

Human Being @ Risk

Een kleine antropologie van de menselijke kwetsbaarheid

Bericht uit de Intensive Care

J.A.C. Konings

Erasmus Universiteit Rotterdam
Faculteit der Wijsbegeerte
Leerstoelgroep Filosofie van Mens en Cultuur

Bachelor Wijsbegeerte deeltijd – 10 ECTS
Studentnummer: 331739
Begeleider: Dr. A.W. Prins
Adviseur: Prof. dr. L. van Bunge
Datum voltooiing: 21 februari 2014
Aantal woorden: 10889

Inhoudsopgave

Inleiding	1
Hoofdstuk 1: Een beschrijving van de menselijke kwetsbaarheid	3
1.1 Inleiding: een thematisering van de kwetsbaarheid	3
1.2 Op weg naar een nieuwe mens?	4
1.3 Kwetsbaarheid in antropologisch perspectief	6
1.4 Hoe gaan we om met kwetsbaarheid?	8
1.4.1 Religie	8
1.4.2 Techniek, economie en financiën	8
1.4.3 Sociale technieken en politiek	8
1.4.4 Zelfzorg	8
Hoofdstuk 2: Een ethiek van de menselijke kwetsbaarheid	10
2.1 Inleiding	10
2.2 Kwetsbaarheid en techniek	10
2.3 Een posthumane ethiek?	11
2.4 Minder kwetsbaar door ICT?	13
2.5 Kwetsbaarheid in sociaal-maatschappelijk perspectief	14
2.5.1 Vrijheid en kwetsbaarheid	15
2.5.2 Rechtvaardigheid en kwetsbaarheid	15
2.5.3 Het politieke in het informatietijdperk	16
2.6 Mooi toch?	16
Hoofdstuk 3: Een kritiek van de menselijke kwetsbaarheid	17
3.1 Inleiding	17
3.2 Coeckelbergh's claim: een verantwoorde sprong?	17
3.3 Bericht uit de Intensive Care: een kleine antropologie van de menselijke kwetsbaarheid	18
3.3.1 Hoe manifesteert de kwetsbaarheid zich op een IC?	18
3.3.2 Welke plaats heeft de kwetsbaarheid op een IC?	19
3.3.3 Hoe is de existentieel-fenomenologische benadering van Coeckelbergh toepasbaar op een IC?	19

Literatuur

Inleiding

Kwetsbaar: kwetsbaar (bijvoeglijk naamwoord; vergrotende trap: kwetsbaarder, overtreffende trap: kwetsbaarst): 1) vatbaar voor verwonding of ander onheil; 2) erg gevoelig¹

Kwetsbaarheid: Een kwetsbaarheid is een zwakke plek in software of hardware, over het algemeen veroorzaakt door een programmeerfout²

Kwetsbaarheid: De mate van schade aan een gegeven risico-element of een verzameling van zulke elementen, voortvloeiend uit het optreden van een natuurlijk verschijnsel van een gegeven grootte en weergegeven op een schaal van 0 (= geen schade) tot 1 (= total loss)³

Het onderwerp van deze bachelor thesis is kwetsbaarheid, en in meer specifieke zin de menselijke kwetsbaarheid. Volgens Mark Coeckelbergh, auteur van *Human being @ risk: Enhancement, Technology and the Evaluation of Vulnerability Transformations* (2013)⁴ hoort kwetsbaarheid bij het mens zijn, maar het hoort ook bij de mens om zich tegen die kwetsbaarheid te verzetten. Onze verbeelding speelt hierbij een belangrijke rol: we kunnen onszelf zien als kwetsbare wezens en kunnen ons ook voorstellen dat we minder kwetsbaar zouden kunnen zijn, en daarop handelen.

Het vertrekpunt van deze thesis is Coeckelbergh's *Human being @ risk*.

De belangrijkste claim in dit boek is dat nieuwe technologieën en maatregelen om risico en kwetsbaarheid te verminderen tegelijkertijd altijd nieuwe risico's en kwetsbaarheden creëren, en dat de menselijke kwetsbaarheid dus eerder getransformeerd wordt dan dat zij daadwerkelijk wordt verminderd. Coeckelbergh wil de existentiële en ethische implicaties van deze claim doordenken.

De thesis volgt de opbouw van het boek en is als volgt ingedeeld: in Hoofdstuk 1 beschrijf ik, na een verdere inleidende thematisering, wat Coeckelbergh "een descriptieve antropologie van de kwetsbaarheid" noemt. Het gaat hier om het beschrijven van verschillende vormen van kwetsbaarheid, waarbij de ontwikkelingen rondom human enhancement en transhumanisme (die volgens Coeckelbergh verwant zijn) een belangrijke plaats krijgen. Tevens worden verschillende strategieën beschreven hoe de mens volgens Coeckelbergh omgaat met zijn kwetsbaarheid.

In Hoofdstuk 2 is het onderwerp een ethiek van de menselijke kwetsbaarheid. Waar in het eerste hoofdstuk de benadering descriptief was, zal deze hier normatief van aard zijn. Coeckelbergh beschrijft verschillende ethische dimensies van de kwetsbaarheid. Zo relateert hij een kwetsbaarheidsethiek aan techniekfilosofie, maar bijvoorbeeld ook aan de ontwikkelingen in het transhumanisme en in de ICT. Tot slot besteedt Coeckelbergh aandacht aan wat hij "de esthetische dimensie van de kwetsbaarheid" noemt.

In Hoofdstuk 3 bespreek ik allereerst de conclusies die Coeckelbergh in zijn boek trekt.

Vervolgens bied ik een kritisch filosofische reflectie op de claims en argumenten die Coeckelbergh in 'Human being @ risk' heeft voorgelegd.

Aansluitend wordt de claim die hij in zijn boek maakt doordacht vanuit de praktijk van de Intensive Care (IC).

¹ Van Dale Online, www.vandale.nl

² www.encyclo.nl

³ www.woorden-boek.nl

⁴ Van nu af in verwijzingen: HB@R

De belangrijkste vraag zal hierbij zijn of en op welke wijze de voorgestelde benadering van Coeckelbergh iets kan bijdragen aan de zorg op een IC. Dit laatste gedeelte is gemotiveerd vanuit mijn werk als IC verpleegkundige. De IC is een zorgomgeving waar de mens zich in een uiterst kwetsbare situatie bevindt, met als ultieme vorm van kwetsbaarheid de dood. In welke vorm krijgt deze kwetsbaarheid een plaats in het werk op een IC? Hoe gaan we om met de mogelijkheid en praktijk van ultieme kwetsbaarheid? Welke plaats kan een antropologie van de kwetsbaarheid hebben op een IC?

Hoofdstuk 1: Een beschrijving van de menselijke kwetsbaarheid

1.1 Inleiding: een thematisering van de kwetsbaarheid

Zoals in de Inleiding werd aangegeven hoort kwetsbaarheid bij het mens zijn, het is de existentiële conditie van de mens. Kwetsbaarheid is altijd in enige vorm aanwezig in ons leven, soms op een heel concrete manier, soms alleen in de verbeelding. Deze verbeelding speelt een belangrijke, maar soms ook ontwrichtende rol: we *zijn* volgens Coeckelbergh niet alleen kwetsbaar, we zijn ons er ook van *bewust* dat we kwetsbaar zijn (HB@R, 1). Omdat we bewust zijn van onze kwetsbaarheid, kunnen we onszelf situaties inbeelden waarin we zowel minder kwetsbaar zijn, als situaties waarin we de mogelijkheid van kwetsbaarheid ervaren, zonder dat die kwetsbaarheid concreet aanwezig is. Een van de ervaringen die Coeckelbergh noemt is de ervaring van *Angst*, zoals o.a. door Heidegger beschreven (HB@R, 2), die gekoppeld is aan het bewust zijn van de mogelijkheid van de dood. De kwetsbaarheid blijft hier niet meer in een abstracte vorm boven ons bestaan zweven, maar wordt nadrukkelijk ervaren als de *eigen* kwetsbaarheid⁵.

Wat is nu eigenlijk kwetsbaarheid? Wat bedoelt Coeckelbergh met de termen risico en kwetsbaarheid en wat is de relatie met techniek?

Risico gaat volgens Coeckelbergh over wat kan gebeuren, wat ons kan overkomen.

Vanuit een wetenschappelijke invalshoek kan risico geobjectiveerd worden: we kunnen een inschatting maken (risicoanalyse) en daar beleid op voeren (risicomanagement). Vanuit persoonlijk, individueel standpunt is risico echter altijd een ervaren (mogelijk) risico. Coeckelbergh betoogt dat dit onderscheid tussen objectief en subjectief risico niet als tegenstelling moet worden gezien, maar een relatie behelst. Hij stelt daarom een existentieel-fenomenologische benadering voor: wat ontbreekt bij een objectieve risico- of kwetsbaarheidsanalyse is dat het altijd gaat om een risico *voor iets of iemand*. Vanuit een subjectief standpunt blijft juist het object en onze relatie tot het object dat ons kwetsbaar maakt onderbelicht (HB@R, 8). Coeckelbergh wil de kwetsbaarheid thematiseren in termen van intentionaliteit, verbeelding en transformatie. Deze benadering wordt later in dit hoofdstuk verder besproken.

Tegen de kwetsbaarheid, in al haar concrete of mogelijke vormen, hebben we onszelf als mens altijd proberen te verzetten, of gezocht naar een manier om onszelf tegenover de kwetsbaarheid te verhouden. Coeckelbergh bespreekt de thematisering hiervan in de filosofieën van o.a. Helmuth Plessner en Günther Anders. Een belangrijke rol is hierbij weggelegd voor de techniek. Het verzet tegen onze kwetsbaarheid uit zich voor een belangrijk gedeelte in de techniek.

Volgens Plessner zijn we als mens altijd al kunstmatig geweest en hebben we de techniek nodig om überhaupt als mens te kunnen overleven⁶.

Anders bespreekt in *Die Antiquiertheit des Menschen* de Prometheïsche schaamte: de mens ervaart zichzelf als kwetsbaar vergeleken met techniek die hij voortbrengt en beschouwt zichzelf als gemankeerd in vergelijking met de zich steeds verder perfectionerende techniek⁷.

Net zoals de kwetsbaarheid tot onze existentiële conditie behoort, is dit ook het geval met de techniek. We gebruiken techniek, in de breedste zin van het woord, al van oudsher in onze strijd tegen de kwetsbaarheid: we maken wapens om onszelf te verdedigen, we bouwen huizen om onszelf te beschermen, en met medische kennis en technieken proberen we ziekten te voorkomen of te behandelen. Een van de meest recente ontwikkelingen in deze strijd tegen de kwetsbaarheid is human enhancement.

