheid als 'fairness' (J. Rawls) te optimaliseren. In de tweede plaats moet men het volgende verduidelijken in verband met het utilitarisme. Het eist dat mensen gelukkig zijn, het eist niet dat men gelukkige mensen schept. Denken we aan de bekende titel van Günther Grass, *Die Deutschen sterben aus*, dan impliceert het hier verdedigde utilitarisme geen verplichting tot procreatie. De Duitse yuppie treft geen verwijt, op voorwaarde dat hij als utilitarist bijdraagt tot de realisatie van de hoogst mogelijke som aan goederen, zijn horizon daarbij beperkend tot de mensen die er de facto waren, die er effectief zijn en die er mettertijd zullen zijn. Terecht tellen de mensen niet mee die er ook nog hadden kunnen zijn, want om rechten te kunnen laten gelden, moet iemand er – ooit – daadwerkelijk zijn ...

Ook de onzekerheid moet worden verduidelijkt in haar gevolgen voor de utilitaristische calculus. Ook hier is het model dat van de individuele ervaring. De rationele utilitarist weegt het risico dat hij overweegt te nemen af tegen de verwachting die hem motiveert om het risico te nemen. Ook die afweging staat in dienst van de nutsmaximalisatie. Men aanvaardt doorgaans dat iemand grotere risico's mag nemen indien ze hem alleen betreffen. Waar ook anderen in het geding zijn, hoort men veeleer voor het minst onzekere te kiezen. Gezien vanuit het universele rationele utilitarisme, is risico een neutraal begrip. Daar de tijdspanne er onvergelijkelijk groter is dan die van het individuele bestaan, is er plaats voor grotere risico's. De kans op herstel na tegenslag en op statistische compensatie is er groter dan binnen de tijdspanne van het individuele bestaan. Dat compenseert de eerder geopperde overweging om anderen qua risico's meer te ontzien dan zichzelf. Alleen wanneer de risico's catastrofale gevolgen als een bedreiging inhouden, geldt het beginsel van maximin. Men kiest 'tussen de diverse mogelijkheden van handelen, de mogelijkheid waarvan de ergste onder de gevolgen, die men niet kan uitsluiten, het minst erge gevolg is' (Birnbacher, blz. 141).

De auteur van deze calculus van de nutsmaximalisatie, gepresenteerd als basis voor de verantwoordelijkheid voor komende generaties, verwacht zelf weinig van de ideale normen die volgen uit het consequente rationele en universele utilitarisme. Experimentele wetenschappen (antropologie, psychologie en sociologie) tonen aan dat de mens vooral zijn voorkeur laat uitgaan naar wat hem het meest nabij is en naar datgene waarvan hij de levendigste voorstelling heeft, ook al is het hem niet strikt onmogelijk om de omvang van zijn verantwoordelijkheid te verruimen. In de praktijk acht Birnbacher het nuttiger om steun te verwerken voor een catalogus van praktische normen. Zijn opvatting van de vijf voornaamste praktische normen vormt een anticlimax.

1. De mensheid en de hogere diersoorten moeten bewaard blijven.
2. De vrede moet bewaard blijven.
3. De toekomstige armoede moet worden voorkomen.
4. Er mogen geen onomkeerbare catastrofale risico's worden genomen.
5. De natuurlijke en culturele bronnen die deel uitmaken van het erfgoed van de mensheid, moeten behouden blijven en verbeterd worden.

De reden waarom steun voor de praktische normen te verkiezen is boven de presentatie van de aanvankelijke ideale normen, is Birnbachers wantrouwen ten aanzien van 'een professionele deformatie bij de moraalfilosofen: met name hun overdreven vertrouwen in de motiverende kracht

van goede argumenten' (Birnbacher, blz. 186). Op die bewering kom ik als moraalfilosoof terug. Eerst beluister ik Birnbacher waar hij zich ook over de haalbaarheid van de praktische normen pessimistisch uitlaat. Van de economische actoren op de vrije markt valt vooral belangstelling voor het onmiddellijke belang te verwachten. Indien het beginsel dat goederen en hulpbronnen, naarmate ze schaarser worden, ook duurder horen te worden, niet operationeel is op de vrije markt, kunnen de politieke gezagdragers dit principe dan effectueren? Al is er geen reden om de parlementaire democratie onverantwoordelijker in te schatten dan het privé-initiatief, toch blijft alles afhankelijk van het ontwikkelingsniveau van het electoraat. Zijn de kiezers in meerderheid soevereine consumenten op jacht naar een maximum aan onmiddellijke bevrediging, dan kan de democratische politiek enkel nog steun geven aan de minderheid die bestaat uit drukingsgroepen, begaan met het lot van de komende generaties.

