

Open May
11/29/63

C

№ 505

Landbouwwetenschappelijke
universiteit

humanisme

zonder arrogantie

modern humanisme en

ecocentrisme

door prof. dr. W. Achterberg

505

HUMANISME ZONDER ARROGANTIE

MODERN HUMANISME EN ECOCENTRISME

door prof.dr. W. Achterberg



Inaugurele rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de humanistische wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de relatie tussen mens en natuur, aan de Landbouwuniversiteit te Wageningen op donderdag 5 november 1992.

Voor Karin

Humanisme zonder Arrogantie

Modern humanisme en ecocentrisme *

Mijnheer de Rector Magnificus, dames en heren,

Nadat in de vorige eeuw Nietzsche zijn "dwaze man" de dood van God liet verkondigen (1), volgden in deze eeuw achtereenvolgens de verkondiging door Foucault van het einde van de mens (2), door Fukuyama van het einde van de geschiedenis (3) en door McKibben van het einde van de natuur (4). Onze tijd heeft blijkbaar behoefte aan grote leuzen of aan grote schoonmaak. Maar afgezien daarvan, als het waar is wat deze denkers verkondigen, komt mijn leeropdracht, die een centrale plaats toekent aan het onderwerp: de relatie tussen mens en natuur, in een eigenaardig daglicht te staan. Een kritisch onderzoek door alle betrokkenen is hier dus geboden. Hoe het in dit verband staat met het bovennatuurlijke laat ik gaarne over aan meer ter zake kundigen. Over het einde van de mens en het einde van de geschiedenis hebben respectievelijk Van Nierop en Kunneman kort geleden in hun oraties het nodige gezegd (5). Ik zal mij hier kritisch buigen over de stelling van het einde van de natuur.

In deze rede waarmee ik het ambt aanvaard van bijzonder hoogleraar in de humanistische wijsbegeerte, zij het dan vooral met betrekking tot de relatie tussen mens en natuur, past het ook iets te zeggen over de aard van de humanistische wijsbegeerte. De laatste jaren hebben zich met het humanisme verbonden of verwant voelende filosofen daarover een levendige discussie gevoerd (6). Op deze plaats kies ik daar kort en dogmatisch positie in. Ik versta onder humanistische wijsbegeerte de filosofische, en dat wil zeggen systematische en kritische doordenking van uitgangspunten van de humanistische levens-overtuiging. De term kritisch verwijst naar het meer

dan alleen funderende of legitimerende karakter van deze activiteit: amendering of verwerping van sommige aspecten behoort tot de mogelijkheden. In zoverre gaat humanistische wijsbegeerte verder dan humanistiek, d.i. de theorie van het humanisme als levensovertuiging. Ook bij het begrip filosofie past hier met het oog op genoemde discussie een kanttekening. Filosofie valt voor mij niet samen met verheldering en analyse van begrippen, vooronderstellingen, normen, waarden en argumenten. Filosofie heeft ook een meer constructieve taak. Filosofen ontwerpen ook theorieën, bijvoorbeeld ethische theorieën. Filosofie heeft voorts van oudsher de synoptische functie een beeld, een theorie zo men wil, te ontwerpen van de werkelijkheid in haar geheel en de plaats van de mens erin. Filosofie omvat dus ook metafysica (inclusief ontologie) en de doordenking van zingevingsvragen.

In het onderwijs dat ik vanwege mijn leeropdracht aan deze universiteit verzorg, breng ik onderwerpen uit de humanistische wijsbegeerte vooral ter sprake vanuit de toespitsing, die in de formulering van de leeropdracht is aangebracht: het denken over de relatie tussen mens en natuur. Die relatie is, mede onder de invloed van de actuele en chronische verstoring ervan zoals die in de bekende milieuproblematiek tot uitdrukking komt, inmiddels object geworden van de systematische filosofische bezinning die bekend staat als milieufilosofie. Theoretisch en praktisch is dit de meest actuele, uitdagende en maatschappelijk relevante vorm die het filosofisch nadenken over de relatie tussen mens en natuur heeft aangenomen. Het onderwijs in deze tak van filosofie is uiteraard zeer op zijn plaats aan een Landbouwuniversiteit. Voor een nadere uiteenzetting van hoe ik milieufilosofie opvat moet ik

op deze plaats verwijzen naar een andere recente publikatie (7).

Het onderwerp van deze rede is een beschouwing over de verhouding tussen modern, twintigste eeuws humanisme en ecocentrisme, uitgaande van een kritische bezinning op de gedachte van het einde van de natuur. Ik hoop in het eerste deel van deze rede aannemelijk te maken dat modern humanisme en ecocentrisme verenigbaar zijn met elkaar, sterker nog, dat een welbegrepen humanisme niet zonder een stevige dosis even welbegrepen ecocentrisme kan. De bedoeling van het tweede deel van mijn rede is duidelijk te maken dat voor het overige, humanisme en ecocentrisme elkaar goed kunnen aanvullen bij de ethische beoordeling van technisch handelen, dat in principe vergaande transformatie, zo niet herontwerpen van de natuur beoogt. Ik denk hierbij vooral aan verandering van de natuur van niet-menselijke organismen en van mensen door middel van genetische manipulatie. Aldus wordt duidelijk dat een humanisme zónder arrogantie, "a gentle and decent philosophy and a trustworthy guide to non-destructive human behavior", zoals Ehrenfeld het uitdrukt (8), mogelijk is. Bedoeld wordt hier vooral een humanisme dat de mens in morele en praktische zin niet ziet als doel of spil van de natuurlijke werkelijkheid, een humanisme zonder religieuze pretenties of aspiraties. Bij wijze van inleiding tot het onderwerp zal ik eerst nader ingaan op de betekenis van de termen ecocentrisme, antropocentrisme en humanisme, alvorens de stelling van het einde van de natuur te analyseren.

Ecocentrisme, Antropocentrisme en Humanisme

Ecocentrisch is die milieufilosofische beschouwingwijze van de relatie tussen mens en natuur die de 'ecosfeer' centraal stelt, of, als we bij de etymologie te rade gaan, de 'aarde' als ons (te)huis (oikos). De mens maakt inherent deel uit van dit huis, en speelt er in sommige opzichten misschien zelfs een centrale rol in. Als we de vraag stellen naar de waarde van de niet-menselijke natuur, impliceert ecocentrisme in elk geval dat (sommige) natuurlijke entiteiten intrinsieke waarde toekomt, als doel op zichzelf dienen te worden behandeld. Over deze implicatie gaat het vooral in deze rede. Ecocentrisme impliceert niet noodzakelijk dat de mens in waarde of betekenis ondergeschikt zou zijn aan, of van minder belang zou zijn dan de (buitenmenselijke) natuur, al zijn er sommigen, waartoe ik overigens niet behoor, die dat verdedigen (9). Ecocentrisme is niet gericht tegen de mens op zich, is niet misantropisch, maar is gericht tegen antropocentrisme (10). Antropocentrisme is de opvatting dat de mens centraal staat, met name de gedachte dat de mens de bron is van alle waarde in de werkelijkheid, niet alleen in de zin dat de mens het enige wezen is dat bewust waardeert, maar ook in de zin dat alle waarden inhoudelijk terugverwijzen naar de mens, waarden voor hem zijn omdat zijn voorkeuren of behoeften of interessen, hoe alledaags of verheven ook, door de waardedragers worden gediend. De implicatie van dit antropocentrisme is dat alleen de mens intrinsieke waarde heeft. Elke toekenning van intrinsieke waarde buiten de sfeer van de mens is dus een stap voorbij het antropocentrisme. Wordt het antropocentrisme verlaten, dan komt men nog niet noodzakelijk bij ecocentrisme uit. Dat dit niet

hoeft blijkt uit het bestaan van bijvoorbeeld een ethiek gericht op bescherming van dieren of van rechten van dieren. Antropocentrisme komt men in meer of minder verlichte varianten tegen. De meer verlichte erkennen onder andere ook esthetische en spirituele behoeften van mensen en huldigen een lange termijn perspectief waarin moreel gewicht wordt gegeven aan de behoeften van toekomstige generaties. Zo'n visie is bijvoorbeeld te vinden in het Brundtland rapport en het Nationaal Milieubeleidsplan (11). Het verlichte antropocentrisme is uiteraard een waardevolle visie als het streven naar een milieu- en natuurvriendelijker levenswijze gelegitimeerd en vormgegeven moet worden. Maar vanuit een filosofisch-ethisch gezichtspunt verdient het ecocentrisme de voorkeur omdat het een in morele zin onpartijdiger en rijker visie op de werkelijkheid belichaamt. Het is daarom van grote morele en praktische betekenis dat in het Natuurbeleidsplan (1990) zo onomwonden de intrinsieke waarde van planten, dieren en ecosystemen wordt erkend (12).