⁵ Zie ook: M. Heidegger, *Zijn en Tijd* (Nijmegen: 1998), §40, pp.239-247

⁶ H. Plessner, *Mit anderen Augen, Aspekte einer philosophischen Anthropologie* (Stuttgart: 1982), pp. 15-30

⁷ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, Band I Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (München: 1956), §1

1.2 Op weg naar een nieuwe mens?

Op de website van Humanity+ (www.humanityplus.org) wordt human enhancement gepropageerd als een uitgelezen mogelijkheid om de menselijke conditie naar een hoger niveau te brengen en menselijke beperkingen (lichamelijk, maar ook cognitief) te overwinnen. Er is echter veel kritiek op deze ontwikkelingen en human enhancement wordt door critici als een risicovolle onderneming beschouwd. Coeckelbergh wil in dit debat nadrukkelijk geen standpunt innemen, zoals bijvoorbeeld John Harris⁸ (pro) en Michael Sandel⁹ (contra) wel doen. Het gaat Coeckelbergh niet om de morele verplichting tot, of juist het stellen van grenzen aan het 'sleutelen aan de mens'. Hij benoemt de verschillende posities in het debat, maar alleen om de context te schetsen van waar het hem om gaat, namelijk om de achterliggende idee van het overwinnen van de menselijke kwetsbaarheid. Ook benoemt hij de posities om de kracht van de argumenten die door voor- en tegenstanders worden ingebracht in het debat te beoordelen (HB@R,20).

Hoe gaan we om met de menselijke kwetsbaarheid als existentiële conditie, en bieden human enhancement en transhumanisme inderdaad uitkomst?

Volgens Coeckelbergh niet: de menselijke kwetsbaarheden die human enhancement en transhumanisme proberen te overwinnen zullen nooit volledig verdwijnen maar (slechts) veranderen, en daarnaast zullen nieuwe kwetsbaarheden ontstaan, gerelateerd aan de nieuwe situatie.

Coeckelbergh schrijft: "I argue that transhumanists [...] create new vulnerabilities." (HB@R, 22).

Human enhancement wordt door voor- en tegenstanders gepresenteerd als een relatief nieuwe techniek om onze kwetsbaarheid te verminderen en/of te vermijden. Human enhancement is het middel, transhumanisme het doel. Coeckelbergh wil af van het idee dat het om een heel nieuwe manier van denken gaat en plaatst het debat in een andere context. Allereerst betoogt hij dat de menselijke natuur altijd veranderlijk is geweest, en dat tegenstanders van human enhancement hun argumenten baseren op de ideeën over mens-zijn van vóór de 19^e eeuw. Tot die tijd werd de menselijke natuur gezien als iets vaststaands, als een gegeven natuur. Ontwikkelingen in verschillende wetenschappen maken een einde aan dit idee: de evolutietheorie van Darwin laat zien dat de mens zich heeft ontwikkeld en veranderd en de 'meesters van het wantrouwen' (Nietzsche, Freud en Marx) laten zien dat het menselijk subject minder autonoom en stabiel is dan werd gedacht. Als je een ethiek betreffende human enhancement wil ontwikkelen, moet je daarbij ook de evolutionair-biologische en historische veranderingen in ogenschouw nemen, zo betoogt Coeckelbergh (HB@R, 24). Tegenstanders moeten wat hem betreft de vraag beantwoorden waarom het zo verkeerd is om in te grijpen in de menselijke natuur, gezien het gegeven dat er altijd sprake is geweest van evolutie en veranderingen, en dat daarnaast ook altijd sociale en omgevingsfactoren invloed hebben uitgeoefend op hoe en wie we zijn (HB@R, 26).

Ten tweede betoogt Coeckelbergh dat ook techniek altijd al heeft veranderd wie we zijn. Het gebruiken van techniek is deel van onze natuur. Vanuit deze positie is het volgens hem moeilijk vol te houden dat ingrijpen in bijvoorbeeld het menselijk genoom van fundamenteel andere aard is dan het 'legitiem' gebruiken van techniek zoals bijvoorbeeld in de medische wetenschap gebeurt (HB@R,27-28).

Ten slotte gaat Coeckelbergh in op de rol van de wijsgerige antropologie. Hoewel hij in dit gedeelte van het boek een descriptieve antropologie wil bedrijven, betoogt hij dat de wijsgerige antropologie altijd al normatief is geweest. Het een hoeft het ander niet uit te sluiten, de wijsgerige antropologie kan zowel descriptief als normatief ingezet worden.

Het nadenken over wie we zijn als mens is altijd onderscheiden geweest van de normatieve filosofie. Die indeling is wat Coeckelbergh betreft onterecht: het nadenken over wat de mens is heeft sinds Plato ook een normatieve dimensie gehad: het ging niet alleen over wie of wat we zijn, maar ook over wie we zouden moeten zijn (HB@R, 29).

⁸ J. Harris, *Enhancing Evolution, The Ethical Case for Making Better People* (Princeton: 2007)

⁹ M. Sandel, *The Case against Perfection* (Massachusetts: 2007)

Zoals eerder werd aangegeven wil Coeckelbergh geen positie innemen in het debat over human enhancement of transhumanisme. Wel wil hij de belangrijkste term uit het debat – ‘de menselijke natuur’ - inruilen voor een nieuwe benadering: ‘het menselijk zijn’.

Daarmee verschuift de aandacht, geheel in de geest van de existentiële fenomenologie van essentie naar existentie.

Waarom is dit volgens hem nu zo’n belangrijke conceptuele verandering? Hij noemt hiervoor vier argumenten:

1. we hebben een begrip nodig dat rekenschap geeft van zowel verandering als stabiliteit, een begrip dat recht doet aan de historische en evolutionaire ontwikkelingen en tegelijkertijd recht doet aan de intuïtie dat er ‘iets’ gemeenschappelijks in het mens-zijn te vinden is;
2. de sociale en psychologische wetenschappen neigen met hun conclusies naar een gedetermineerd mensbeeld, maar dit doet geen recht aan onze intuïtie van vrije wil;
3. we hebben een begrip nodig dat de mens zowel als sociaal als individueel wezen kan erkennen;
4. het concept van het menselijke zijn overstijgt de radicale scheidingen tussen biologie en cultuur, tussen mens en techniek en tussen techniek en cultuur.

Naast de conceptuele voordelen van het inwisselen van de term ‘menselijke natuur’ voor de term ‘menselijk zijn’ benoemt Coeckelbergh een aantal methodologische voordelen, die hij koppelt aan de argumenten die hierboven al zijn genoemd.

1. allereerst kunnen we ons onder het nieuwe concept afvragen *hoe* we bestaan als mens, en niet alleen *wat* we zijn als mens;
2. het begrip ‘menselijk zijn’ doet recht aan onze ervaring dat we in relatie staan met de wereld, en niet (alleen) bepaald worden door de wereld. Deze claim is vooral van belang voor onze ervaring van onze kwetsbaarheid, die volgens Coeckelbergh ook relationeel van aard is. Tegelijk laat het zien dat we als mens niet overal de controle over kunnen hebben, ook en zeker niet over de ethische, biologische en sociale consequenties van human enhancement. Dit geldt overigens voor alle technieken: de idee van maakbaarheid is een typisch moderne vergissing (HB@R,34);
3. als mens zijn we sociaal en cultureel bepaald en human enhancement kan dus niet worden gezien als iets wat alleen ingrijpt in de mens, maar tegelijk veranderingen in de maatschappij teweeg brengt;
4. er is geen strikte scheiding aan te brengen tussen de mens en de techniek. Met het inruilen van de term ‘menselijke natuur’ voor de term ‘menselijk zijn’ wordt meer recht gedaan aan de relatie tussen mens en techniek.

De conceptuele en methodologische veranderingen bieden volgens Coeckelbergh grote voordelen voor de benadering van de menselijke kwetsbaarheid die hij wil doordenken. Zo kan kwetsbaarheid als wetenschappelijk probleem worden beschouwd, maar tegelijk ook als existentieel probleem: het doet recht aan beide. Het biedt daarnaast een ruimere blik op de menselijke existentie en kwetsbaarheid. Coeckelbergh beschouwt de menselijke kwetsbaarheid als variabel en daarmee ook het menselijke zijn als variabel. In de veranderingen hebben we als mens een verantwoordelijkheid en hiervoor hebben zowel een descriptieve als normatieve antropologie van de kwetsbaarheid nodig.

1.3 Kwetsbaarheid in antropologisch perspectief

Fenomenen als risico en kwetsbaarheid worden over het algemeen als objectief gezien: het gaat over feiten die kunnen worden ingeschat, berekend, vertaald in een risicoanalyse en daarna gemonitord en gemanaged. De mens blijft in deze objectieve blik buiten het gezichtsveld. Wetenschappen die het menselijk perspectief wel in een risicoanalyse proberen te betrekken, zoals de psychologie, objectiveren de blik uiteindelijk ook: ervaringen en gevoelens worden vertaald in data en statistiek. Coeckelbergh beschrijft de culturele constructie en theorie van risico. Hoe we risico ervaren en hoe we er mee omgaan is cultureel bepaald. Hij onderbouwt zijn betoog met het werk van o.a. Ulrich Beck¹⁰ en Mary Douglas¹¹ maar mist in hun werk de existentiële ervaring van risico, hij mist een hermeneutische blik. Hij stelt daarom een existentieel-fenomenologische antropologie van de kwetsbaarheid voor waarin in zowel aandacht heeft voor het inzicht dat risico en kwetsbaarheid op enige manier tot de mens behoren, dat onze ervaring van risico een rol speelt en dat risico en kwetsbaarheid sociaal en cultureel bepaald zijn (HB@R, 42)

De stellingen van waaruit hij een existentieel-fenomenologische antropologie opbouwt zijn de volgende. Allereerst beschouwt hij risico en kwetsbaarheid niet als iets zuiver objectiefs of subjectiefs, ze staan in relatie tot elkaar. 'Being-at-risk' ontstaat in de subject-object relatie, kan reëel of imaginair zijn, en ontglipt gedeeltelijk aan onze controle (HB@R, 43).

Daarnaast kunnen we niet aan de kwetsbaarheid van ons bestaan ontsnappen door het risico ofwel subjectief, ofwel objectief te benaderen. We hebben er als mens mee te *dealen* dat we kwetsbaar zijn, en het past daarbij niet om het risico alleen in wereld te situeren. Het gaat ook om onze verhouding tot de kwetsbaarheid. Omdat we onze kwetsbaarheid deels ook zelf creëren dragen we een verantwoordelijkheid om hier mee om te gaan, een verantwoordelijkheid naar onszelf maar ook naar anderen (HB@R, 43).