In de geest van de tekst van Luk Bouckaert, waarnaar ik eerder heb verwezen, vraag ik me af op welk soort altruïsme een beroep wordt gedaan bij deze calculus van nutsmaximalisatie. Op het ogenblik van de anticlimax waarschuwt Birnbacher ook tegen zijn eigen moraalfilosofische inbreng. Hij distantieert zich van een professionele deformatie om vertrouwen te stellen in de motiverende kracht van goede argumenten. Hij vlucht weg van de ideale normen en keert zich naar louter pragmatisme. Ondertussen blijf ik vooral geïnteresseerd in de aard van de goede argumenten die Birnbacher precies als moraalfilosoof naar voren bracht. Was de voor hem alles overkoepelende waarde die van een strikt economisch altruïsme of van een ethisch altruïsme? Hij doet al het mogelijke om daaromtrent de grootst denkbare verwarring in stand te houden.

Het argument ten gunste van het ethisch altruïsme, dat vooropstaat in het onderscheid tussen 'first and second order preferences' (Sen, 1982), is ontleend aan D. Hume, die echter door Birnbacher vanuit A. Smith wordt uitgelegd. In eerste instantie beschrijft en verklaart Hume enkel hoe de mens als natuurlijk wezen functioneert en hoe hij tot goedkeurende en tot afkeurende oordelen komt, wanneer hij waarnemingen heeft die gepaard gaan met genoegen en met pijn. De gevoeligheid voor de sympathie van de anderen is de mens van nature eigen bij het uitspreken van goedkeuring en afkeuring. In die context gewaagt Hume zelf van een vorm van onpartijdige sympathie, die tot de mogelijkheden van de menselijke natuur behoort. Niets belet een mens om zich te herkennen

in de beschrijving die Hume geeft van de menselijke natuur, en in dit geval kan hij voor zichzelf in bepaalde passages uit de beschrijving een *aanbeveling* lezen om in zich 'the sense of humanity' te ontwikkelen. Hume zelf onthoudt zich echter van iedere normatieve uitspraak daaromtrent. Ook A. Smith is de overtuiging toegedaan dat plezier en pijn aan de basis liggen van alle ethische oordelen. Hij stelt echter de eis dat het om gepaste gevoelens moet gaan. Het gevoel aan de basis van goedkeuring en afkeuring moet overeenstemmen met het gevoel van een onpartijdige toeschouwer, die zich bovendien baseert op een uitgebreide kennis van omstandigheden en oorzaken. Alleen door die ideale toeschouwer op te voeren als een soort stem van het geweten waaraan de subjectieve preferenties hun norm ontlenu, onstaat er ruimte voor ethisch altruïsme.

Birnbacher zaait verwarring. Hij alludeert op A. Smith, inclusief op wat normerend is voor de subjectieve preferenties, maar stelt het voor alsof het om een rationaliteitseis gaat, die in aard en wezen niet verschilt van de eisen die inherent zijn aan de calculus van de nutsmaximalisatie op 'hedonistische basis' (Birnbacher, blz. 71). Die hedonistische basis ligt ten grondslag aan de economische activiteit waarin de natuurlijke behoeften worden bevredigd. Deze voorstelling culmineert in de suggestie dat de alles overkoepelende waarde de maximale som aan genot is, onverschillig hoe ze verdeeld wordt over de mensen. Zou de onpartijdige toeschouwer per definitie ongevoelig zijn voor de rechtvaardigheidseis?

4. Een radicaal alternatief

Nergens in de voornaamste thema's uit Jonas' ethiek voor een technologische beschaving is er plaats voor rationele calculus of voor nuts-overwegingen. Zijn contestatie van de economisch opgezette argumentatie bespreek ik in dit punt.

Eerst en vooral verklaart Jonas de koude rede op zichzelf onbekwaam om de verantwoordelijkheid voor komende generaties te mobiliseren. Alleen 'de heuristiek van de vrees' (Jonas, blz. 63 e.v.) is daartoe in staat. Wie geen angst kent, ziet nooit het gevaar dat hem bedreigt. In het zogenaamde 'goede' dat moet worden bevorderd (b.v. de nutsmaximalisatie), heeft de mens nog nooit een juist inzicht verworven. Vandaar dat hij er veel beter aan doet om het verderfelijke gevaar dat hij moet

vermijden, te onderkennen. Om dat gevaar te onderkennen is futurologie nodig. Samen met de onheilsprofeten, de enige ware profeten, moeten we vandaag extrapoleren waartoe de technologische ontwikkelingen zullen leiden indien ze verder hun autonome loop volgen. Deze futurologie roept voor onze verbeelding de ecologische catastrofe op.