Ten slotte het moderne humanisme van deze tijd. Ik hoop duidelijk te maken dat het niet noodzakelijk antropocentrisch is, zelfs niet verlicht. Klassieke vertegenwoordigers of voorlopers van het humanisme uit vroeger tijden, zoals Cicero, waren dat meestal wel (13). Het is hier niet de plaats in te gaan op historische verschijningsvormen van het humanisme met het oog op het thema de relatie tussen mens en natuur. Het is waar, als Hans Achterhuis zegt: "wil het huidige begrip humanisme nog iets te maken hebben met deze eervolle vermelding uit onze geschiedenis, dan zullen we die geschiedenis, ook als die vanuit hedendaags standpunt negatieve aspecten

vertoont, onder ogen moeten zien en verwerken. "Het lijkt me niet juist als hij daarop laat volgen: "[A]lleen dan is het immers mogelijk om in de toekomst iets als een humanistische natuurfilosofie te ontwikkelen die, in kritische discussie met de eigen traditie, het milieuvraagstuk op een fundamenteeler niveau dan nu gebeurt, kan aanvatten" (14). Onder afzien van die kritische discussie met de eigen traditie, waarvan ik het belang overigens niet ontken, probeer ik in deze rede juist een allereerste begin te maken met de ontwikkeling van "zoiets als een humanistische natuurfilosofie". Of deze eerste stap geslaagd of in elk geval uitnodigend mag heten, staat aan anderen ter beoordeling.

Het moderne humanisme is gewoonlijk een niet-godsdienstige, maar niet noodzakelijk anti-religieuze, visie op de plaats van de mens in de werkelijkheid. De kern van dat humanisme wordt goed weergegeven door Elders:

Humanisme is een woord dat een levensbeschouwing aanduidt met als constante de geest van autonomie, en als centrale waarden het autonome denken en handelen. Uit de geest van autonomie volgt dan op logische wijze het beginsel van tolerantie in religieuze en politieke kwesties; een creatieve levensinstelling en betrokkenheid bij de publieke zaak. Juist door grote waarde te hechten aan de geest van autonomie is het humanisme in staat op persoonlijk vlak diepgaande verschillen te aanvaarden. Humanisten kunnen overtuigd atheïst zijn, maar ook religieus humanist; liberaal of socialist; conservatief of progressief. Een humanist treedt paradoxen en conflicten tegemoet met iets van het besef dat Erasmus manifesteert in de *Lof der Zotheid* (15).

Na al deze onvermijdelijke terminologische en plaatsbepalende opmerkingen kom ik aan het eerste van de twee hoofdbestanddelen van mijn betoog.

Natuur, Humanisme en Zingeving

Tot de grondslagen van de humanistische levensovertuiging behoort volgens J. van Praag de fundamentele idee van de natuurlijkheid van de mens (16). Degenen die zich in deze humanistische grondslag kunnen herkennen hebben reden zich met meer dan gewone interesse te buigen over de stelling van het einde van de natuur. Wat houdt deze stelling namelijk in?

In zijn boek "The End of Nature" (1990) verkondigt Bill McKibben ons een tweeledig einde van de natuur. Het eerste einde van de natuur is in belangrijke mate per ongeluk tot stand gekomen: door het bekende antropogene broeikas effect en andere grootschalige milieuproblemen hebben wij in feite de samenstelling van de atmosfeer zodanig veranderd dat elke plek op onze planeet het stempel draagt van de mens, er namelijk direct of indirect door is aangeraakt of beïnvloed. Aldus, zo stelt McKibben, hebben we de hele natuur op onze planeet gedomesticeerd, we hebben er een menselijke schepping van gemaakt, een broeikas, "where once there bloomed a sweet and beautiful garden" (17). Mochten we door deze milieuproblemen in moeilijkheden dreigen te komen, dan hebben we, getalenteerde soort als we zijn, nog een redmiddel achter de hand, althans de belofte van één: de biotechnologie en in het bijzonder de genetische manipulatie. Deze techniek houdt de belofte in dat we ten slotte in staat zullen zijn nieuwe levensvormen te creëren, een nieuwe 'natuur'. Door

deze techniek, die goed past bij de broeikas die we van onze planeet hebben gemaakt, zullen we voor altijd in de "deity business" zijn. "We will never again be a created being; instead we will be creators" (18). Met de komst van de genetische manipulatie wordt volgens McKibben het tweede einde van de natuur bezegeld. Over de reden voor dit tweede einde van de natuur zal ik het nodige te zeggen hebben in het tweede gedeelte van deze rede. Ik zal eerst ingaan op vragen opgeroepen door het einde van de natuur in eerste betekenis.

Het is duidelijk dat met het einde van de natuur niet wordt bedoeld dat bekende natuurverschijnselen als zonneshijn, regen, sneeuw etc. niet meer zouden optreden, evenmin dat natuurwetten niet meer zouden opgaan. Maar wat is er dan eigenlijk zo bedreigend aan dat alle natuur op onze planeet enigermate het stempel van de mens draagt, zijn voetafdruk als het ware? McKibben bedoelt dat op onze planeet een bepaalde idee van de natuur niet meer van toepassing is, de opvatting van de natuur als een duurzaam buiten en onafhankelijk van de mens bestaand complex geordend geheel, waarin de mens zijn oorsprong heeft en waarvan hij deel uitmaakt. De idee van een onafhankelijke natuur is achterhaald. Wij hebben de natuur van haar onafhankelijkheid beroofd en dat is funest voor haar betekenis, want volgens McKibben is die onafhankelijkheid haar betekenis. Voortaan geldt: "without us there is nothing but us" (19). Ik zal deze gedachte eerst wat meer uitwerken dan bij McKibben zelf gebeurt. Daarna zal ik er kritiek op leveren. Wat kan de betekenis zijn van de onafhankelijkheid van de natuur voor ons, een betekenis die op onze planeet verloren dreigt te gaan of al is gegaan? Die betekenis heeft naar mijn mening te maken met

zinggeving van het menselijk bestaan. Volgens de filosofen Burms en De Dijn zijn er drie onderling onherleidbare hoofdmotieven van menselijk gedrag, door hen genoemd de cognitieve, de manipulatieve en de zingevende interesse. Mensen zijn ten diepste niet alleen geïnteresseerd in kennis, of in beheersen en manipuleren van de werkelijkheid. Zij verlangen ook dat hun leven "zin of betekenis heeft, dat het op één of andere manier opgenomen is in een ruimer geheel en daarom ook van belang is". Volgens Burms en De Dijn zijn het vooral betekenisgehelen van "godsdienstige, morele of esthetische aard", waarin de zingevende interesse gerealiseerd wordt: "mythe, legende, ritus, taboe, poëzie ..." (20). We zouden er, zeker als we zinggeving niet alleen maar zien in relatie tot het individuele menselijke bestaan, als een persoonlijke behoefte, ook aan toe kunnen voegen de metafysica, die traditioneel zeker niet alleen beoogde de cognitieve interesse te bevredigen, maar ook de zingevende: men poogde op een meer rationele en systematische wijze te komen tot een zodanig beeld van de werkelijkheid en de plaats van de mens erin dat een antwoord op de vraag naar de zin van het menselijk bestaan als zodanig en in zijn geheel daarin besloten lag.