Wat moet nu precies onder die existentiële kwetsbaarheid, het 'being-at-risk', verstaan worden? Coeckelbergh begrijpt kwetsbaarheid als de mogelijkheid om gekwetst te *worden*, in de ruimste zin van het woord, en kwetsbaar te *zijn* (HB@R, 43). Mogelijkheid bedoelt hij hier tweeledig: er is altijd de mogelijkheid dat we gekwetst worden (door iets wat van 'buiten' komt) en daarnaast bedoelt hij het als een menselijke dispositie. Kwetsbaarheid en risico ontstaan vanuit een relatie tussen subject en object: de mogelijkheid dat ik gekwetst wordt, bevindt zich niet geheel in mijzelf en ook niet geheel in de wereld, maar ontstaat vanuit de relatie tussen beide. Naast deze kwetsbaarheid ontwaart Coeckelbergh nog een andere vorm: hyperkwetsbaarheid, of kwetsbaarheid van de tweede orde (HB@R, 45). Deze vorm van kwetsbaarheid ontstaat door ons vermogen van de verbeelding, we kunnen ons verbeelden of inbeelden dat we gekwetst zullen of kunnen worden. Dit is van belang voor het emotionele aspect van de kwetsbaarheid: we weten en voelen dat we kwetsbaar zijn. Coeckelbergh benoemt verschillende domeinen waarop we kwetsbaar zijn of kwetsbaarheid ervaren: het lichaam, emoties, persoonlijke relaties, waarden of dingen die we belangrijk vinden, persoonlijke identiteit, anderen (samenleving en politiek), religie, natuur en milieu, economie en financiën, zingeving en zinvol bestaan. Ik zal een aantal van deze domeinen (kort) bespreken.

Het lichaam: ziekte en overlijden liggen altijd op de loer in ons bestaan. De mogelijkheid van kwetsbaarheid is existentieel en heeft ook een nadrukkelijk emotionele dimensie.

Persoonlijke relaties: het aangaan van relaties met anderen maakt ons kwetsbaar. Een relatie kan verbroken worden, we kunnen gekwetst worden door mensen met wie we een relatie hebben en we kunnen overvallen worden door de angst dat een relatie voorbij kan gaan.

Religie: religie kan zowel een schild tegen als een oorzaak van kwetsbaarheid zijn. Het kan vertrouwen geven, of troost, maar wanneer dat vertrouwen geschaad wordt ervaren we de kwetsbaarheid.

¹⁰ U. Beck, *Risk Society: Towards a new modernity* (London: 1992)

¹¹ M. Douglas, *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo* (London: 2003) en M. Douglas, *Risk and blame: Essays in cultural theory* (London: 1992)

Economie: we leven bijvoorbeeld in een financieel en economisch kwetsbare samenleving.

Belangrijk voor de genoemde domeinen is dat we deze relationeel moeten zien. Het zijn geen domeinen die op zichzelf bestaan, maar waar we als mens altijd op betrokken zijn.

Wat wil Coeckelbergh nu bereiken met het concept van de existentiële kwetsbaarheid? Het belangrijkste is dat in dit concept de binaire tegenstellingen tussen lichaam en geest (ervaring van kwetsbaarheid is niet alleen maar lichamelijk of psychisch), natuur en cultuur en subject en object overstegen worden (HB@R, 51-52). De moderne denkbeelden in scheidingen tussen natuur en cultuur en subject en object doen volgens Coeckelbergh geen recht aan het relationele, existentiële karakter van onze kwetsbaarheid. Dit relationele karakter van onze kwetsbaarheid zorgt er voor dat we een bepaalde verantwoordelijkheid hebben hoe we met ons 'being-at-risk' omgaan. In hoofdstuk 2 zal ik de normatieve antropologie van Coeckelbergh uiteenzetten, maar eerst volgt nog een culturele analyse van onze omgang (*coping*) met 'being-at-risk'.

Zoals eerder is aangegeven beschouwt Coeckelbergh onze kwetsbaarheid als een eigenschap van ons in-de-wereld zijn. Heidegger heeft het in-de-wereld zijn gethematiseerd als *Dasein*.

Dasein is als zodanig *Sein-zum-Tode*, de dood is de ultieme kwetsbaarheid, de mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden¹². Het bewustzijn van onze ultieme kwetsbaarheid manifesteert zich in de *Angst*, waarin we geconfronteerd worden met het niets, met het einde van onze mogelijkheden, zelfs de mogelijkheid om nog gekwetst te worden verstilt met de dood. De dood betekent het einde van onze relationele verhouding tot de wereld, en daarmee het einde van onze kwetsbaarheid. Kwetsbaarheid kunnen we op verschillende wijze ervaren: als angst (onderscheiden van *Angst* als existentieel fenomeen, dus wellicht was vrees hier een betere term geweest), als horror en als terreur. De mate van ervaring van kwetsbaarheid hangt af van de vertrouwdheid en de nabijheid van hetgeen ons kan kwetsen (HB@R, 55).

Risico brengt zorg met zich mee, maar andersom is het ook het geval. 'Zorgen voor' betekent betrokken zijn op, en zoals hierboven al werd aangegeven is betrokkenheid, het onderhouden van relaties, één van de domeinen waarop we kwetsbaar zijn. Het belang van de existentiële *turn* die Coeckelbergh voorstaat met betrekking tot de kwetsbaarheid is het laten zien dat de mens niet als geïsoleerd subject los van de wereld staat, maar een verhouding tot die wereld en de daarbij behorende kwetsbaarheid zal moeten innemen.

In paragraaf 1.2 werd aangegeven dat de wijsgerige antropologie naast een descriptieve component ook altijd normatief is geweest. Coeckelbergh beschouwt het werk van Helmuth Plessner als het meest relevante wijsgerig-antropologisch werk voor zijn eigen betoog. Plessner heeft de excentrische positionaliteit van de mens beschreven: de mens is en heeft niet alleen zijn lichaam, maar kan zichzelf ook beschouwen. Hier vindt Coeckelbergh de aansluiting met betrekking tot de kwetsbaarheid: doordat we ons van onszelf bewust zijn, kunnen we onszelf ook bewust zijn van onze (mogelijke) kwetsbaarheid. Deze kwetsbaarheid strekt zich over verschillende sferen uit, de sferen die Plessner *Aussenwelt*, *Innenwelt* en *Mitwelt* noemt. Hierin toont zich het relationele karakter van de kwetsbaarheid. Daarbij is Plessner's notie van de mens als van nature kunstmatig wezen van belang. Omdat de term 'van nature' te veel verwijst naar een menselijke essentie, plaatst Coeckelbergh dit thema uit Plessner's werk nadrukkelijk ook in existentiële context.

¹² M. Heidegger, *Zijn en Tijd* (Nijmegen: 1998), pp. 333

1.4 Hoe gaan we om met kwetsbaarheid?

We zijn op verschillende manieren kwetsbaar, en hoe we er mee omgaan is mede cultureel bepaald. Coeckelbergh spreekt van 'culturen van kwetsbaarheid': de manieren hoe we met kwetsbaarheid omgaan zijn tijd-, plaats-, en persoons- (of groeps-) afhankelijk (HB@R, 63). Enerzijds hebben culturen van kwetsbaarheid een abstraherend aspect waarin ideeën of concepten ontstaan, bijvoorbeeld hoe er in een bepaalde tijd, een bepaalde groep of bepaalde plaats gedacht en gesproken wordt over de dood, of over ziekte. Anderzijds speelt de praxis een belangrijke rol: hoe verhouden we ons tegenover verschillende vormen van kwetsbaarheid? Hoe gaan we er mee om? De manieren waarop we er mee omgaan zijn ingebed in de cultuur en moeten ook op die manier bekeken worden.

Volgens Coeckelbergh slagen we er niet in om de kwetsbaarheid uit te bannen; we slagen er slechts in de kwetsbaarheid te transformeren. Onze reactie op onze kwetsbaarheid, de manieren waarop we met onze kwetsbaarheid omgaan, verandert de kwetsbaarheid en onze existentie. Coeckelbergh onderscheidt vier manieren waarop we met onze kwetsbaarheid proberen om te gaan. Hij noemt dit technieken: spirituele technieken, materiele technieken, sociale technieken en technieken van het zelf. Deze technieken koppelt hij aan bijhorende culturen, respectievelijk de religieuze cultuur, de technologische en de financieel economische cultuur, de politieke cultuur en de zelfcultuur.

1.4.1 Religie

Religie biedt een bepaalde orde; een antwoord op de vraag naar relaties tot onszelf en anderen. Door rituelen (bijvoorbeeld het brengen van offers) geven we onze kwetsbaarheid over aan het rituele object. Tenslotte besteden we onze innerlijke strijd uit aan onze relatie met een god of meerdere goden. Ook hier spelen rituelen een belangrijke rol, bijvoorbeeld in het behouden van de orde. Tegelijk vormt deze strategie, die zich dus uit in de rituele praktijken of culturen, nieuwe kwetsbaarheden. Door onze kwetsbaarheid als het ware over te dragen aan god(en), maken we onszelf afhankelijk. We kunnen ons in de steek gelaten voelen door god(en) en in naam van god(en) vinden oorlogen plaats waarin we opnieuw uiterst kwetsbaar kunnen zijn. De orde die we juist wilden beschermen tegen kwetsbaarheid, is op een andere manier kwetsbaar geworden (HB@R, 72).

1.4.2 Techniek, economie en financiën

Met wetenschappelijke kennis willen we greep krijgen op de wereld en op ons bestaan. Als we weten hoe dingen werken, kunnen we ook dingen controleren, beheersen en daarmee onze kwetsbaarheid verminderen of zelfs uitbannen. Tenminste, dat is het idee. De praktijk is ook hier anders: de controle slaat door en we zien overal risico's opdoemen, ook in de techniek. Techniek kan immers ook falen, ontploffen, of op andere manieren schade toebrengen.

1.4.3 Sociale technieken en politiek

Samenlevingsverbanden hebben zich bewezen als een goede manier om minder kwetsbaar te zijn: door samen te leven kun je je bijvoorbeeld als groep beter verdedigen tegen een vijand. Politiek is daarnaast een adequaat middel om die samenleving te organiseren. Tegelijk ontstaan ook hier weer nieuwe vormen van kwetsbaarheid: het politieke systeem kan bijvoorbeeld omslaan waardoor zekerheden vervallen.

