

Martin Drenthen¹

Het zwijgen van de natuur

Uit: *Filosofie & Praktijk*, vol. 17, nr. 4 (1996), p. 187-199

Milieufilosofisch Nederland wordt momenteel verdeeld door een controverse naar aanleiding van recente publicaties van de Wageningse filosofen Keulartz en Korthals. In dit artikel wil ik - aan de hand van een analyse van het gebruik van het natuurbegrip bij Wim Zweers - laten zien dat Keulartz op een tot nu toe onderbelicht probleem wijst: het probleem van de veelheid van natuurbeelden. Tegelijkertijd wil ik echter aantonen dat Keulartz' eigen, 'post-naturalistische' positie op een tegenspraak berust. Tenslotte geef ik aan hoe deze controverses zijn terug te voeren op een onvermijdelijke spanning in onze morele omgang met de natuur, en zoek ik naar een manier waarop deze spanning binnen de milieu-ethiek vruchtbaar kan worden gemaakt.

Jozef Keulartz beweert op verschillende plaatsen (Keulartz 1995a, 1995b en Keulartz/Bremmen 1996) dat de toonaangevende Nederlandse milieufilosofen zich in hun denken bezondigen aan de 'naturalistic falacy'. Zij zouden in hun milieu-ethiek uit 'zijn' 'behoren' afleiden, d.w.z. ze zouden abusievelijk menen uit een feitelijke beschrijving van 'natuur' af te kunnen leiden op welke manier mensen zich zouden moeten gedragen. Volgens Keulartz zou uit dit naturalisme bovendien de ondemocratische gezindheid van veel milieufilosofen blijken, omdat ze daarin zouden miskennen dat er meerdere interpretaties van 'natuur' mogelijk zijn.

Keulartz' kritiek op anderen heeft nogal wat verontwaardiging opgeroepen, omdat hij van zijn opponenten een karikatuur maakt. Zo nemen bijvoorbeeld de beide 'peetvaders' van de Nederlandse milieufilosofie - Wim Zweers en Wouter Achterberg - expliciet afstand van een ethiek die de natuur als norm neemt omdat daarin "het vrijheidselement ontbreekt" (Achterberg 1994, Zweers 1995) en zet Hans Achterhuis (1995) zich nadrukkelijk af tegen een naïeve natuurmythe omdat die de vervlechting van natuur en cultuur miskent.

Toch meen ik dat Keulartz' kritiek niet louter op misverstanden berust. De houding van veel milieufilosofen ten opzichte van de natuur is wat het naturalisme betreft dubbelzinnig. Ik wil dat laten zien aan de hand van het voorbeeld van Wim Zweers². Zweers neemt de natuur als 'zingevingskader' waarin feitelijke en normativiteit niet zinvol gescheiden kunnen worden. Zijn 'participant' beschouwt de natuur als "een geheel waarvan hij deel uitmaakt, niet slechts biologisch maar vooral ook zodanig dat er een ervaring van verbondenheid is waaraan hij een betekenis ontleent die tenminste mede-bepalend is voor zijn zelfbeeld" (Zweers 1991b, p.64). De natuur heeft bij Zweers van meet af aan een normatieve betekenis, en deze wordt gefundeerd in een naturalistische metafysica. Een dergelijk fundament is tegenwoordig echter verre van evident. De 'post-naturalistische' positie van Keulartz is mijns inziens echter zelf ook problematisch. Vooronderstelling achter Keulartz' *naturalistic falacy*-argument is de aanname dat feit en waarde onderscheiden domeinen zijn. De drogreden bestaat er immers in dat deze domeinen door elkaar worden gehaald. Met deze voorstelling van zaken onderschrijft Keulartz het natuurbeeld van de moderne natuurwetenschap, waarin de natuur uit louter feitelijke bestaat, en elke normatieve betekenis slechts door subjectieve menselijke interpretaties ontstaat. Daardoor doet zich iets paradoxaals voor. Keulartz pretendeert weliswaar de pluraliteit aan natuurbeelden te erkennen

¹ Martin Drenthen is AIO bij het Centrum voor Ethiek van de Katholieke Universiteit Nijmegen (CEKUN).

² Maar een soortgelijke dubbelzinnigheid speelt bij Wouter Achterberg en anderen die op basis van een axiologische studie naar de waarde van de natuur een sociale ethiek willen ontwerpen (Achterberg 1986). Enerzijds wordt het gebruik van de "natuur als norm" afgewezen, anderzijds wordt er bijvoorbeeld zonder meer vanuit gegaan dat het "eigen goed" dat elk organisme (als "teleologisch centrum") nastreeft, ook relevant is voor het goede leven van de mens. In Achterbergs ideaal van 'ecologisch partnerschap' zit dus wel degelijk een normatief natuurbegrip verscholen. Een verdere analyse daarvan laat ik hier achterwege.

en zelf elk normatief gebruik van het natuurbegrip af te zweren, maar *feitelijk* kiest hij juist partij in het conflict tussen verschillende natuurbeelden. Dat maakt zijn eigen positie hachelijk.