Als we nu, strevend naar de ontwikkeling van een niet-godsdienstige visie op mens en wereld, de vraag stellen welk 'ruimer geheel' als context voor zinggeving van het menselijk bestaan het meest in aanmerking komt, dan ligt het antwoord: de natuur, zoals bedoeld door McKibben, voor de hand (21). De ervaring en opvatting van de natuur moet bepaalde elementen bevatten wil de zo opgevatte en ervaren natuur kunnen functioneren als zo'n context van zinggeving waarin het menselijk bestaan is "opgenomen

en daarom van belang is". Het gaat mij hier om noodzakelijke voorwaarden waaraan een natuuropvatting in onze tijd moet voldoen opdat zij als context van zingeving voor het menselijk bestaan kan optreden. Algemene zingevingsvragen kunnen uiteraard niet in abstracto, in een sociaal-cultureel vacuum als het ware, worden beantwoord. Dat betekent dus onvermijdelijk dat de zingevingsvraag hier wordt gesteld tegen de achtergrond van het besef, gewekt of verdiept door het bijna onoplosbare karakter van de milieuproblematiek, dat een bepaalde manier om met natuur en milieu om te gaan op onze planeet geen toekomst heeft. De stelling, misschien is mythe een beter woord in dit verband, van het einde van de natuur is vooral daarvan de symbolische weergave. Als we aangedreven door onze geëmancipeerde begeerten (22) en onverzadigbare preferenties de natuur overwegend zien en behandelen als een verzameling materiaal en hulpbronnen die gemanipuleerd moeten worden om zo efficiënt mogelijk onze behoeften te bevredigen, dan houden we geen natuur over en zullen we verder vooral onszelf tegenkomen. Om het paradoxaal uit te drukken, deze houding tegenover de natuur verliest door haar eigen succes haar levensvatbaarheid. Het kan hier uiteraard niet de bedoeling zijn, in onze wereldwijze post-moderne tijd, ex cathedra de zin van het menselijk bestaan te verkondigen, temeer niet omdat een bepaalde natuurervaring voorondersteld is. Aan te tonen valt hier dus ook al niets. Maar een bepaalde "hogere domheid" (Van Nierop) zij mij hier toch gegund, een omlijsting voor een post-moderne mythe bijvoorbeeld! Die lijst kan ingevuld worden met verschillende accenten: men kan de nadruk leggen op bewaren en behoeden, of op samenwerken (partner

zijn) of ook op deelhebben en genieten, evenzovele aanduidingen van andere houdingen tegenover de natuur (23). Deze elementen contrasteren in mindere of meerdere mate met de klassieke en moderne mythe van de mens die, geplaatst in en tegenover een weerbarstige zo niet vijandige natuur, haar zijn vormen probeert op te leggen ten einde in zijn levensonderhoud te voorzien en de beschaving op te bouwen, en daarin de zin van zijn bestaan ziet. Dit onophoudelijk omvormen kan ook intense tegenzin oproepen: dan resteert nog de mogelijkheid van negatieve zingeving waarvoor de mythe van Sisyphus model staat (24).

De lijst bestaat minimaal uit drie elementen. De natuur als context van zingeving dient zelf gegeven te zijn, een uiteraard onafhankelijk geheel waar de mens deel van is. Verder moet dat geheel zodanig zijn dat mensen zich erin kunnen herkennen, althans in sommige onderdelen, en er zich mee kunnen identificeren. Vervolgens moet dat zelfstandige geheel ook onafhankelijk waardevol zijn. Waardevol, onafhankelijk van bevrediging van specifieke interessen waaronder de zingevende, zodat identificatie gezien wordt als passend antwoord op onze, uiteraard beperkte, ervaring van dat geheel. De aspecten identificatie en zelfstandig waardevol zijn, verdienen nog enige toelichting.

Met identificatie bedoel ik hier niet zozeer een spontaan verlopend psychisch proces als wel een handeling of activiteit waarvoor je redenen hebt of kunt aanvoeren. In het algemeen hebben die redenen te maken met het subject en object van identificatie. Ten eerste zal identificatie de moeite waard zijn voor degenen die haar voltrekken. Dit aspect wordt benadrukt, soms overmatig, in de filosofie van de

"deep ecology" beweging. Een heel belangrijk thema in deze filosofie, en vooral in het denken van de intellectuele grondlegger ervan, de Noorse filosoof Arne Naess, is de natuur als het geheel waarvan we ons deel weten en waarmee we ons verbonden voelen. Volgens hem behoort het besef te behoren tot het grotere geheel van de natuur, "ecospheric belonging", een fundamenteel aspect te zijn van onze identiteit als menselijk individu. Het verwerven van dit besef kan ons leiden voorbij ons beperkte ego, geabsorbeerd in de bezigheden en zorgen van het hier en nu, naar een ruimer en rijker, zij het nog steeds individueel zelf. Alleen dit proces van zelf-realisatie (door Naess ook Zelf-realisatie genoemd als hij de aandacht wil vestigen op de ruimere eenheid tot stand gebracht door het proces van zelf-realisatie (25) kan de basis zijn voor de door Hans Jonas bepleite (26) levensvatbare solidariteit met de belangen van (delen van) de natuur, een solidariteit die verder gaat dan natuurbescherming als vorm van stervensbegeleiding. In de tweede plaats, en dat is het belangrijkste, moet ook het object van identificatie het van zich uit waard zijn je mee te identificeren. Hier is dat object ten minste de natuur op onze planeet, de hele ecosfeer als context van menselijk bestaan. De goede reden voor identificatie houdt in dit verband dan ook in dat het object een onafhankelijke, niet verder afleidbare waarde heeft die de identificatie passend doet zijn. Dit zou men de intrinsieke waarde van de natuur kunnen noemen. Wezenlijk is dat het object, de natuur, als van zich uit zo waardevol ervaren wordt dat de identificatie als passend wordt gevoeld. Het belang van ervaren houdt in dat deze identificatie, leidend tot een 'ruimer' of 'rijker' zelf, niet naar believen kan worden voltrokken.

De intrinsieke waarde van de natuur of van (sommige) natuurlijke entiteiten is of was een centraal onderwerp van discussie in de milieufilosofie en de milieuethiek. Aan deze discussie wil ik hier niet bijdragen, evenmin zal ik hier proberen aan te tonen dat de natuur intrinsieke waarde heeft. Alleen twee korte kanttekeningen wil ik maken bij de manier waarop ik dat begrip gebruik.

- a. Ik beschouw intrinsieke waarde niet als een soort eigenschap die objecten buiten ons geheel onafhankelijk van enig waarderend bewustzijn zouden hebben (een realistische these). Integendeel, en toegepast op ons onderwerp: de natuur doet zich, zoals zij zelf is, aan mensen zoals zij zijn, met hun soort van sensibiliteit en waardebeseft, voor als op zichzelf waardevol, waardevol op een niet verder afleidbare manier, dat wil zeggen, als waardevol onafhankelijk van haar vermogen onze behoeften en verlangens te bevredigen. Intrinsieke waarde, aldus opgevat, wordt wel antropogene intrinsieke waarde genoemd, in tegenstelling tot de door mij afgewezen vorm die wel autonoom wordt genoemd (27). De consequentie van mijn opvatting is dat, als we zingeving van menselijk bestaan aan de natuur willen ontlenuen of in de natuur willen ontwaren, dat altijd gebeurt in relatie tot een natuur met een "menselijk gezicht" (Harlow), een natuur die zich aan ons voordoet binnen de parameters van onze talige, cognitieve en waarderende vermogens! Maar al draagt de natuur dan voor ons een menselijk gezicht, dat wil nog niet zeggen dat de processen, systemen en organismen waarin zij zich realiseert in afhankelijkheid van mensen ontstaan en bestaan!

De praktische betekenis van deze notie van intrinsieke waarde van de natuur is de omkering van de bewijslast. Is voorafgaand aan de aanvaarding ervan, manipuleren van en ingrijpen in de natuur vanzelfsprekend, en moeten degenen met bezwaren deze eerst aannemelijk maken voordat het ingrijpen wordt gestaakt of op een andere manier plaatsvindt, nu, na aanvaarding van deze notie moeten voorstanders van ingrijpen eerst aannemelijk maken dat er moreel geen bezwaar tegen ingrijpen bestaat voordat zij ingrijpen. Met name de koppeling van intrinsieke waarde aan het proces van identificatie en zelfrealisatie doet deze praktische betekenis voor de hand liggen (28).