1.4.4 Zelfzorg

Als laatste strategie bespreekt Coeckelbergh een strategie die betrekking heeft op de relatie tot het zelf. De kwetsbaarheid die we kunnen ervaren in het lijden is deels te wijten aan onze eigen verlangens. Coeckelbergh bespreekt hoe Kierkegaard een interessante analyse van de kwetsbaarheid van het zelf heeft beschreven en Coeckelbergh interpreteert deze analyse als strategieën om de kwetsbaarheid te overwinnen. Kierkegaard beschrijft in *Of/Of*¹³ de verschillende stadia op de

¹³ S. Kierkegaard, *Of/Of* (Amsterdam: 2000)

levensweg, stadia die elk een eigen manifestatie van kwetsbaarheid kennen. In het esthetische stadium is er sprake van een uitgesproken kwetsbaarheid, maar deze is primair gerelateerd aan het uitblijven dan wel in vervulling gaan van persoonlijke verlangens. In het ethische stadium blijven verlangens een rol spelen, zij het nu naar een oprecht leven, dat al dan niet wordt gerealiseerd, met de daarbij behorende kwetsbaarheid. Zowel in het esthetische als ethische stadium zoekt de mens naar persoonlijke stabiliteit. Pas in het religieuze stadium transformeert de strategie tegen de kwetsbaarheid in een acceptatie van het risico van het menselijk bestaan. Volgens Coeckelbergh blijft er echter ook in dit stadium sprake van kwetsbaarheid, onze verlangens blijven immers een funderende rol spelen in ons bestaan, maar wat Kierkegaard ons wel kan leren is het inzicht en de acceptatie dat kwetsbaarheid van het zelf onvermijdelijk is (HB@R, 80-81).

Hoofdstuk 2: Een ethiek van de menselijke kwetsbaarheid

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wordt de normatieve antropologie uiteengezet die Coeckelbergh in *Human Being @ Risk* ontwikkelt. Deze antropologie is normatief omdat wordt aangegeven hoe we met onze kwetsbaarheid, die zoals al eerder is gezegd existentieel is, kunnen en moeten omgaan. Hoe richten we ons bestaan zo in dat we een plaats kunnen geven aan onze kwetsbaarheid, dat we een manier vinden waarmee we kunnen omgaan met de kwetsbaarheid die op zo vele vlakken in ons bestaan aanwezig is?

Coeckelbergh richt zich allereerst op de relatie tussen kwetsbaarheid en techniek. Hierbij neemt de ethiek een belangrijke plaats in bij het beoordelen en evalueren van nieuwe technieken. De vraag die Coeckelbergh zich stelt in het licht van human enhancement en transhumanisme: wat willen we worden? (HB@R, 87). Bovendien moet de vraag worden gesteld hoe we een ethiek kunnen ontwikkelen die voorbij de huidige mens gaat. Is dat überhaupt mogelijk, en waarin verschilt die ethiek dan van onze huidige ethiek? (HB@R, 87)

In Hoofdstuk 1 zijn verschillende dimensies van de menselijke kwetsbaarheid beschreven en hoe die kwetsbaarheid getransformeerd wordt, maar nooit helemaal verdwijnt. In dit hoofdstuk komt deze kwestie terug: hoe gaan we in het tijdperk van de informatietechnologie om met onze kwetsbaarheid?

Vervolgens wordt kwetsbaarheid in sociaal maatschappelijk perspectief geplaatst waarbij het bijvoorbeeld gaat om de vraag of en hoe kwetsbaarheid op een rechtvaardige wijze verdeeld kan worden. Ook hier besteedt Coeckelbergh veel aandacht aan het transhumanisme en human enhancement: wat betekenen deze ontwikkelingen voor onze kwetsbaarheid?

Coeckelbergh sluit af met een normatieve esthetica van de kwetsbaarheid, waarin het vooral gaat om de kunst van het omgaan met onze kwetsbaarheid ('coping').

2.2 Kwetsbaarheid en techniek

In het eerste gedeelte van zijn boek heeft Coeckelbergh de kwetsbaarheid gethematiseerd als existentieel en relationeel. Kwetsbaarheid is niet iets wat alleen tot het subject of tot het object behoort; het ontstaat in relatie, ons in-de-wereld-zijn betekent dat we altijd 'at risk' zijn. Dit uitgangspunt heeft volgens Coeckelbergh belangrijke gevolgen voor de ethiek. De vraag die we hierbij moeten stellen is welke kwetsbaarheidstransformaties we willen realiseren (HB@R, 87). De relatie tussen kwetsbaarheid en ethiek is volgens Coeckelbergh onderbelicht geweest, ook, of zelfs, op het gebied van de bio- en zorgethiek. Kwetsbaarheid is nooit als zodanig onderwerp van de ethiek geweest. Toch is de kwetsbaarheid ook niet geheel afwezig geweest en is het beschouwd als een soort van noodzakelijke voorwaarde voor ethiek. Zo speelt kwetsbaarheid een belangrijke rol in de theorie omtrent mensenrechten, in de ethiek van Levinas, als uitgangspunt voor zorg en als voorwaarde om als mens te kunnen floreren (zonder kwetsbaarheid ervaren we ook de momenten van groei niet) (HB@R, 89-91). Coeckelbergh vindt deze benaderingen niet geheel bevredigend. Ze gaan weliswaar uit van de menselijke kwetsbaarheid, maar die kwetsbaarheid is op zichzelf genomen niet normatief. Zoals hij in het eerste gedeelte een existentieel-fenomenologische interpretatie gaf aan het concept van de kwetsbaarheid, zo wil hij dat nu doen bij het normatief inzetten van de relatie tussen ethiek en kwetsbaarheid. Uitgangspunt is hierbij niet een ethische theorie, maar het concept kwetsbaarheid. Waar bij een toegepaste ethiek een ethisch denkkader wordt toegepast op een actueel vraagstuk, wil Coeckelbergh hier starten vanuit het vraagstuk zelf: de kwetsbaarheid. Ethiek is daarbij dan de normatieve evaluatie van strategieën om onze kwetsbaarheid te verminderen. Het gaat om een reflectie op hoe we met deze kwetsbaarheid kunnen (of moeten)

omgaan. Technologie verandert ons leven en daarmee ook onze kwetsbaarheid en dit roept steeds nieuwe vragen op over hoe we ons tot die technologieën moeten verhouden. Als voorbeeld noemt hij de ‘persoonlijke robotica’.

Een ‘traditionele’ benadering van de toegepaste ethiek beoordeelt deze technologie vanuit een bestaande ethische theorie, en stelt bijvoorbeeld de Kantiaanse vraag of de mens bij de inzet van een zorgrobot nog wel als mens, als doel in zichzelf, wordt gezien of tot middel verwordt in het kader van kostenbeheersing (HB@R, 94). De benadering die Coeckelbergh voorstelt gaat zoals gezegd niet uit van een ethische theorie en is volgens hem dan ook geen toegepaste ethiek. De vraag die vanuit een ethisch-antropologisch standpunt wordt gesteld is *hoe* persoonlijke robotica ons leven en ons menszijn verandert. Er is dus niet meteen een normatief oordeel ingesloten, maar dit oordeel wordt uitgesteld.

Hoe kunnen we nu een ethiek van de kwetsbaarheid ontwikkelen? Coeckelbergh beschrijft allereerst de standaardvisie op de relatie tussen mens en techniek. Techniek wordt gewoonlijk gezien als instrumenteel en waarde-neutraal, het is een middel om doelen te bereiken.

In strikte zin wordt techniekethiek volgens Coeckelbergh onmogelijk als het uitgangspunt is dat techniek neutraal is. Waarden en doelen behoren dan immers exclusief tot het menselijke domein, techniek is alleen een middel om menselijke doelen te behalen, en de techniek op zichzelf kan niet ethisch worden geëvalueerd. In het voorstel van Coeckelbergh is techniek niet een neutraal middel dat los staat van de mens, en maken technologische risico's deel uit van de menselijke activiteit. Menselijke kwetsbaarheid en technologische kwetsbaarheid zijn geen gescheiden domeinen maar zijn met elkaar verbonden. Een ethiek die dit in ogenschouw neemt, gaat over de mens in relatie tot de wereld, met kwetsbaarheid als menselijk-technologisch concept. Dit maakt ook de verantwoordelijkheden niet exclusief menselijk. Deze ethiek is bedoeld om te leren omgaan met technologie, risico en kwetsbaarheid, vanuit het besef dat niet alles onder onze beheersing of controle valt.

2.3 Een posthumane ethiek?

In het eerste hoofdstuk werden al de ontwikkelingen rondom het transhumanisme en human enhancement besproken als strategieën om onze kwetsbaarheid te verminderen. Opgemerkt werd dat ook deze ontwikkelingen onze kwetsbaarheid slechts kunnen transformeren maar nooit helemaal kunnen uitbannen. Een aansluitende vraag is hoe we deze ontwikkelingen in ethisch perspectief kunnen plaatsen. Is het gegeven de ontwikkelingen in de human enhancement mogelijk om na te denken over een posthumane ethiek? Als de mens als wezen zo radicaal verandert, gelden dan nog dezelfde ethische begrippen? Of hebben we een geheel ander begrippenapparaat nodig? Is een posthumane ethiek überhaupt mogelijk (HB@R, 101)? Een van de grootste uitdagingen voor dit vraagstuk is een epistemologisch probleem: als we niet weten hoe de toekomst er uit gaat zien, of hoe de toekomstige mens er uit gaat zien, hoe kunnen we dan zinvol nadenken over onze kwetsbaarheid en hoe we daar mee zouden kunnen omgaan? (HB@R, 103).

Coeckelbergh merkt overigens op dat dit niet een probleem is dat exclusief geldt voor toekomstige ontwikkelingen. Ook bij huidige technologieën is het niet altijd goed mogelijk om in te schatten wat de gevolgen van een ontwikkeling zullen zijn. Tussen ons handelen en de gevolgen daarvan ligt een complex web van relaties waardoor we nooit geheel de gevolgen van ons handelen kunnen overzien. Het epistemologisch probleem is er nu dus ook al, maar dat laat onverlet dat we kunnen proberen toch iets zinnigs te zeggen of denken met betrekking tot de toekomst. Een belangrijke rol is hier weggelegd voor onze angsten en emoties die ons laten zien wat we echt waarderen, wat we belangrijk vinden. Een nadrukkelijke beperking hierbij is dat het om onze huidige angsten en emoties gaat, en dat deze niet perse maatgevend zijn voor onze toekomstige angsten en emoties. Een tweede belangrijke denktool is de verbeelding, of wat Günther Anders ‘*moralische Streckübungen*’ noemt, morele rek- en strekoefeningen (HB@R, 104). Door gedachtenexperimenten en ‘morele fantasie’ te gebruiken kunnen we proberen onze intuïties of concepten te bevragen. Maar de

belangrijkste vraag blijft overeind: hoe kunnen we ons een goed beeld vormen van de toekomst, welke criteria gebruiken we hiervoor? Hoe kunnen we de radicale veranderingen in ons mens-zijn inbeelden?

Ons inbeeldingsvermogen is ten eerste beperkt. Daarnaast hebben we onvoldoende 'denkinput': we weten niet goed waar we precies over na moeten denken. Ook speelt een rol dat er altijd veranderingen kunnen optreden die we nu helemaal nog niet kunnen voorzien en tenslotte kunnen ook onze waarden veranderen: wat we nu waarderen (en wat ons nu dus ook op een bepaalde manier kwetsbaar maakt) hoeft in de toekomst niet zo te zijn.