Geconfronteerd met de ultieme bedreiging, moeten we voor onze tijd de categorische imperatief ontdekken die ons kan leiden. Die imperatief is metafysisch en pas nadien ethisch. De meest objectieve werkelijkheid zelf bevat immers een radicale eis. De werkelijkheid, waartoe wij overigens ook zelf behoren, dringt zich aan ons op, gekenmerkt door het primaat dat haar toekomt op wat niet werkelijk is. Aan de realiteit komt meer recht toe dan aan het niet-bestaande. Omdat het zo is, hoort het ook zo. Het bestaan van wat we werkelijkheid noemen, is als zodanig al een waarde ten opzichte van het niets. Vandaar dat we ons moeten engageren om dat bestaan te bestendigen. Wie met filosofie vertrouwd is, herkent hierin de metafysica van Leibniz, die door Jonas wordt verdedigd tegen Schopenhauers pessimisme. Aldus begrijpen we het bestaan zelf als de bron waaraan alle waardevoels ontspringt.

Het thema van de categorische imperatief voor de technologische beschaving vraagt enerzijds om een bezinning over de techniek en anderzijds om verduidelijking van de menselijke verantwoordelijkheid die niet langer genoeg heeft aan de traditionele ethiek. De technische activiteit maakt deel uit van het menselijk handelen. Techniek op de juiste plaats is dienstbaar, zowel aan het economische als aan het politieke en culturele handelen. In onze tijd heeft de techniek de zin voor maat verloren en is ze niet langer als instrumentele activiteit dienstbaar aan iets anders. Ze is een doel op zich geworden. De techniek heeft zich ontwikkeld volgens een ritme dat veel hoger ligt dan dat van de ontwikkeling van de natuur. Alleen al omdat iets technisch realiseerbaar bleek, werd het ook gerealiseerd. Zo functioneert de techniek als een autonoom subject, dat zich onttrokken heeft aan de controle van de gemeenschap; de techniek heeft de natuur en de mens ondergeschikt gemaakt aan haar eigen immanente logica. Precies om die reden is de techniek een fatale bedreiging geworden. De cartesiaanse filosofie is medeverantwoordelijk voor die ontwikkeling. Descartes zag in de natuur een groot mechanisme, dat technisch kon worden gestuurd. 'Het agrarisch paradijs' (Jonas, blz. 333) van E. Bloch, waarnaar Jonas verwijst als naar een totaal onnatuurlijk technologisch meesterwerk, is het hoogtepunt van de cartesiaanse verdwazing.

De traditionele ethiek volstaat niet langer. Waarom niet? Waaruit bestaat het alternatief? Natuurlijk verdient de traditionele ethiek nog altijd grote waardering. Ze is personalistisch en vraagt om respect voor de mens als persoon. Ze erkent dat hij persoon is in de schoot van een gemeenschap, verbonden met andere personen. Ze stelt ons in staat om politieke regimes en economische systemen kritisch te beoordelen vanuit het standpunt van de ruimte die ze al of niet geven aan de persoonlijke ontwikkeling. Op het niveau van de wederkerige subjectieve relaties blijft de traditionele ethiek geldig, niet echter op die van de verantwoordelijkheid voor komende generaties. Daarvoor bestaan er vier redenen.

1. De traditionele ethiek betreft het 'hier' en 'nu'; ze is in tijd en ruimte beperkt tot datgene wat ons nabij is.
2. De traditionele ethiek doet een beroep op ons gevoel voor waarden die niet te ver af gesitueerd mogen zijn, terwijl de verantwoordelijkheid niet onderhevig mag zijn aan dat soort beperkingen.
3. De traditionele ethiek gaat vaak hand in hand met de nefaste cartesiaanse filosofie, die het monopolie van alle innerlijkheid reserveert voor het menselijke 'cogito' en aldus in de natuur haar 'intern principe van eenheid, (...) een subjectiviteit' ontkent (Blondel, blz. 87).
4. Tenslotte is de traditionele ethiek de laatste eeuwen geneigd geweest om de subjectieve bereidheid om ethisch te leven te verwarren met het ethisch leven zelf, waarin de stem van het geweten zich opdringt als de norm waaraan de subjectieve bereidheid zich metterdaad moet onderwerpen. Dat heeft A. Smith beter begrepen dan het existentialisme, dat pleit voor authenticiteit maar nergens een normerend constitutief goed kent waaraan de authenticiteit zich moet onderwerpen.