- b. Wat precies aan of in de natuur intrinsieke waarde heeft, en waarom, is met dit alles nog niet beantwoord. Tot nu toe is er steeds heel globaal over de natuur gesproken. Ons vertrekpunt in McKibben's stelling doet vermoeden dat in elk geval ook de natuur boven het niveau van individuele organismen voor toekenning van intrinsieke waarde in aanmerking komt. Dit zou echter op onafhankelijke gronden moeten worden verdedigd en bovendien laat het nog veel open: denken we ook aan de zogenaamde levenloze natuur; en als de levende natuur bedoeld wordt, moeten we dan aan de natuur denken op het niveau van soorten, van levensgemeenschappen, van ecosystemen of zelfs van Gaia? Of gaan de gedachten uit naar de natuur als creatief proces, dat intrinsiek waardevol is ongeacht haar producten? Evenzovele vragen die nog beantwoord zouden moeten worden in een te ontwikkelen "humanistische natuurfilosofie". Verderop zal ik een aanduiding geven, en niet meer dan dat, van

de richting waarin ik een antwoord zou zoeken. Welke conclusie kan getrokken worden uit het betoog tot dusver? Ik ga er vanuit dat filosofisch nadenken over de grondslagen van humanisme als niet-godsdienstige visie op mens en wereld ook de poging inhoudt op een actuele en coherente manier bij te dragen aan de verheldering en beantwoording van algemene zingevingsvragen. De conclusie moet dan zijn dat er, met het oog op die zingevingsvragen, goede redenen zijn het bestaan aan te nemen van een onafhankelijke en zelfstandig waardevolle natuur, zelfs al is dat een natuur met een 'menselijk gezicht'. In die zin impliceert een welbegrepen humanisme, dat wil zeggen een humanisme dat filosofisch doordacht een antwoord probeert te geven op een van de grote problemen van onze samenleving, datgene wat op het eerste gezicht haar tegenpool lijkt, nl. ecocentrisme, mits dat opgevat wordt zoals boven uiteengezet.

Een *kritische* opmerking over McKibben's stelling mag hier niet achterwege blijven. Hij hanteert een nogal massieve notie van onafhankelijkheid van de natuur, waarin de nadruk sterk gelegd wordt op een oorsprong en geschiedenis onafhankelijk van de mens. Dat is begrijpelijk. Alleen een gegeven natuur laat zingeving, identificatie en respect toe. Toch heeft de overaccentuering van oorsprong en geschiedenis onafhankelijk van de mens iets paradoxaals. Zo vindt McKibben dat het nog steeds de moeite waard is, zelfs nu volgens hem het einde van de natuur daar is, zich nog in te zetten voor bescherming, behoud en herstel van de natuur! Kennelijk heeft ook natuur die niet of niet geheel aan zijn opvatting van natuur voldoet nog steeds waarde, zelfs intrinsieke waarde, zij het minder dan de ongerepte natuur. Dat lijkt mij

aanvaardbaar en is bovendien verenigbaar met een bredere opvatting van natuur en van de waarde van de natuur die ik zo meteen kort uiteen zal zetten. Maar McKibben's stelling van het einde van de natuur is ook te beschouwen als een reductio ad absurdum van zijn natuuropvatting. Immers, alles wat wij gewoonlijk als natuur beschouwen bestaat nog steeds en zal na het verdwijnen van de menselijke soort op onze planeet voortbestaan, als we even afzien van kosmische of door de mens veroorzaakte rampen waardoor alle leven op aarde vernietigd wordt!

Het lijkt erop dat de onafhankelijkheid van de natuur nog ten minste één aspect heeft dat bijdraagt aan het in zichzelf waardevolle karakter van de natuur. Pieter Schroevers geeft een definitie van natuur die dit aspect expliciet maakt. Volgens hem is natuur (29) "wat zichzelf ordent en handhaaft, al of niet in aansluiting op menselijk handelen, maar niet volgens menselijke doelstellingen". Bij natuur denken we niet alleen aan zelfordening die zijn oorsprong heeft onafhankelijk van de mens en vervolgens een continue geschiedenis evenzeer onafhankelijk van de mens. Van natuur is ook nog sprake in geval van zelfordening onafhankelijk van menselijke doelstellingen. Met andere woorden, het hebben van een oorsprong en continue geschiedenis onafhankelijk van de mens is geen noodzakelijke, maar wel een voldoende voorwaarde om te kunnen spreken van natuur. Een belangrijk aspect van een visie zoals die van Schroevers is dat de mens niet buiten de natuur wordt geplaatst, maar deel van de natuur is. Dat betekent nog niet dat alles wat mensen individueel of collectief doen of zijn even natuurlijk is. Dit wordt duidelijk gemaakt door Goodin.

"Als wat we aan de natuur waarden is dat het

ons toelaat onze eigen levens in een ruimere context te zien, dan behoeven we niet te eisen dat de natuur *letterlijk* ongerept is, onaangeraakt door mensenhanden. We hoeven slechts te eisen dat zij alleen *licht* - of zo men wil, *liefshebbend* - door hen beroerd is.

Sommige culturen, inclusief vroegere fasen in onze eigen culturen, zijn erin geslaagd in harmonie met de natuur te leven in plaats van te proberen haar te overheersen en ... aan hun wil te onderwerpen.

Die culturen gaven nog altijd op uiteenlopende wijze vorm aan de natuur door hun wisselwerking ermee. Maar zij deden dat vanuit een houding van respect, en op een manier die de natuur toeliet enige werkelijke onafhankelijkheid van de mens te behouden. En dat laat op zijn beurt toe dat de natuur haar rol die wij zo waarderen voor ons kan behouden" (30).

Voor ik inga op de praktische consequenties van deze minder eenzijdige natuuropvatting wil ik eerst nog kort iets zeggen over de waarde-implicaties die er naar mijn mening aan verbonden zijn. Een natuuropvatting als die van Schroevers geeft mij reden twee aspecten te onderscheiden aan de natuur. De natuur vat ik daarbij op als creatief proces van zelfordening dat zich tot in de mens voorzet zonder dat wij kunnen weten tot welke nieuwe vormen het nog kan leiden. Het zijn aspecten die bijdragen aan de intrinsieke waardevolheid van natuurlijke objecten en processen. Dat is in elk geval mijn intuïtie, geboren vanuit een houding van "respect, verwondering en bescheidenheid" (31). De aspecten zijn natuurlijkheid (de eigenschap een eigen, onafhankelijke geschiedenis en oorsprong te hebben) en zelfstandigheid (het vermogen een onafhankelijk bestaan te hebben of te

leiden). Op de verschillende niveaus van zelfordening van de natuur neemt het aspect zelfstandigheid steeds complexere en meer geïntegreerde vormen aan, totdat het in de mens verschijnt als vermogen van rationele of zelfs morele autonomie. In het morele beraad over al of niet ingrijpen in de natuur en hoe, zijn natuurlijkheid en zelfstandigheid om te beginnen altijd keuze-relevante factoren. In een vrij traditioneel ethisch perspectief zal op organismisch niveau het aspect zelfstandigheid een steeds belangrijker rol spelen als keuze-beperkende factor, als we in de al even traditionele reeks planten - dieren zonder bewustzijn - dieren die kunnen voelen - subjecten van leven (onder andere mensen) naar rechts opschuiven (32). Maar op het niveau van bijvoorbeeld soorten en ecosystemen, gekenmerkt als zij worden door een specifieke vorm van zelfstandigheid, is de ethische betekenis van zelfstandigheid minder duidelijk. In principe kunnen beide aspecten in een gegeven entiteit in meerdere of mindere mate aanwezig zijn vergeleken met een andere entiteit of met een eerdere of latere fase in de geschiedenis van die entiteit. Analytisch schijnen beide aspecten ook onafhankelijk van elkaar te kunnen variëren. Tot slot van dit eerste deel van mijn betoog wil ik nog de aandacht vestigen op meer praktische consequenties van de geschetste bredere natuuropvatting.

Een opvatting van de natuur zoals die van Schroevers laat toe dat we ook in Nederland veel natuur hebben die het beschermen en behouden waard is, ook al is die natuur in zeer belangrijke mate ontstaan als gevolg van agrarische activiteiten. Deze opvatting laat ook toe dat de strijd voor het behoud van de natuur meer is dan wat in het licht van de onstuitbare opmars van de beschaving beschouwd moet worden als een

achterhoedegevecht, dat op den duur verloren wordt. Dat meer houdt ook in natuurontwikkeling, in eenvoudig Nederlands omschreven als het "ontwikkelen van omstandigheden die het duurzaam voortbestaan van de voor onze regio kenmerkende plante- en diersoorten mogelijk maken", een ontwikkeling die leidt tot een "ecosysteem zoals het was of is zonder de veranderingen als gevolg van menselijk grondgebruik" (Vera, 33).