Hoe kunnen we nu ondanks deze epistemologische problemen toch vooruitgang boeken? Hoe kunnen we, ook al verandert het mens-zijn wellicht zo radicaal dat onze huidige begrippen straks niet meer van toepassing zijn, toch zinvol nadenken over toekomstige ontwikkelingen?

De ontwikkelingen in human enhancement zijn er immers nu al, en we zullen dus ook een manier moeten vinden hoe we die technologieën moeten waarderen. Coeckelbergh benoemt zes mogelijkheden, waarvan ik er hier drie zal bespreken. Allereerst kunnen we de morele rek- en strekoefeningen doen (Coeckelbergh noemt in dit kader Günther Anders, en ook Hans Jonas, HB@R, 104). Door na te denken over de ontwikkelingen in bijvoorbeeld de persoonlijke robotica kunnen we proberen een beeld te vormen over wat deze ontwikkelingen kunnen betekenen voor onze omgangsvormen en verantwoordelijkheden. Daarnaast is het belangrijk om toch, ondanks de beperkingen, een zo goed mogelijk beeld te vormen van toekomstige ontwikkelingen. Coeckelbergh ziet hier een belangrijke rol weggelegd voor de kunst. Kunst kan onze verbeelding en creativiteit sterken, bijvoorbeeld door film en literatuur. Tenslotte moeten we inzien dat ethiek altijd delicaat is, het is een kwestie van balans zoeken en afstand nemen. Het probleem van toekomstige ontwikkelingen betekent alleen dat we op een andere manier afstand moeten nemen.

Zoals hierboven al gezegd zijn de ontwikkelingen in de human enhancement er al, en gaat het niet alleen om een ver toekomstbeeld. We hebben nu al technieken om onszelf minder kwetsbaar te maken, bijvoorbeeld door onze cognitie uit te breiden met informatie- en communicatietechnologieën. We gebruiken bijvoorbeeld computers om onze denkvermogens uit te breiden. Technologie wordt in bepaalde zin een deel van ons, we nemen waar door middel van technologie. Door deze ontwikkelingen worden we echter ook weer op een andere manier kwetsbaar: als onze computer uitvalt of onze mobiele telefoon weigert dienst voelen we ons onthand en verandert direct onze relatie met de wereld om ons heen. Dus wat doen we: we breiden ons technologische netwerk nog verder uit, door back-ups te maken, door bestanden in 'the cloud' op te slaan etc. Wat we echter niet veranderen is onze verhouding tot onze kwetsbaarheid: we denken dat we minder kwetsbaar zijn door nog meer elektronische middelen in te zetten maar we lijken niet te willen accepteren dat we nu eenmaal kwetsbaar zijn, wat we er ook aan doen om dit in te perken of uit te bannen (HB@R, 111).

Human enhancement op genetisch niveau roept weer andere vragen op: meestal wordt de vraag gesteld of we moreel gezien wel het recht hebben om te sleutelen aan het menselijk genoom. Deze vraag past overigens vooral in een westers-christelijke traditie, iets wat bijv. Francis Fukuyama betoogt in zijn boek *'De nieuwe mens'* (2002)¹⁴. In delen van de wereld waar het menselijk genoom als minder (of niet) sacraal wordt beschouwd, speelt deze vraag veel minder. De antropologie die Coeckelbergh beschrijft is dus misschien vooral een westers-christelijke antropologie? Dit wordt niet geëxpliciteerd.

Coeckelbergh stelt nog andere vragen: wat willen we eigenlijk bereiken met deze ontwikkelingen? Wat voor soort wezen willen we zijn? Wat voor soort samenleving willen we? Om dit soort vragen het hoofd te bieden stelt hij de hulp van de literatuur voor. Literaire werken kunnen ons helpen een beeld te vormen van wat we wel en niet willen met betrekking tot de genoemde ontwikkelingen en om een antwoord te vinden op de vragen die deze ontwikkelingen oproepen. In de literatuur (Coeckelbergh noemt *'Mogelijkheid van een eiland'* van Michel Houellebecq, HB@R 113) worden zowel

¹⁴ F. Fukuyama, *De nieuwe mens - Onze wereld na de biotechnologische revolutie* (Amsterdam: 2002)

utopische als dystopische beelden geschetst die ons een kijkje in de (mogelijke) toekomst bieden. Deze beelden kunnen ons leren te reflecteren op de genoemde vragen.

We hebben altijd al geprobeerd onze kwetsbaarheid te verminderen of uit te bannen, de technologieën van human enhancement en transhumanisme tillen echter dit streven naar een heel ander niveau: niet alleen de kwetsbaarheid moet overstege worden, de mens zelf moet worden overstege. Dit neigt nogal naar een antropocentrische benadering: het denken over kwetsbaarheid en ontwikkelingen en technologieën om deze kwetsbaarheid te verminderen vindt plaats met de mens als middelpunt. Maar, de existentieel-fenomenologische benadering die Coeckelbergh in het eerste gedeelte van zijn boek heeft uiteengezet is relationeel. Dat betekent dat we als mens in relatie staan tot de wereld om ons heen en dat standpunt kan ook anders dan antropocentrisch worden opgevat: namelijk holistisch en ecologisch van aard. De mens staat niet op zichzelf in de wereld maar maakt er deel van uit. Veranderingen aan de mens hebben dus ook gevolgen voor de omgeving waar de mens als relationeel wezen in staat. Dit besef roept op tot verantwoordelijkheid met betrekking tot ons handelen op deze gebieden. Wat we doen heeft niet alleen consequenties voor onszelf, maar ook voor de wereld om ons heen en onze relatie daarmee.

Ondanks alle epistemologische problemen wil Coeckelbergh toch een kijkje in de toekomst nemen waar het gaat om de nieuwe vormen van kwetsbaarheid die volgens hem gepaard zullen gaan met het transhumanisme. Want dat punt blijft in alle epistemologische en ethische reflecties overeind: de menselijke kwetsbaarheid is fundamenteel en existentieel. Onkwetsbaarheid is ook voor de transhumanist een illusie. Zo blijven we bijvoorbeeld fysiek kwetsbaar, voor ziekte of natuurrampen of voor een andere transhumanist die het op ons heeft gemunt. Ook een virtuele wereld die (blijkbaar) in het transhumanisme steeds belangrijker wordt maakt de transhumanist op nieuwe manieren kwetsbaar. We blijven ook metafysisch kwetsbaar, ofwel: we zijn ook als transhumanist nog steeds niet onsterfelijk. Eigenlijk blijven we dus op alle vlakken van het bestaan kwetsbaar, misschien niet op dezelfde wijze waarop we in ons huidige bestaan kwetsbaar zijn, maar kwetsbaar blijven we.

2.4 Minder kwetsbaar door ICT?

Onze wereld wordt in steeds belangrijker mate vormgegeven door informatie- en communicatietechnologie. Deze technologieën zijn natuurlijk niet alleen maar ontwikkeld om onze kwetsbaarheid te verminderen, maar het is wel mede een belangrijke inzet van al deze technologie geweest. Tot nu toe is onze kwetsbaarheid slechts getransformeerd. Desalniettemin beschouwen we ICT nog altijd als een van de strategieën om onszelf minder kwetsbaar te maken. Coeckelbergh benoemt vijf aan elkaar gerelateerde redenen waarom ICT ons minder kwetsbaar zou maken: *'disembodiment'* (een goede Nederlandse vertaling is niet voorhanden), *'disengagement'*, desocialisatie, virtualisering en *'transcendence'*. Deze termen spreken niet voor zich en behoeven enige uitleg (HB@R, 127-129).

'Disembodiment' laat zich misschien het best vertalen als ontstijging van of loskomen van het lichaam. In cyberspace bewegen we immers zonder lichaam en worden we niet gehinderd door onze lichamelijke beperkingen, zo is de aanname.

'Disengagement': we voelen onszelf in cyberspace vrijer en minder gebonden aan menselijke relaties. Er zijn geen of minder verplichtingen waardoor we ook minder betrokken zijn op wat er gebeurt.

Desocialisatie: in cyberspace ontvluchten we de samenleving waarin we als mens leven en waaraan we gebonden zijn. De sociale structuren van de echte wereld verdwijnen of vervagen in cyberspace.

Virtualisering: de wereld waarin we leven wordt steeds virtueeler en dat biedt mogelijkheden die we in de echte leefwereld niet hebben. We kunnen onszelf op een andere manier presenteren, onszelf andere kwaliteiten toedichten en een ander leven leiden.

'Transcendence': hiermee doelt Coeckelbergh op het overstijgen, of beter ontstijgen van ons mens-zijn. Het is iets wat we volgens Coeckelbergh als mens altijd al hebben gedaan, wat blijkt uit

bijvoorbeeld de voorstelling van een hiernamaals in de monotheïstische godsdiensten. Cyberspace biedt de mogelijkheid om het aardse bestaan te ontvluchten.

ICT en cyberspace slagen er echter niet in om onze kwetsbaarheid op te heffen. We blijven aan ons lichaam gebonden (ook cyberspace kent immers beperkingen met betrekking tot het lichaam. In het eerste gedeelte is al de antropologie van Plessner besproken. De excentrische positionaliteit zou met betrekking tot cyberspace uitgebreid kunnen worden met een vierde vorm van positionaliteit: de poly-excentrische positionaliteit¹⁵, bijvoorbeeld in de vorm van telepresentie. Dit is al realiteit, bijvoorbeeld in de robotchirurgie waarbij de operateur niet fysiek aanwezig hoeft te zijn in de operatiekamer maar via cyberspace de operatie uitvoert. Lichamelijke beperkingen spelen hierbij echter zeker wel een rol: het lichaam van de operateur is nog steeds nodig!), ook in cyberspace zijn we betrokken op wat er gebeurt, alleen op een andere manier, ook in cyberspace begeven we ons in een sociaal netwerk, de scheiding tussen de virtuele en de 'echte' wereld is niet zo strikt als soms gedacht en cyberspace is eerder immanent dan transcendent.

Cyberspace brengt niet alleen transformaties van kwetsbaarheid met zich mee, maar ook hele nieuwe vormen van kwetsbaarheid. Als we onszelf in cyberspace begeven moeten we ook nadenken over veiligheid, over cybersecurity. We verhouden ons in onze virtuele wereld tot een buiten, Coeckelbergh gebruikt de metafoer van een kasteel met verdedigingsmuren waarmee we proberen aanvallen van buiten af te weren. In het eerste gedeelte van het boek benoemde Coeckelbergh de dualistische visie op kwetsbaarheid als ontoereikend: er is geen scherpe of fundamentele scheiding tussen subject en object van kwetsbaarheid. Diezelfde dualistische visie zien we met betrekking tot cyberspace en cybersecurity en ook hier wordt door Coeckelbergh een nieuw standpunt voorgesteld: cyberecologie. Onze leefomgeving bestaat niet meer alleen uit de tastbare leefwereld van ons dagdagelijks bestaan, ook cyberspace is tot die leefomgeving gaan behoren. Wat we doen en welke verantwoordelijkheden dat met zich meebrengt is ook van belang in cyberspace.