Jonas zoekt naar een alternatief voor de traditionele ethiek; een ethiek die in staat is het hoofd te bieden aan de uitdagingen van het technologisch tijdperk. Ze moet metafysisch gefundeerd zijn. Aan de ethiek moet een visie op de natuur voorafgaan. De natuur is niet mechanisch maar doelgericht. Ze is erop gericht om de rijkdom van haar natuurlijke vormen tot uitdrukking te brengen. De natuur is zelf-affirmatie; ze bevestigt zichzelf als waardevol. Gericht op haar eigen behoud, brengt ze tot uiting dat er een primaat toekomt aan wat is op wat niet is. Dat kan men een vorm van 'ontologisch ja' noemen, dat primeert op ieder 'neen' ... De mens maakt deel uit van de natuur en hij moet het ontologische 'ja' voor zijn rekening nemen als zijn allereerste plicht. Hiermee wordt de centrale plaats van de mens in de natuur niet ontkend, ofschoon het antropocentrisme wordt verworpen in de vorm waarin het

de menselijke subjectiviteit naar voren brengt als de enige bron van de waarden. Reeds de platoonse eros veronderstelt de betrokkenheid van de mens op het objectief Goede, op wat ten aanzien van de mens een exterioriteit kent. Nochtans, preciseerd Jonas, volgt de ethiek van de verantwoordelijkheid, waaraan onze tijd nood heeft, de omgekeerde beweging van die van de eros. Zich verantwoordelijk weten is de zorg op zich nemen voor het meest broze, voor het meest bedreigde dat denkbaar is. Het is 'de archetypische evidentie van de zuigeling die toelaat om de essentie van de verantwoordelijkheid te vatten' (Jonas, blz. 189). Het toekomstige bestaan is broos als een zuigeling. Daarom zijn we ervoor verantwoordelijk, zonder gedachte aan wederkerigheid en zonder plaats voor calculus. De bijbelse referentie (Isaïas, 49, 15) is ontegensprekelijk aanwezig. Naast de verantwoordelijkheid van de moeder voor haar pasgeborene verwijst Jonas naar de ware politieke leider, die in zijn ogen ook verantwoordelijk is voor het voortbestaan van zijn gemeenschap en des te meer naarmate de toekomst van zijn gemeenschap sterker bedreigd is. Voor hem eindigt de gemeenschap niet met de generatie van zijn kleinkinderen.

Besluit

Om te besluiten wil ik, parallel met de kritische noot waarmee ik Birnbacher heb verlaten, de economische ongevoeligheid van Jonas als een eenzijdigheid aanvechten. Men hoeft het niet eens te zijn met Nietzsches misprijzen voor een God die medelijden kent met het meest kwetsbare, om te beseffen dat de politicus die zijn verantwoordelijkheid opneemt voor de komende generaties, daarin Gods gelijke niet kan zijn. Wil hij iets bereiken, dan zal hij de fundering van zijn engagement overtuigend moeten expliciteren. Hij zal zijn ethische bewogenheid moeten uitspreken, duidelijker dan Birnbacher dat deed. Wellicht kunnen de inzichten van Jonas daarbij behulpzaam zijn. Om echter die doelstelling op de meest aanvaardbare wijze langs concrete wegen te realiseren, kan de calculus van de nutsmaximalisatie zeer dienstig zijn. Maar wellicht zou in de calculus een grotere aandacht moeten toekomen aan de op lange termijn nefaste neveneffecten van wat men al te vaak als ondoordacht goed voor ogen heeft.

Bibliografie

- BOEY, K., VANDEVELDE, T. en VAN GERWEN, J., red. (1993), *Een prijswaardige economie: een ethische visie*, Standaard Uitgeverij.
- BIRNBACHER, D. (1993), *La responsabilité envers les générations futures*, Parijs, Presses Universitaires de France.
- BLONDEL, M. (1893), *L'action*, Parijs, Presses Universitaires de France.
- GOLDING, M.P. (1972), 'Obligations to future generations', *Monist*, jg. 56, blz. 85-99.
- JONAS, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- MARX, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- SEN, A. (1982), 'A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory', in: A. SEN, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell.
- VAN GERWEN, J. (1993), 'Toekomst en eindigheid', in: I. LECLUYSE en T. VANDEVELDE, red. (1993), *Verantwoordelijkheid voor komende generaties*, Leuven, Garant.
- VAN NESTE, F. (1983), 'Eigendom morgen', *Tijdschrift voor Privaatrecht*, blz. 479-491.

Abstract

'Future Ethics'

The issue of an ecologically sound economy has recently been added to the classic issues economists have been dealing with for decades. Since the survival of future generations is at stake, this latest issue involves 'future ethics'. Many contemporaries are of the opinion that our times are characterised by ethic pluralism: ethic concerns are believed no longer to be grounded in commonly accepted values. Hence they start looking for an ethic minimum. To this end one may build on the correct calculus of utility maximisation. The study of D. Birnbacher is exemplary in this respect. His rational approach is based on the most ruthless universal utilitarianism. The possibilities and limitations of this approach are investigated. Birnbacher himself acknowledges that the ideal norms which follow from this utilitarian approach are rejected in practice, as becomes clear in the experimental sciences (anthropology, psychology, sociology). Because I view utilitarianism as only one possible metapreference among others, I confront Birnbacher's point of view with the radical alternative offered by Jonas. H. Jonas is in search of nothing less than a metaphysically founded categorical imperative for our responsibility.