Natuurontwikkeling impliceert gewoonlijk en om te beginnen een mate van ingrijpen in bestaande landschappen en natuurgebieden die verder gaat dan meer traditionele vormen van natuurbescherming en -beheer. Daarmee komen we een eind in de richting van de reden die McKibben aanvoert voor het tweede einde van de natuur: de genetische manipulatie. Daarover gaat het tweede en laatste hoofdbestanddeel van deze rede.

Genetische Manipulatie

We hebben het nu niet meer over de natuur in het algemeen, maar alleen over de levende natuur. En de levende natuur wordt bovendien, in overeenstemming met een al oude filosofische traditie die op z'n minst tot Francis Bacon teruggaat (34), als maakbaar voorgesteld en wel op mechanische wijze. Soms worden al organismen met gewenste eigenschappen samengesteld, in andere gevallen worden processen tijdens het ontstaan van organismen zodanig gemanipuleerd dat de betrokken organismen met de gewenste eigenschappen zullen zijn uitgerust. Genetische manipulatie is in alle gevallen direct en gericht ingrijpen in het genoom teneinde een ontwikkeling (in of van organismen) in de richting van

gewenste eigenschappen op gang te brengen. Men zou in de verleiding kunnen komen van een soort van natuurontwikkeling te spreken. Men kan zich in theorie zelfs voorstellen dat uitgestorven soorten weer genetisch gerecreëerd worden en worden ondergebracht in door natuurontwikkeling geschapen 'echte, natuurlijke ecosystemen. Hoe men ook over deze speculatieve mogelijkheid denkt, het lijkt niet juist genetische manipulatie als vorm van natuurontwikkeling te zien. In zijn huidige vorm beoogt genetische manipulatie immers vooral organismen steeds beter te laten functioneren volgens menselijke doelstellingen. Dat is zelfs meestal het geval als men landbouwhuisdieren ziekteresistent wil maken. In de geest van de boven gegeven uitleg van de definitie van Schroevers houdt dit in dat ten minste de 'component' natuur in de betrokken organismen wordt teruggedrongen of, in het geval van gedomesticeerde organismen, verder wordt teruggedrongen dan hij al was. Is daar eigenlijk iets op tegen?

Om te beginnen vormt het terugdringen van de component 'natuur' gelet op haar dimensies natuurlijkheid en zelfstandigheid altijd een morele reden tegen genetische manipulatie. De vraag hierbij is hoe *centraal* via genetische manipulatie het functioneren van een organisme bepaald moet zijn, dus in welke mate de natuur van organismen, voorzover genetisch vastgelegd, veranderd moet zijn, opdat er van een moreel probleem sprake zij. Deze vraag laat ik hier open. Uiteraard ga ik er wel vanuit dat de overwegingen in de vorige paragraaf over natuurlijkheid en zelfstandigheid van de natuur als waarde-gevende keuze-relevante kenmerken juist zijn. De genetische manipulatie moet dus gerechtvaardigd

worden. Aangevoeld moet worden dat de morele redenen vóór zwaarder moeten wegen dan de redenen tegen. Dit is een herformulering van het inmiddels bekende "nee, tenzij ..." beginsel dat in de discussie over genetische manipulatie gangbaar is geworden: om te beginnen is er een morele reden tegen, die echter kan wijken voor zwaarder wegende morele redenen om wél tot genetische manipulatie over te gaan. Het is goed denkbaar dat de voorstanders in sommige gevallen de bewijslast dragen kunnen. Met andere woorden, de eerstgenoemde morele reden tegen is op zichzelf niet moreel doorslaggevend. Aan het betoog in de vorige paragraaf kan men alleen de stelregel ontleenen dat genetische manipulatie verenigbaar moet zijn met het voortbestaan van de natuur als drager van intrinsieke waarde: men dient zo weinig mogelijk schade toe te brengen aan natuurlijkheid en zelfstandigheid. Inbreuken moeten moreel gerechtvaardigd worden (en bovendien - procedureel is dat zuiverder - van te voren). Dat klinkt redelijk maar is rijkelijk vaag. De vaagheden kan en wil ik hier niet alle wegnemen. Ik wil slechts wat vragen formuleren die worden opgeroepen door het feit dat we hier niet te maken hebben met de natuur in het algemeen, maar met organismen en soorten, vragen die in elk geval moeten worden beantwoord voor een ethisch bevredigende beoordeling van genetische manipulatie. Daarbij ga ik ervan uit dat dieren, voor zover ze kunnen lijden, morele consideratie verdienen. Het is controversieel, maar op grond van het betoog over de intrinsieke waarde van de natuur verdedigbaar, dat alle organismen morele consideratie verdienen voorzover ze een eigen goed of welzijn hebben. Het eigen goed van organismen bestaat in het realiseren van hun

vermogens en het bevredigen van hun behoeften op een regelmatige, evenwichtige en bij de soort passende manier.

a. Vragen met betrekking tot individuele organismen (35).

- Lijden ze, àls ze dat al kunnen, ten gevolge van de ingreep? Lijden houdt meer in dan pijn voelen, ook andere vormen van psychisch ongerief vallen eronder.
- Is hun overigens schade toegebracht, aan hun fysische integriteit of anderszins (bijvoorbeeld aan processen van groei en ontwikkeling).
- Is de zelfstandigheid van hun functioneren aangetast als gevolg van de ingreep?

b. Vragen met betrekking tot de soort (36).

- Is de overdracht van genetisch materiaal tussen organismen van verschillende soorten (moreel) aanvaardbaar?
- Wat is de morele relevantie van het individuele organisme en van de soort in de verschillende 'rijken' van organismen?

c. Vragen over de aard van de techniek zelf en met name over het type kennis waarop deze berust. De tendens bestaat om deze kennis in elk geval reductionistisch te gebruiken: het organisme niet alleen te zien als slechts drager van genetische informatie, maar ook bij de ingreep alleen dáárop te letten. Hierdoor dreigt men de gevolgen uit het oog te verliezen voor het hele organisme in zijn groei, ontwikkeling en functioneren, en dus voor de context waarin de genetische code functioneert. Dit is niet slechts van belang als feitelijke aanleiding voor de onder a. en b. gestelde vragen, maar ook nog om een andere reden. De milieu-problemen, zoals het broeikas-effect, waarnaar

hiervoor werd verwezen zijn in feite mede te wijten aan het bestaan in onze samenleving van een vaak ongeremde en kortzichtige neiging tot manipuleren van de natuur. Het is dus alleen al om die reden zaak, zeer behoedzaam en terughoudend om te gaan met nieuwe terreinen waarop die neiging zich gaat richten. Zo'n terrein is de genetische manipulatie (37). Maar er is meer.

De natuur die ons als het ware uitnodigt, haar als intrinsiek waardevol te zien, de natuur die in de context van zingeving verschijnt, is niet de natuur beschouwd onder het opzicht van maakbaarheid en manipuleerbaarheid (de natuur, ruwweg, van de primaire kwaliteiten, of van de structurele en functionele analoga die de moderne wetenschappen daarvoor in de plaats stellen). Ik denk dat het in beide gevallen om een natuur met een "menselijk gezicht" gaat. Maar de natuur die het mogelijk maakt de zingevingssinteresse te bevredigen, de natuur die het mogelijk maakt je met haar te identificeren, zelfs uitnodigt tot die identificatie, is een rijkere en meer variabele natuur, eerder de natuur van de "goede verstaander" (Kockelkoren, (38). Het is van levensbelang bij het beoordelen van genetische manipulatie en de gevolgen ervan niet ook nog scientistisch te opereren, dat wil zeggen het natuurwetenschappelijke beeld van de werkelijkheid te houden voor het enige met realiteitswaarde. Dat zou een reductionisme zijn met nog veel verdergaande gevolgen dan het in de vorige alinea genoemde. Wij zijn ook verantwoordelijk voor de soorten kennis en ervaring die wij toelaten, stimuleren of juist afremmen.