(Informatie)technologie kent ook steeds meer toepassingen in de gezondheidszorg, een gebied waar kwetsbaarheid een grote rol speelt. Coeckelbergh gebruikt hier de metafoer van de cyborg, de mens-machine die we kennen uit sciencefictionfilms. Zodra we worden opgenomen op een Intensive Care in een ziekenhuis worden we 'bedrade' patiënten. Er wordt een koppeling tot stand gebracht tussen mens en techniek, bedoeld om onze kwetsbaarheid te bestrijden. Allerlei technologieën worden ingezet om de kwetsbaarheid te overwinnen maar ook hier maakt de technologie ons op een andere manier kwetsbaar. We blijven uiteindelijk sterfelijk, alle hightech zorg ten spijt. We worden ook afhankelijk van de techniek: als de techniek weigert, en we zijn gekoppeld aan die techniek om in leven te blijven, weigeren we zelf uiteindelijk ook: er ontstaat cyborg-kwetsbaarheid. Daarnaast wordt onze kwetsbaarheid gezien als technisch probleem, het wordt geobjectiveerd. Niet alleen in het ziekenhuis wordt technologie ingezet, ook in de thuisomgeving ontstaat er een technologisch gemedieerde zorgsituatie door ontwikkelingen als e-care of e-health. Dit levert echter naast een heleboel goeds ook nieuwe kwetsbaarheid op: er is minder lijfelijk en direct contact met zorggevers, waardoor bijvoorbeeld sociale isolatie op de loer ligt. Kortom, ICT in de gezondheidszorg is geen neutraal instrument maar transformeert ook hier onze kwetsbaarheid op verschillende manieren zoals Coeckelbergh laat zien.

2.5 Kwetsbaarheid in sociaal maatschappelijk perspectief

'Kwetsbaarheid' kan ook beschouwd worden als een politiek item. Het kan hierbij gaan om het politieke handelen om de zwakkeren (de meest kwetsbaren) te beschermen, maar ook kan een Foucaultiaanse 'politiek van het zelf' het onderwerp zijn. Andere onderwerpen van een politiek van de kwetsbaarheid zijn bijvoorbeeld een rechtvaardige verdeling van de kwetsbaarheid en de vraag hoe we onszelf als samenleving opstellen als het gaat om kwetsbaarheid. Coeckelbergh wil naar een nieuwe, niet-moderne conceptie van politiek, waarin het onderscheid tussen verschillende

¹⁵ J. de Mul, *Cyberspace Odyssee* (Kampen: 2002), pp.231

levenssferen (religie, economie, politiek) niet langer houdbaar is (HB@R, 151). Coeckelbergh richt zich in dit gedeelte op drie onderwerpen: vrijheid en kwetsbaarheid, rechtvaardigheid en kwetsbaarheid en het politieke in het informatietijdperk.

2.5.1 Vrijheid en kwetsbaarheid

Coeckelbergh start met de claim dat cyberspace door velen wordt gezien als een domein van vrijheid en bevrijding, maar dat door anderen die vrijheid juist als bedreigend wordt ervaren (HB@R, 152). Wat is hier nu de relatie met de kwetsbaarheid? Om daar te komen beschrijft Coeckelbergh eerst cyberspace als een soort Hobbesiaanse natuurstaat waar online het recht van de sterkste zou gelden en de vrijheid op het wereldwijde web voor de een tegelijk betekent dat anderen kwetsbaar worden. Voorstanders en tegenstanders van de online vrijheid gaan volgens hem echter uit van de verkeerde vooronderstellingen: cyberspace is altijd al sociaal van aard geweest, en de analogie met een natuurstaat is onhoudbaar. Het wereldwijde web is geen wereld die los staat van de offline wereld, er is volgens Coeckelbergh één sociale realiteit en internet maakt daar deel van uit. Deze benadering lost echter het probleem van de kwetsbaarheid niet op, zoals Coeckelbergh ook beschrijft. We blijven online kwetsbaar, mede door de vrijheid en anonimiteit op internet. Dit laatste kan overigens sterk betwijfeld worden, de vermeende online anonimiteit bestaat alleen nog in zogeheten tor-netwerken. De overgrote meerderheid van wat we online doen is te traceren tot een unieke gebruiker. Zo anoniem als wordt voorgesteld is het internet niet. Dit doet overigens niets af aan de claim die Coeckelbergh maakt, dat internet ook antisociaal gedrag (en dus kwetsbaarheid) kan opwekken en de vraag blijft hoe we hiermee om kunnen gaan. Regulering van het 'online-sprekrecht' of gedragsregels voor als we ons online begeven, zoals ook in een recente discussie over de toename van online bedreigingen (bijvoorbeeld via Twitter) werd geopperd (o.a. Pauw en Witteman, 31 oktober 2013) zijn actuele thema's. Volgens Coeckelbergh levert het meer op om op een andere manier na te denken over hoe we onze sociale omgeving vormgeven, inclusief de sociale netwerken (HB@R, 157). De sociale sfeer moet niet beperkt worden tot de offline wereld, maar moet opgerekt worden tot wat we zowel offline als online doen. Beide sferen maken deel uit van ons leven, en beide sferen vragen eenzelfde vorm van sociaal gedrag.

2.5.2 Rechtvaardigheid en kwetsbaarheid

Hoewel we als mens allemaal existentieel kwetsbaar zijn, zijn sommigen meer kwetsbaar dan anderen. De vraag is of dit gezien kan worden als een rechtvaardigheidsvraagstuk. En wellicht speelt dat vraagstuk nog niet zo zeer in de huidige situatie, maar met het oog op de genetische ontwikkelingen in de human enhancement kan het wel een prangend vraagstuk worden: moeten genen ook rechtvaardig verdeeld worden, wat valt daar eigenlijk in te verdelen en heeft iedereen wel dezelfde toegang tot de mogelijkheden die human enhancement biedt? Volgens Coeckelbergh kunnen we vier verschillende posities innemen ten aanzien van dit vraagstuk: we kunnen simpelweg het probleem ontkennen en zeggen dat er geen rechtvaardigheidsvraagstuk is; we kunnen het beschouwen als een toekomstig probleem waar we nu nog niet veel zinnigs over kunnen zeggen; we kunnen besluiten om de ontwikkelingen in de human enhancement te stoppen of we kunnen het probleem onder ogen zien en de ontwikkelingen reguleren.

Het zal niet verbazen dat in het boek voor de laatste optie gekozen wordt, waarbij de vraag direct opdoemt welke rechtvaardigheidstheorie we zouden kunnen inzetten bij dit probleem en wat het probleem eigenlijk is, ofwel: wat is het verdeelingsobject? Om met het laatste te beginnen, het object van rechtvaardige verdeling zijn de genen. Coeckelbergh bespreekt vervolgens twee theorieën: de theorie van Rawls en de capability approach van Sen en Nussbaum. Bij het toepassen van de theorie van Rawls gaat het vooral om hoe het zogeheten 'verschilprincipe' ingezet moet worden: moeten de maatregelen gericht zijn op het verbeteren van de positie van de zwaksten in de samenleving (zoals Rawls zijn theorie bedoelde) of gaan we uit van een bepaald minimum aan genetische kwaliteiten en eigenschappen (de meer liberale variant)? (HB@R, 166-168). Bij de capability approach gaat het om de vraag wat mensen kunnen bereiken gezien de mogelijkheden die ze hebben. De vraag wordt dan hoe nieuwe technologieën in de human enhancement kunnen bijdragen aan het laten bloeien en

ontwikkelen van mensen. Deze benadering is vooral gericht op uitkomst, en niet zozeer op het startpunt (HB@R, 168-169).

Beide benaderingen kennen hun eigen problemen, vraagstukken en beperkingen en opnieuw, net zoals hij bij de ethiek eerder deed, stelt Coeckelbergh een alternatief voor: een ecologische benadering van de kwetsbaarheid en rechtvaardigheid. De belangrijkste kritiek die hij heeft op de theorieën van Rawls en Sen/Nussbaum is dat ze uitgaan van de menselijke leefwereld en geen oog hebben voor de gehele leefwereld waar de mens deel van uitmaakt (HB@R, 174). We zijn als mens afhankelijk van anderen en van onze omgeving, in de breedste zin van het woord. Als we met behulp van human enhancement onze eigen positie verbeteren en onze kwetsbaarheid kunnen verminderen, betekent dit volgens Coeckelbergh dat de kwetsbaarheid verschuift naar andere wezens en ecosystemen. De vraag moet zijn of we dit rechtvaardig vinden, de vraag moet zijn wat voor soort wezen we willen zijn.

2.5.3 Het politieke in het informatietijdperk

Van oudsher is het onderscheid gemaakt tussen de private sfeer en de publieke sfeer. Het politieke speelde zich af in de publieke sfeer maar in de moderne tijd zijn de grenzen tussen beide sferen vervaagd, en brengen we, o.a. volgens Hannah Arendt, het private mee in het publieke domein. Daarmee wordt ook onze kwetsbaarheid een integraal deel van beide domeinen. Politiek wordt hier beschouwd als strategie om onze kwetsbaarheid te verminderen, en de vraag is wie hierin, in de politiek, een stem heeft. Bij die vraag doemt een probleem op als we slechts onderscheid maken in twee sferen: een private en een publieke. Met bijvoorbeeld Latour betoogt Coeckelbergh dat we in het tijdperk van de informatietechnologie ook een stem moeten geven aan technologische artefacten. Onze kwetsbaarheid wordt mede hierdoor bepaald of vormgegeven en die kwetsbaarheid moet het onderwerp zijn van democratische reflectie, waarbij er ook een stem is voor de technologie (HB@R, 177-181).

2.6 Mooi toch?

Ten slotte besteedt Coeckelbergh ook aandacht aan het esthetische aspect van de kwetsbaarheid. Coeckelbergh beschouwt ethiek hier als een kunst, de kunst van het omgaan met onze kwetsbaarheid. Maar ook in de kunst is er aandacht voor onze kwetsbaarheid, in een kunstwerk kan onze kwetsbaarheid gerepresenteerd worden, bijvoorbeeld op afstand en tegelijk heel direct als we het sublieme ervaren in een kunstwerk. Een kunstwerk kan ons ook laten zien hoe we als mens omgaan met onze kwetsbaarheid, door ons een bepaalde blik op de wereld te bieden. Kwetsbaarheid krijgt in de kunst een stem, en kan ons raken door al onze zintuigen (HB@R, 184).

Maar hoe moeten we deze uitleg van kunst interpreteren, als de kunst van het omgaan met onze kwetsbaarheid? Hoe willen we ons verhouden tot onze kwetsbaarheden, en wat zijn goede manieren om dit te doen? Wat is de kunst van het kwetsbaar zijn? Coeckelbergh relateert het thema van de kwetsbaarheid aan de Griekse tragedie (HB@R, 190) en hoe onze verhouding tot onze kwetsbaarheid in de loop van de tijd is veranderd. De mens heeft altijd een bepaalde verhouding gehad tegenover de kwetsbaarheid, een verhouding die in de loop van de tijd veranderd is van het accepteren van het lot tot het volledig willen beheersen en uitsluiten van risico's en kwetsbaarheid in onze huidige tijd. We hebben geprobeerd de kwetsbaarheid op verschillende terreinen te verminderen. Zo hebben we geprobeerd onze leefwereld, de ruimte waarin we bestaan, zo in te richten dat we minder kwetsbaar werden. Altijd is de mens hierin het uitgangspunt geweest, maar de antropocentrische positie is volgens Coeckelbergh ook hier problematisch. Deze positie houdt te weinig rekening met wat niet menselijk is, en de manieren waarop we als mensen met onze kwetsbaarheid omgaan hebben ook invloed op het niet-menselijke in de wereld. De kunst van het omgaan met onze eigen kwetsbaarheid is ook oog te hebben voor de kwetsbaarheid van het niet-menselijke (HB@R, 197).

Hoofdstuk 3: Een kritiek van de menselijke kwetsbaarheid

3.1 Inleiding

De centrale claim van *'Human Being @ Risk'* luidt dat de mens een existentieel-fenomenologisch kwetsbaar wezen is, en dat we de menselijke kwetsbaarheid nooit helemaal kunnen laten verdwijnen, maar dat deze slechts kan worden getransformeerd. Het laatste hoofdstuk van deze thesis is onder andere gewijd aan een kritische bespreking van Coeckelbergh's claim.

Vervolgens zal ik het thema van de kwetsbaarheid aan de hand van enkele voorbeelden belichten vanuit mijn beroepspraktijk. Ik werk als verpleegkundige op een algemene Intensive Care (IC). De vragen die gesteld worden zijn:

1. Hoe manifesteert de menselijke kwetsbaarheid zich op een IC?
2. Welke plaats heeft de menselijke kwetsbaarheid in de dagelijkse praktijk op een IC?
3. Is de existentieel-fenomenologische benadering van Coeckelbergh toepasbaar op een IC?

Door deze vragen te onderzoeken hoop ik tot een specifiek toegepaste interpretatie te komen van de menselijke kwetsbaarheid.

3.2 Coeckelbergh's claim: een verantwoorde sprong?

Coeckelbergh betoogt dat de mens altijd heeft geprobeerd zijn kwetsbaarheid te overwinnen, maar hier nooit volledig in slaagt en ook niet in kán slagen. De menselijke kwetsbaarheid kan slechts getransformeerd worden in nieuwe vormen van kwetsbaarheid. Kwetsbaarheid wordt volgens Coeckelbergh te vaak beschouwd als extern, als iets wat de mens van buitenaf overkomt of kan raken. Dit idee, een onderscheid tussen een objectief risico wat ons als subject kwetsbaar maakt is onhoudbaar. Risico en kwetsbaarheid zijn volgens Coeckelbergh relationeel van aard (HB@R, 203), en onkwetsbaarheid is fundamenteel onhaalbaar.

Als alternatief stelt hij een existentieel-fenomenologische houding voor, waarin hij de mens beschouwt als een wezen dat kwetsbaar *is*, en waarbij de kwetsbaarheid, in al haar vormen en hoedanigheden, inherent is aan ons in de wereld zijn. De ethische implicatie hiervan is dat we niet moeten nadenken over hoe we onze kwetsbaarheid kunnen overwinnen, maar hoe we onze kwetsbaarheid kunnen en willen transformeren met de technieken die ons ter beschikking staan. Niet de keuze tussen kwetsbaarheid en onkwetsbaarheid is dus van belang, maar een keuze tussen de verschillende vormen van mens-zijn en kwetsbaar zijn. Dat dit geen statisch maar een dynamisch veld is waarin we ons als mens bevinden (zowel ons mens-zijn als de technieken die ons omringen zijn dynamisch, niet statisch) maakt het besef van onze intrinsieke kwetsbaarheid zo belangrijk (HB@R, 203- 204). Is dit voorstel van Coeckelbergh nu werkelijk behulpzaam voor onze verhouding tot onze kwetsbaarheid? Deze vraag wil ik later in dit hoofdstuk behandelen (paragraaf 3.3). Voordat ik daar aan toekom wil ik het mensbeeld van Coeckelbergh nader onder de loep nemen. Coeckelbergh betoogt dat de mens fundamenteel kwetsbaar is, maar altijd heeft geprobeerd minder kwetsbaar te zijn. Onkwetsbaarheid is echter een illusie, aldus Coeckelbergh. Maar dat de mens altijd heeft geprobeerd minder kwetsbaar te zijn, houdt nog niet in dat de mens ook probeert om onkwetsbaar te zijn, of vanuit een illusie van onkwetsbaarheid probeert deze kwetsbaarheid te verdrijven. Maakt Coeckelbergh hier niet een te grote sprong, waarbij hij vooral het voorbeeld van human enhancement en transhumanisme gebruikt om de onkwetsbaarheid als een onmogelijke illusie te bestempelen? En is een mensbeeld waarin wordt uitgegaan van een fundamentele kwetsbaarheid en onkwetsbaarheid als illusie wordt beschouwd wel zo werkbaar? In Hoofdstuk 1 is het concept van de hyperkwetsbaarheid besproken: onze verbeelding maakt het mogelijk dat we onszelf als kwetsbare wezens kunnen beschouwen (Hoofdstuk 1, paragraaf 1.3). Net zo belangrijk lijkt mij een *hyperonkwetsbaarheid*. Onze kwetsbaarheid is inherent aan ons in de wereld zijn, en daarin volg ik Coeckelbergh in zijn existentieel fenomenologische benadering, maar onze verbeelding van

onkwetsbaarheid is minstens zo belangrijk, en hierbij hoeft er niet perse tegelijkertijd sprake te zijn van een streven naar onkwetsbaarheid als nieuwe existentiële eigenschap. De existentieel-fenomenologische benadering moet, zo lijkt mij, ook ruimte laten voor een verbeelding van onkwetsbaarheid. Met de existentieel-fenomenologische benadering hoeft niet tegelijkertijd de illusie van onkwetsbaarheid te worden losgelaten. Zonder een ingebeeld idee van onkwetsbaarheid zullen we niet de technieken en mogelijkheden ontwikkelen waarmee we onze kwetsbaarheden (kunnen) transformeren. Dat is wat ik in het laatste gedeelte van dit hoofdstuk zal betogen.

3.3 Bericht uit de Intensive Care: een kleine antropologie van de menselijke kwetsbaarheid

Een Intensive Care (IC) is een hightech omgeving waar zorg wordt verleend aan patiënten in een (potentieel) levensbedreigende situatie. Op een algemene IC zijn de aandoeningen waarmee patiënten worden opgenomen zeer gevarieerd van aard, in tegenstelling tot specialistische IC's zoals een cardiochirurgische, interne of neurologische IC, waar de aandacht specifiek gericht is op één bepaalde patiëntencategorie. Ik zal in deze paragraaf vanuit mijn eigen werkveld, als verpleegkundige op een algemene IC, beschrijven op welke wijze de menselijke kwetsbaarheid een plaats heeft op een IC. Waar ik over 'kwetsbaarheid' spreek, wordt menselijke kwetsbaarheid bedoeld en waar ik over 'een IC' spreek, wordt een algemene IC bedoeld.

3.3.1 Hoe manifesteert de kwetsbaarheid zich op een IC?

De kwetsbaarheid kent op een IC verschillende verschijnings- en ervaringsvormen. Ik zal enkele vormen noemen.

Een eerste confrontatie met de kwetsbaarheid is het moment waarop een patiënt op een IC wordt opgenomen. De kwetsbaarheid toont zich hier in de vorm van een (mogelijk) levensbedreigende situatie: het gaat hier om uitval of dreigende uitval van een of meerdere organen, of monitoring na een operatieve ingreep waardoor opname op een IC nodig is. Het is de feilbaarheid van het lichaam die zich hier aan ons toont. Hier gaat het om een vorm die nauw verbonden is met de existentieel-fenomenologische benadering van Coeckelbergh: de mens als fundamenteel kwetsbaar wezen, een kwetsbaarheid in de vorm van ziekte die inherent is aan ons in de wereld zijn maar waar we ons meestal niet bewust van zijn. Deze manifestatie van de kwetsbaarheid spreidt zich ook uit over de opnameduur op IC, op het wankel pad naar herstel, of: gedurende de transformatie van de kwetsbaarheid.

Een tweede moment waarop de kwetsbaarheid zich manifesteert is in de confrontatie met het verdriet van de naasten van de patiënt. Hier gaat het als het ware om een tweede-orde kwetsbaarheid of intentionele kwetsbaarheid: het is niet zozeer onze eigen kwetsbaarheid of de kwetsbaarheid van de patiënt die zich toont, maar het verdriet wat het besef van die kwetsbaarheid teweeg brengt. Gedurende de opname op de IC blijft deze tweede orde kwetsbaarheid zich op verschillende momenten tonen.

Een (letterlijk) laatste moment waarop de kwetsbaarheid zich toont, is de dood. Wanneer we er in het werk op de IC *niet* in slagen de kwetsbaarheid te transformeren (de patiënt beter te maken), toont deze zich in haar ultieme vorm: de dood. Het is niet alleen een ultieme uitingsvorm van de menselijke kwetsbaarheid die ervaren wordt, tegelijk, of misschien juist daardoor, is het een sublieme ervaring van de kwetsbaarheid. Het is een sublieme ervaring in esthetische zin, als een ervaring die beangstigend en overweldigend kan zijn, die je diep kan raken en je een memento mori kan doen beleven. De ervaring is ook subliem omdat het een onrepresenteerbare ervaring betreft: er is niets waaraan de ervaring van het Sein-zum-Tode kan worden getoetst. De kwetsbaarheid toont zich in haar ultieme maar onrepresenteerbare vorm, en tegelijk betreft het nooit de eigen kwetsbaarheid die op dezelfde wijze ervaren kan worden.

3.3.2. Welke plaats heeft de kwetsbaarheid op een IC?

Dat de kwetsbaarheid zich in de zojuist genoemde vormen kan tonen, en dat die ervaringen een onderdeel zijn van het werk op een IC zegt nog niet perse iets over de plaats die de kwetsbaarheid inneemt op een IC. Die plaats is beperkt.