Aangenomen dat de gestelde vragen ethisch bevredigend te beantwoorden zijn en dat genetische manipulatie dus in sommige gevallen moreel toelaatbaar zal zijn, is in principe weer sprake van keuzeproblemen. Genetische manipulatie heeft als strekking het ontwerp van organismen te veranderen, de specifieke vorm van hun eigen goed of welzijn. Net als bij natuurontwikkeling dringt zich ook hier de vraag op: welke waarden (van wie), of, breder, welke conceptie(s) van het goede leven, helpen mede bepalen welke organismen wij in onze samenleving toelaten en doen ontstaan. En hoe beslissen wij daarover? Dat moet niet via de markt gebeuren. De beslissingen moeten collectieve zijn, want de goederen in kwestie - soortspecifiek erfelijk materiaal of "genetische hulpbronnen" - zijn publieke goederen (39). In onze samenleving moeten het bovendien beslissingen zijn die democratisch tot stand zijn gekomen, idealiter na een publieke discussie over de relevante waarden. Aangezien onze samenleving pluraal is op het vlak van levensbeschouwing, religie en ideologie, zal een consensus in deze discussie niet licht te bereiken zijn. Wat zou de inbreng van het ecocentrisch aangevulde humanisme in de discussie kunnen zijn? Voordat ik een korte aanduiding geef van de richting waarin naar mijn mening het antwoord moet worden gezocht, zal ik op de overwegingen over genetische manipulatie van niet-menselijke organismen eerst nog enkele korte en schetsmatige opmerkingen over genetische manipulatie van mensen laten volgen.

Zoals bekend wordt bij mensen onderscheid gemaakt tussen therapeutische en niet-therapeutische vormen van genetische manipulatie en worden de therapeutische weer onderverdeeld in toepassing op

somatische cellen en toepassing op geslachtscellen. De niet-therapeutische vorm wordt alleen op geslachtscellen toegepast, ten einde tot veredeling van eigenschappen te komen of zelfs verdergaande eugenetische projecten na te jagen (40). Een simpeler onderscheid dat ook wel wordt gemaakt, is dat tussen negatieve en positieve vormen van genetische manipulatie. De negatieve zijn bedoeld om ziekten te bestrijden of gebreken weg te nemen, de positieve dienen ter verbetering van de genetische uitrusting van de soort (41).

Over de wenselijkheid van negatieve genetische manipulatie bestaat waarschijnlijk in brede kring consensus. De vraag is nu hoever we in preventief opzicht willen gaan, in het bijzonder is de vraag of we ook genterapie op geslachtscellen willen toelaten. Daarnaast is de vraag of, en zo ja, in hoeverre we ons willen inlaten met positieve genetische manipulatie van mensen. Geeft het tot nu toe geschetste, ecocentrisch bijgekleurde humanisme enig uitsluitsel over deze vragen?

Voor dit humanisme staat in de discussie over deze vragen, die de gewenste genetische structuur van de mens betreffen, de waarde van autonomie centraal, op twee manieren: de autonomie van de betrokkenen (de nu levenden in onze samenleving die de beslissing moeten nemen) impliceert de eis dat fundamentele veranderingen, bijvoorbeeld van het genoom van de soort, algemeen aanvaardbaar zijn; bovendien zouden de toelaatbare veranderingen niet mogen leiden tot minder autonome menselijke wezens dan we nu kennen.

Wat betreft genterapie op geslachtscellen, zoals gezegd een vorm van therapeutische genetische manipulatie, is aannemelijk dat de keuze-relevante

factor "natuurlijkheid" moreel minder gewicht in de schaal legt dan de voorkóming van lijden van betrokken individuen alsmede hun (door ons, voorzover het onze samenleving betreft, redelijkerwijs te anticiperen) instemming met de ingreep, dat wil zeggen minder moreel gewicht dan keuze-beperkende factoren met betrekking tot autonomie. Is dit ook zo bij de positieve, de niet-therapeutische vorm? Nee, want als we nu het autonomie argument aanvoeren, is het niet redelijk op instemming te anticiperen, op consensus tussen nu levende mensen onderling over de richting en de mate van de verandering, laat staan tussen nu levende mensen en toekomstige generaties. De eis van consensus lijkt redelijk als (wellicht onomkeerbare) veranderingen van de soort ter discussie staan, maar gegeven de waarden en concepties van het goede leven, die bij beslissingen over die veranderingen een rol zullen moeten spelen, is die consensus redelijkerwijs niet te verwachten, althans niet in onze pluralistische samenleving. En de markt lijkt me, zoals al aangeduid, niet het juiste forum te zijn waaraan we de beslissingen moeten overlaten.

Het misschien wel belangrijkste praktische argument tégen dat in de discussies een rol zal en moet spelen, betreft de zeer grote risico's die vooralsnog verbonden zijn aan positieve genetische manipulatie. De kans op beschadiging of vermindering van de autonomie van toekomstigen is, zeker als de positieve manipulatie centrale persoonskenmerken betreft, vermoedelijk heel groot. Daar komt bij dat zelfs hier voor de ecocentrisch hervormde humanist de keuze-relevante factor "natuurlijkheid" nog meespeelt, nog niet moreel gewichtloos is geworden, zodat, alles bijeengenomen de morele barrière tegen positieve genetische

manipulatie formidabel is geworden. Hebben we veel reden tevreden te zijn met deze conclusie, als we afzien van onze gemoedsrust en van emotionele bezwaren? Eigenlijk niet. Glover verwoordt zijn onvrede aldus. "Het menselijk ras behouden zoals het is zal al diegenen als een aanvaardbare keuze voorkomen die, tevreden met de wereld, naar het TV nieuws kunnen kijken. Het zal aantrekkelijk zijn voor hen die met hun kinderen over de geschiedenis van de twintigste eeuw kunnen praten zonder de wens te koesteren dat zij iets zouden kunnen weglaten" (42). Hoe actueel toch in onze tijden van 'ethnische zuivering'! Gegeven de grote risico's van zelf genetisch gaan knutselen, verdient het in hoge mate de voorkeur genetisch niet in te grijpen. We moeten maar hopen op een nieuwe fase in het proces van creatieve zelfordening dat de natuur tot nu toe bleek te zijn!

Wat kan nu de wederzijdse betekenis van humanisme en ecocentrisme zijn, als de ethische beoordeling van genetische manipulatie ter discussie staat? Voor de ethische beoordeling van problemen betreffende het veranderen, ontwikkelen of herontwerpen van natuur (inclusief onze eigen natuur) (43) is aan de ene kant humanisme aangewezen op ecocentrisme in zoverre dat de morele "baseline" verschaft van respect voor *gegeven* natuur, zowel naar haar natuurlijkheid als naar haar zelfstandigheid genomen. Daarmee stellen we onszelf een ethische grens, zij het geen absolute, aan ingrijpen in en transformeren van de natuur. Aan de andere kant is het humanisme voor het ecocentrisme de voor de hand liggende partner om richting te wijzen in discussies over de vraag welk ingrijpen in de natuur moreel nog aanvaardbaar is.

Met name de voor de moderne humanistische levensovertuiging fundamentele waarde van autonomie is dan doorslaggevend. Uitstralend naar de niet-menselijke natuur zou deze kunnen leiden tot de (prima facie geldende) imperatief: als ingegrepen wordt in de natuur, handhaaf dan autonomie en, in het algemeen zelfstandigheid, op de niveaus en naar de typen die zij in de gegeven natuur hebben of die kenmerkend zijn voor de gegeven natuur.

Ik wil hier bij wijze van afsluiting en gedeeltelijke samenvatting er nogmaals op wijzen dat humanisme niet antropocentrisch hoeft te zijn. Sterker nog, dat er goede redenen zijn waarom het dat beter niet is. Het humanisme vraagt bijzondere aandacht voor de mens en zijn kwetsbare autonomie en creativiteit. Voorts vraagt het ons een passend respect te manifesteren voor deze bijzondere, wellicht unieke, combinatie van waarden, zowel in handelen jegens elkaar als in de sociale en politieke structuren waarin wij ons samenleven vorm geven. Er is geen reden bijzondere aandacht te verabsoluteren - humanisme hoeft niet een soort pseudo-religie te zijn -, bijzondere aandacht hoeft ook niet te leiden tot blindheid voor andere waarden, inclusief intrinsieke waarden, voor autonomie en creativiteit die we elders in de werkelijkheid kunnen onderkennen. Onze menselijke waardigheid wordt niet kleiner doordat wij elders ook waarde en waardigheid onderscheiden. Om twee redenen. Ten eerste is erkenning van waarde geen nulsom-spel: dat geldt alleen in een Hobbesiaans universum. Eén van de belangrijkste oorzaken van de milieucrisis is overigens dat onze samenleving geschoeid is op een leest die in feite verregaand in dat universum lijkt te passen (44)! Ten tweede is het altijd

nog op basis van ónze sensibiteit en ónze receptiviteit voor waarden, dat wij (intrinsieke) waarde onderkennen. We kunnen over onze eigen schaduw, gelukkig of helaas, nog steeds niet heen springen!

Mijnheer de Rector, mijne heren leden van het College van Bestuur,

Ik beschouw het als een uitdaging filosofisch onderwijs en in het bijzonder milieufilosofisch onderwijs te kunnen geven aan de Landbouw-universiteit en aldus te kunnen bijdragen aan de vorming en verspreiding van een filosofisch verdiept inzicht in de milieuproblematiek en in de welhaast chronisch verstoorde relatie tussen mens en natuur, waarvan deze problematiek de pregnante uitdrukking is.

Dames en heren curatoren en bestuurders van de Stichting Socrates,

Voor het vertrouwen dat u in mij hebt gesteld ben ik u dankbaar. Ik stel mij voor, mijn taak zodanig uit te voeren dat ik, in onderwijs en onderzoek, kritisch maar constructief kan bijdragen aan de ontwikkeling van een humanisme zonder arrogantie, een humanisme dat in elk geval geen deel is van de fundamentele problemen waarvoor onze samenleving zich gesteld ziet, maar in staat is daarop een creatief antwoord te geven.

Prof.dr. Hans Achterhuis, beste Hans,

Jij ging mij voor in de bezetting van deze bijzondere

leerstoel en hebt door je inspirerende onderwijs hier grote belangstelling gekweekt voor filosofisch inzicht in de relatie tussen mens en natuur. Ik hoop in staat te zijn aan die belangstelling tegemoet te komen door mijn variaties op onze gemeenschappelijke thema's aan te bieden.

Dames en heren docenten en medewerkers van de vakgroep Toegepaste Filosofie,

Gewoonlijk ben ik aanwezig op momenten waarop de meesten uwer elders bezig zijn. De spaarzame contacten die er zijn, zijn wat mij betreft in elk geval uitnodigend genoeg om naar uitgebreider en intensiever uitwisseling uit te zien. Wees ervan overtuigd dat ik grote belangstelling heb voor de wijze waarop u de toegepaste filosofie vorm geeft en in geschriften en bijeenkomsten uitdraagt. Door mijn eigen onderwijservaring met bovenbouwstudenten filosofie, met studenten medische ethiek en studenten milieuwetenschappen voel ik mij verwant met het perspectief van de toegepaste filosofie. Evenzeer heeft mij ervaring in onderwijs en onderzoek geleerd dat de toegepaste filosofie niet op een simpele manier toepassing is van theoretische inzichten van anderen. Integendeel, de toegepaste filosofie zelf roept voortdurend fundamentele filosofische problemen op, en kan alleen vruchtbaar beoefend worden als zij deze in de beschouwing betreft.

Geachte studenten,

De contacten die ik tot nu toe met u had in het onderwijs waren voor mij zeer verfrissend. Uw onbevangenheid nodigt mij ook uit het filosofisch

onderwijs dat ik u aanbiedt extra kritisch te beoordelen, want al te vaak blijkt dat filosofisch jargon een keizer zonder kleren verhult. Ik hoop in staat te zijn in deze geest met u de wijsgerige gedachtenwisseling over de relatie tussen mens en natuur voort te zetten waaraan ik inmiddels ruim een jaar geleden ben begonnen en die ik als inspirerend ervaar.

Geachte aanwezigen,

Ik dank u allen voor uw aandacht.

Noten

* Voor kritiek op een eerste versie van deze rede ben ik dank verschuldigd aan Peter Rypkema, Karin Strijbosch, Henk Verhoog en Wim Zweers.

1. F.W. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882, § 125.
2. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 396 vv.
3. F. Fukuyama, "The End of History", in: *The National Interest*, Summer 1989, p. 3-18; id., *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992.
4. Bill McKibben, *The End of Nature*, Penguin, Harmondsworth, 1990.
5. M. van Nierop, *De hogere domheid van de libertijn*, oratie Rijksuniversiteit Leiden 1991, p. 10 v.; H. Kunneman, *Humanisme, post-modernisme en het deskundologisch regime*, oratie Universiteit voor Humanistiek 1989, p. 9-14.
6. Zie onder andere het themanummer over "humanisme en filosofie" van *Rekenschap*, 37 (1990), nr. 4; P. Cliteur, *Humanistische Filosofie*, Kok Agora Kampen 1990; P. Cliteur & W. van Dooren (red.), *Geschiedenis van het humanisme*, Boom Meppel/Amsterdam 1991.
7. W. Achterberg, "Environmental Philosophy", in: *Rekenschap* 39 (1992), nr. 2 p. 89-96.
8. D. Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (1978), Oxford Univ. Press, Oxford etc. 1981, p. 5.
9. zie bijvoorbeeld J. Baird Callicot, "Animal Liberation. A Triangular Affair", in: *Environmental Ethics* 2 (1980) 311-328. Deze

auteur heeft naderhand zijn opvattingen in deze aanzienlijk genuanceerd, zie zijn *In Defence of the Land Ethic*, SUNY Press, Albany, vooral ch. 3 en 5.

10. Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambala, Boston & London 1990, p. 19. Een heldere uiteenzetting van ecocentrisme geeft Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*, SUNY Press, Albany 1992, ch. 3. Niet alles van wat zij tot het ecocentrisme rekent is voor mij acceptabel. Mijn eigen positie is overwegend die van wat Fox noemt "autopoietic ethics" (o. c. p. 175-178) en Eckersley "autopoietic intrinsic value theory" (o. c. p. 60 v.), zij het aangevuld met het aspect identificatie. Let wel, aangevuld en niet vervangen. Dit laatste gebeurt (vaak) in de zogenaamde "transpersonal ecology" van Fox!
11. World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford Univ. Press, Oxford etc. 1987; Ministerie van Volkshuisvesting, Ruimtelijke Ordening en Milieubeheer, *Nationaal Milieubeleidsplan*, 2e Kamer, 1988-'89, 21137, nrs. 1-2.
12. Ministerie van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij, *Natuurbeleidsplan*, 2e Kamer, 1989-'90, 21149, nrs. 2-3, p. 36 en 48. Een soortgelijke passage als die op p. 36 van het Natuurbeleidsplan komt voor op p. 42 van het Nationaal Milieubeleidsplan, maar het heeft er veel van weg dat deze daar 'verdwaald' is.
13. Zie bijvoorbeeld H.J. Achterhuis, *Van moeder aarde tot ruimteschip: humanisme en milieucrisis*, oratie Landbouwuniversiteit Wageningen 1990, p. 18-21.