Kort na het moment dat een patiënt opgenomen wordt op de IC, een moment waarin de kwetsbaarheid zich in haar eerstgenoemde verschijningsvorm heeft getoond, wordt deze kwetsbaarheid geobjectiveerd. De kwetsbaarheid wordt niet meer als zodanig ervaren, maar wordt vertaald in CT-scans¹⁶, bloeuduitslagen, ECG's¹⁷, bloeddrukken, röntgenfoto's etc. Aan de hand hiervan worden diagnoses en behandelplannen vastgesteld. Door het lichaam en het falen van lichaamsfuncties uit te drukken in objectieve metingen en termen verdwijnt de kwetsbaarheid (tijdelijk) uit beeld. Anders gezegd: de kwetsbaarheid verdwijnt in het geobjectiveerde *Körper*, wat onderscheiden wordt van de kwetsbaarheid van het subjectieve *Leib*. Deze objectivering van het lichaam komt sterk tot uitdrukking in de benadering van de patiënt: er wordt over de patiënt gesproken in de taal van problemen en oplossingen, in de taal van metingen en observaties, in de taal van medicatie, en niet in het narratief van een kwetsbaar leven.

Het meest uitgesproken is de objectivering van het lichaam in het geval van een orgaandonatieprocedure. Wanneer een patiënt hersendood is verklaard én geregistreerd staat als orgaandonor, wordt het lichaam direct vertaald in wel of niet bruikbare organen waarbij het verdere handelen er vooral op is gericht de kwaliteit van mogelijke donororganen te bewaken. De hele communicatie gaat *zélfs dan* nog niet over de ultieme kwetsbaarheid, maar verloopt in objectiverende termen over orgaanfuncties. Indirect speelt de kwetsbaarheid hier wel een rol, maar daarbij gaat het vooral over de op dat moment nog anonieme potentiële orgaanontvanger, en ook diegene wordt beschouwd vanuit een haast instrumentele, geobjectiveerde blik. Sprankjes van kwetsbaarheid tonen zich slechts in het verdriet van de naasten, in wat ik eerder de tweede-orde kwetsbaarheid heb genoemd, het is vooral hun verdriet waarin de kwetsbaarheid een uitdrukking krijgt.

Tot slot een voorbeeld van een moment waarop de omslag andersom gemaakt wordt, van *Körper* naar *Leib*, en waarop de kwetsbaarheid een uitgesproken plaats krijgt. Dit is het geval wanneer er wordt afgezien van verdere behandeling omdat er geen kans meer is op herstel. In de zogeheten end-of-life-care¹⁸ toont de kwetsbaarheid zich niet alleen meer via de naasten, maar ook in het stervensproces van de patiënt. Na een periode waarin de patiënt vooral werd gezien als een geobjectiveerd conglomeraat van falende organen, wordt deze blik haast onopgemerkt ingeruild voor de existentieel-fenomenologische ervaring van het Sein-zum-Tode: het stervensproces als uiting van kwetsbaarheid.

3.3.3. Hoe is de existentieel-fenomenologische benadering van Coeckelbergh toepasbaar op een IC?

In paragraaf 3.2 is de term *hyperonkwetsbaarheid* genoemd. In deze paragraaf zal ik deze term specifiek op de praktijk van de IC toepassen en betogen waarom deze illusie van onkwetsbaarheid zo belangrijk is. De hyperonkwetsbaarheid is gerelateerd aan wat Coeckelbergh de hyperkwetsbaarheid heeft genoemd: we kunnen ons inbeelden of verbeelden dat we gekwetst zullen of kunnen worden (HB@R, 45). Bij de hyperonkwetsbaarheid is precies het tegenovergestelde het geval: we kunnen ons inbeelden of verbeelden dat we onkwetsbaar zijn, dat ons niets kan overkomen, dat er wel risico's of

¹⁶ Een CT-scan (computer-tomografie) is een radiologisch onderzoek waarbij (een deel van) het lichaam wordt gescand en door een computer vertaald wordt in beeldfragmenten.

¹⁷ Een ECG of elektrocardiogram is een registratie (op papier of digitaal) van de elektrische hartactiviteit. In de volksmond 'hartfilmpje' genoemd.

¹⁸ End-of-life-care is de zorg rondom het levenseinde. Op een IC is het sterven van een patiënt in veel gevallen een 'geregisseerd' overlijden. De IC-behandeling die was ingezet met als doel herstel, of in het kader van deze thesis: transformatie van de kwetsbaarheid, wordt gestaakt en de behandeldoelen worden verlegd naar een zo comfortabel mogelijk stervensproces, voor zowel patiënt als familie.

gevaren bestaan, maar dat die niet voor ons zullen gelden. We *zijn* niet onkwetsbaar, maar we kunnen denken dat dit *wel* zo is.

Zo kunnen we ons bijvoorbeeld ook inbeelden dat we de kwetsbaarheid waardoor de patiënt op een IC terecht is gekomen, niet alleen kunnen transformeren, maar ook kunnen opheffen. Het is mede door deze illusie van hyperonkwetsbaarheid dat de kwetsbaarheid op een IC naar de achtergrond verdwijnt, en we de patiënten kunnen behandelen zoals we doen: in geobjectiveerde termen over falende organen waarvoor we allerhande oplossingen paraat hebben en waarmee we de kwetsbaarheid op kunnen heffen. In werkelijkheid is het enige dat we doen inderdaad het transformeren van kwetsbaarheden, precies zoals Coeckelbergh betoogt, maar we doen net alsof dat niet zo is. Hyperonkwetsbaarheid is constitutief voor het kunnen bestaan van een IC, en door deze illusie denken we even niet aan alle ongemakken en transformaties van kwetsbaarheid die we op de IC bewerkstelligen.

Het is ook door de illusie van hyperonkwetsbaarheid dat de IC-technologieën op het huidige peil zijn gekomen en dat er voortdurend wordt nagedacht over betere behandelmethoden en nieuwe state-of-the-art technologieën waarmee we de patiënt nog beter kunnen behandelen dan we nu doen. Zonder die illusie komt er zand in de machine van de vermeende vooruitgang in de IC-zorg. Vermeend, omdat de mortaliteit op een IC nog steeds hoog is, en de kwetsbaarheid inderdaad slechts getransformeerd wordt, en niet volledig wordt opgeheven. De cijfers zijn immers niet altijd even bemoedigend¹⁹.

Maar de ontwikkelingen op IC-gebied zijn er niet gekomen vanuit de idee de kwetsbaarheid van de mens 'slechts' te transformeren, maar vanuit de idee dat die kwetsbaarheid op een of andere wijze is op te heffen, is te overwinnen. Daarin zit ook het belang van de illusie van hyperonkwetsbaarheid.

Wat betekent dit voor de these van Coeckelbergh dat we kwetsbaarheid moeten zien als een relationeel fenomeen, en voor de existentieel-fenomenologische benadering zoals hij die in zijn boek uiteenzet? En welke plaats heeft deze benadering in het werken op een IC?

In het dagelijks werk lijkt er weinig plaats te zijn voor deze benadering. De gedachte (of illusie) dat we de kwetsbaarheden waarmee een patiënt wordt opgenomen kunnen opheffen botst met het existentieel-fenomenologisch besef, maar blijkt wel functioneel in de dagelijkse praktijk. Bij een voortdurend besef dat we op een IC alleen maar kwetsbaarheden aan het transformeren zijn valt er haast een bestaansreden voor een IC weg. Werken met een voortdurend idee van kwetsbaarheidstransformaties lijkt me op een IC simpelweg onwerkbaar. We willen op een IC, soms tegen beter weten in, patiënten beter maken, we willen de kwetsbaarheden overwinnen.

In de conclusie van zijn boek noemt Coeckelbergh zijn betoog een 'prolegomenon', het zijn preliminaire bespiegelingen voor een project waarin de existentieel-fenomenologische benadering verder wordt doordacht (HB@R, 205). In het laatste hoofdstuk van deze thesis heb ik geprobeerd het werk van Coeckelbergh in een fenomenologisch-antropologische beschouwing te vertalen naar het fenomeen van de kwetsbaarheid op een IC. In aanvulling op wat Coeckelbergh in zijn conclusie schrijft, is dit een eerste plaatsbepaling van de kwetsbaarheid op het gebied van de IC geweest en kan vanuit deze kleine antropologie van de menselijke kwetsbaarheid doordacht worden welke vormen van kwetsbaarheid we met de IC-zorg voor ogen hebben. Met de illusie van onkwetsbaarheid alleen, hoe nuttig en werkbaar ook, wordt geen idee gevormd over welke transformaties van kwetsbaarheid we willen. De existentieel-fenomenologische houding van Coeckelbergh kan ons ook op de IC helpen na te denken over wat we goede IC-zorg vinden, en wat

¹⁹ Op 16 oktober 2013 verscheen een artikel in *Trouw* waarin een onderzoek werd vermeld van het Universitair Medisch Centrum Utrecht over de mortaliteit na IC opname. In het jaar na opname op een IC overlijdt alsnog 10% van de patiënten. Opgeteld bij de gemiddelde mortaliteit op een IC van 13% komt dit neer op bijna een kwart van de patiënten die overlijdt. Niet alleen de mortaliteit werd gemeten, ook de kwaliteit van leven na een IC-opname. Patiënten waarden hun kwaliteit van leven na een IC-opname lager dan een vergelijkbare populatie zonder IC-opname (Erwin Kreulen, 'Hoog sterftecijfer na opname op IC', *Trouw*, 16 oktober 2013

de gevolgen kunnen zijn van het transformeren van de vormen van kwetsbaarheid op een IC. Bij het vormen van een idee over de ontwikkelingen in de IC-zorg moet ook rekenschap worden gegeven van de kwetsbaarheden die IC-behandeling tot gevolg heeft. Dit is niet alleen een medisch of verpleegkundig professionele plicht, het is ook een morele plicht. Deze morele plicht ontstaat niet alleen uit het willen overwinnen van de kwetsbaarheid, maar ook uit alle iatrogene vormen van kwetsbaarheid die we patiënten op een IC toebrengen. Coeckelbergh's *Human Being @ Risk* kan hiervoor een goed uitgangspunt vormen.

Literatuur

Anders, G. (1994). *Die Antiquiertheit des Menschen, Band 1 Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Verlag C.H. Beck

Coeckelbergh, M. (2013). *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. Dordrecht: Springer Science+Business Media

Fukuyama, F. (2002). *De nieuwe mens – Onze wereld na de biotechnologische revolutie*. Amsterdam: Uitgeverij Contact

Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press

Heidegger, M. (1998). *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Uitgeverij SUN

Kierkegaard, S. (2007). *Of/Of*. Amsterdam: Uitgeverij Boom

Mul, J. de. (2002). *Cyberspace Odyssee*. Kampen: Uitgeverij Klement

Plessner, H. (1982). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam

Sandel, M. (2007). *The Case against Perfection*. Massachusetts: Harvard University Press