14. id. p. 18
15. F. Elders, "Het naamloze is de moeder van alle namen", in: *Rekenschap* 37 (1990), nr. 4, p. 220.
16. Naar zijn mening houdt dit onder andere in dat "de mensen begrepen worden als deel van een natuurlijke ervaarbare wereld, waaraan zij met elkaar zijn ontsproten en waarvan zij deel uitmaken. Zij zijn een schakel in een wordingsproces, dat zich voortzet in hun bestaan. Daarin ligt ook de mogelijkheid tot individuele en collectieve groei besloten, die in het humanistische spreken zo'n grote rol speelt. Het houdt ook in, dat mensen, als alle andere levende wezens, natuurlijke organismen zijn, onderworpen aan de krachten van de natuur; dit wordt op zichzelf positief gewaardeerd. De natuur is de mensen tegelijk vertrouwd en vreemd, levenwekkend en beangstigend. Zij schijnt onderworpen aan het menselijk streven, maar tegelijk zijn mensen van haar afhankelijk en kunnen zij haar niet ongestraft misbruiken. Herhaaldelijk breekt dan ook het inzicht door, dat mensen ook hoeders zijn van de natuur, waarin en waarmee zij leven. Ook het menselijk bewustzijn is uit de natuurlijke ontwikkeling voortgekomen..." Aldus J.P. van Praag, *Grondslagen van het Humanisme*, Boom Meppel/Amsterdam 1978, p. 88 v. Voor en goed begrip van wat volgt moeten we hieraan toevoegen de eveneens door Van Praag voor het moderne humanisme als wezenlijk beschouwde gedachte dat de ervaarbare wereld *volledig* is (dat wil zeggen vanuit zichzelf moet worden begrepen of verklaard, zover als dat lukt, en niet vanuit transcendente gegevens of entiteiten) en *toevallig* (dat wil zeggen: "zij is

- er zonder aanwijsbare oorzaak, en zij functioneert zonder aanwijsbaar doel" (id. p. 106)
17. McKibben p. 84; zie ook p. 78.
 18. id. p. 153.
 19. id. p. 54.
 20. A. Burms & H. de Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen*, Univ. Pers Leuven, Van Gorcum Assen 1986, p. 3 resp. 2.
 21. Zo ook R. E. Goodin, *Green Political Theory*, Polity Press, Cambridge, 1992, p. 37-40.
 22. G.M. van Asperen, "Redelijkheid en ethiek", in: H. Parret (red.), *In alle redelijkheid*, Boom Meppel/Amsterdam 1989, p. 146.
 23. W. Zweers, "Radicalisme of historisch besef?", in: W. Zweers (red.), *Op zoek naar een ecologische cultuur*, Ambo Baarn, 1991, p. 63-90; id., *Houdingen ten opzichte van de Natuur*, manuscript september 1992 (52 pagina's).
 24. De aanduidingen van Van Praag, p. 101, gaan vooral in de richting van deze klassieke mythe of haar negatieve versie in de mythe van Sisyphus.
 25. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, p. 173.
 26. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), Suhrkamp Frankfurt a/M 1984 p. 245-248.
 27. W. Achterberg, *Partners in de Natuur*, Jan van Arkel Utrecht 1986, hoofdstuk 1; id., "De intrinsieke waarde van de natuur", in: *Filosofie en Praktijk* 10 (1989) p. 67-85. E. M. Harlow, "The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism", in: *Environmental Ethics*, 14 (1992) p. 27-42.
 28. A. Dobson, *Green Political Thought*, Unwin Hyman, London 1990, p. 61, in navolging van Fox.

29. P. Schroevers (red.), *Landschapstaal*, Pudo, Wageningen 1982, p. 95 (ook 12 en 18).
 30. Goodin, o.c. p. 53-54.
 31. Achterhuis, p. 30.
 32. Kleinig, *Valuing Life*, Princeton univ. Press, Princeton 1991, p. 23 v. en 166 v.
 33. F.W.M. Vera: "Ecologische Overwegingen", in: *Natuur, wat doen wij ermee?* Cahiers Bio-wetenschappen en maatschappij, 15 (1992) nr. 3, p. 21. Zie ook F. Baerselman en F.W.M. Vera, *Natuurontwikkeling*, een verkennende studie. Achtergrondstudies Natuurbeleidsplan nr. 6, Ministerie van Landbouw en Visserij (+ SDU), Den Haag 1989, p. 7 en 22.
- Men kan, misschien met enige overdrijving, zeggen dat de toekomst van de natuur en het natuurbehoud in Nederland gelegen is in het ontwerpen van moreel en anderszins aanvaardbare vormen van natuurontwikkeling.
- Natuurontwikkeling speelt een niet onbelangrijke rol in recente beleidsplannen van de overheid, zoals het Natuurbeleidsplan. Ongeacht het antwoord op de vraag of en in hoeverre natuurontwikkeling in Nederland mogelijk zou zijn - daarover wordt getwist (a) - het motief is duidelijk: we willen ook in Nederland weer 'oernatuur' terug. Dat is op zichzelf de moeite waard, maar is ook te begrijpen in morele termen als een soort compensatie voor wat in Nederland aan natuur verloren is gegaan ten gevolge van menselijke activiteiten. Hierbij moet bedacht worden dat natuurontwikkeling, zoals gedefinieerd, verder gaat dan natuurherstel als hierbij de analogie met restauratie van een beschadigd kunstwerk bepalend is (b). Aan de

andere kant, kan alleen dan worden volgehouden dat natuurontwikkeling niet tot 'echte' natuur leidt, maar eerder tot een kopie of zelfs een vervalsing van de natuur, als de zojuist verworpen eenzijdige natuuropvatting van McKibben tot norm wordt verheven. Overigens zijn ook van natuurontwikkeling weer uiteenlopende vormen denkbaar waarin bijvoorbeeld de mate van scheiding of juist verweving met agrarische activiteiten sterk verschilt (c).

We zullen dus zelf moeten kiezen, in het licht van onze waarden, met welke natuur we in Nederland zullen en willen leven. De houding van respect voor de (intrinsieke waarde van de) natuur bepaalt hier niet volledig hoe de keuze moet uitvallen. Deze houding is met verschillende keuzen verenigbaar, voorzover maar niet de bestaande natuur als louter middel middel tot, als doorgangshuis naar een 'betere' of waardevoller natuur wordt behandeld. Uit de natuuropvatting die uitgaande van de definitie van Schroevers is ontwikkeld, valt alleen af te leiden dat in geval van keuze de voorkeur dient uit te gaan naar een natuur die in hogere mate gekenmerkt is door natuurlijkheid en in hogere mate zelfstandig kan functioneren dan naar een natuur die dat in mindere mate is of kan. Dat zal vaak een keuze zijn voor een rijkere en gevarieerder natuur die kenmerkend is voor de biogeografische omstandigheden ter plaatse.

- a. Zie bijvoorbeeld de discussie in de NRC van 17-4-1990, de mening van Baerselman en Vera tegenover die van V. Westhoff.
- b. A.S. Gunn, "The Restoration of Species and

- Natural Environments", in: *Environmental Ethics* 13 (1991) p. 291-310.
- c. Zie bijvoorbeeld W.B. Harms en R. de Visser, "Natuurontwikkeling, geen eenduidige zaak", in: *Natuur, wat doen wij ermee?*, p. 29-35.
34. Francis Bacon (1561-1626), *Het Nieuwe Atlantis*, vertaling van A.S.C.A. Muijen, Ambo Baarn 1988, p. 78-79.
35. Zie onder andere M. Linskens, W. Achterberg en H. Verhoog, *Het Maakbare Dier*. Ethiek en transgene dieren. NOTA (+SDU) Den Haag 1990; Allan Holland, "The Biotic Community; A Philosophical Critique of Genetic Engineering", in: R. Wheale & R. McNally, *The Bio-Revolution*, Pluto Press, 1990, p. 166-174; H. Verhoog, "Genetische Manipulatie van Dieren", in: *Filosofie en Praktijk*, 12 (1991) p. 87-106.
36. Zie in verband hiermee D. Suzuki & P. Knudtson, *Genethics. The ethics of engineering life*, Unwin London etc. 1990 ch. 11.
37. Treffende voorbeelden van wat er moreel en anderszins mis kan gaan in dit verband zijn te vinden in de volgende romans: Mary Shelley, *Frankenstein* (1818) en H.G. Wells, *The Island of Dr. Moreau* (1896).
38. P. Kockelkoren, *De natuur van de goede verstaander*, proefschrift Universiteit Twente, WMW-publicaties nr. 11 1992.
39. T.M. Swanson & E.B. Barbier, *Economics for the Wilds*, Earthscan London 1992, vooral ch. 3 en 4.
40. H.J.J. Leenen, "Genetische experimenten en de toepassing van de resultaten, in: *Ned. Tijdschr. voor Geneeskunde*, 131 (1987) nr. 9 p. 349-343.

Zie over morele problemen rond genetische manipulatie bij mensen behalve het in de volgende noot genoemde boek van Glover, p. 23-56, ook nog D. Heyd, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Univ. of California Press, Berkeley etc. 1992, p. 168-177.

41. J. Glover, *What Sort of People Should There Be?*, Penguin, Harmondsworth 1984, p. 30-33.
42. id. p. 56
43. Problemen met natuurontwikkeling vallen hier ook onder.
44. H.J. Achterhuis, *Het Rijk van de Schaarste*, Ambo Baarn 1988.