De botsing tussen Zweers en Keulartz is in feite een botsing van verschillende interpretaties van natuur. Keulartz' democratie-argument verwees al op een directere manier naar het gegeven dat er vele interpretaties van natuur mogelijk zijn. We zien dus dat de twee kritiekpunten van Keulartz tot elkaar herleid kunnen worden. De vraag is "wie er in naam van de natuur met gezag het woord mag voeren" (Keulartz 1995c). Er bestaan kennelijk verschillende interpretaties van de natuur met elk hun eigen normatieve implicaties en het is niet op voorhand duidelijk welk natuurbeeld het meest adequaat is. We stoten hier op het bekende probleem van het pluralisme in de ethiek. Daarover gaat deze bijdrage.

De 'romantische hermeneutiek' van Zweers

Ik meen dat Keulartz inderdaad gelijk heeft met zijn stelling dat Zweers en veel anderen zich onvoldoende rekenschap geven van het feit dat er vele alternatieve interpretaties van natuur mogelijk zijn. Zweers erkent weliswaar dat er vele natuurbeelden zijn (en onderscheidt ze in zijn typologie van grondhoudingen), maar meent doorgaans dat het toch minstens in principe mogelijk is om onderscheid te maken tussen 'ware' en 'minder ware' interpretaties. Zweers haalt het criterium daarvoor niet uit de ecologische wetenschap (zoals Keulartz beweert) maar uit de "ecologische" *ervaring*, d.w.z. uit de (morele) ervaring van verbondenheid met de natuur, die "mede-bepalend is voor ons zelfbeeld". Dat lijkt verstandig, aangezien morele betekenissen zich primair voordoen binnen concrete morele ervaringen (zoals een plichtervaring, ervaring van onrecht, onbehagen, verhevenheid etc.). Het is heilzaam terug te keren naar die ervaringen wanneer we worden geconfronteerd met verschillende morele mogelijkheden, aangezien een beoordeling op voorhand vanuit een ethische theorie de uitleg van die morele ervaringen zou kunnen vertekenen.

Problematisch is de wijze waarop Zweers de ervaring van de natuur hanteert. Wanneer je eenmaal vanuit de houding van partner of participant naar de natuur hebt gekeken, aldus Zweers, zul je inzien dat de natuur 'werkelijk' intrinsieke waarde bezit. Zweers gebruikt het sleutelbegrip 'intrinsieke waarde' op twee manieren, een negatieve en een positieve. Met de negatieve betekenis geeft hij aan dat de waarde van de natuur niet is uitgeput met haar instrumentele waarde voor de mens - intrinsieke waarde is *iets anders dan* instrumentele waarde. Daarnaast krijgt het begrip soms ook een positievere 'metafysische' betekenis. Zweers zegt niet alleen dat de waarde van de natuur wordt erkend of ervaren in plaats van toegekend, maar ook dat ze 'objectief', d.w.z. buiten de verstaander om, bestaat. Daardoor ontstaat er in Zweers' boek een vreemde spanning. Enerzijds toont Zweers zich ontvankelijk voor fenomenologische problematiseringen van de natuurervaring en erkent hij dat de natuur altijd optreedt binnen een menselijke context, binnen een steeds-al-geïnterpreteerde wereld. Maar anderzijds heeft deze erkenning weinig gevolgen voor de uitwerking van zijn positie en krijgt de grondintuïtie dat de natuur méér is dan louter het correlaat van het menselijk kennen en waarderen een eigenaardig 'metafysische' uitwerking. Zweers lijkt daarbij volstrekt voorbij te gaan aan de inzichten van Heidegger waarop hij zich elders beroept. In zijn poging een respectvolle omgang met de natuur een stevige fundering te geven 'objectiveren' Zweers de intrinsieke waarde van de natuur. Het probleem van deze objectivering is echter dat ze precies de subject-objecttegenstelling impliceert die Zweers elders zegt te willen verlaten. Bovendien blijft het volstrekt onduidelijk wat 'waarde' nog betekent buiten een morele ervaring om. Arnold Burms (1991, p.141) heeft erop gewezen dat zo'n vooronderstelling van zaken zelfs extreem antropocentrisch is, omdat ze pretendeert het eindige menselijke perspectief te kunnen overstijgen!

Zweers beroept zich bij zijn 'objectivering' van de intrinsieke waarde van de natuur op een

'wezenlijke ervaring': wanneer je eenmaal als participant hebt gekeken zie je in dat de natuur *werkelijk* intrinsieke waarde bezit. Een dergelijk beroep op een oorspronkelijke ervaring deelt Zweers met de traditie van de zogenaamde 'romantische hermeneutiek'. Deze meent dat de betekenis van een tekst is verstaan, wanneer de bedoeling van de auteur is achterhaald. Naar analogie kan men ook zeggen dat de "goede verstaander" de "eigen expressiviteit van de natuur" aan het woord laat (vgl. Kockelkoren 1992). Romantische hermeneuten pretenderen niet, zoals de Wageningse politiek filosoof Michiel Korthals meent (Korthals 1994), een 'rechtstreekse telefoonlijn naar de natuur' te bezitten (immers: ze stellen dat de oorspronkelijke bedoeling van de auteur niet zonder meer beschikbaar is maar moet worden *ontdekt*) maar vooronderstellen wel dat er een oorspronkelijke, *juiste* interpretatie van de natuur bestaat die adequater is dan andere interpretaties.

Probleem van de romantische hermeneutiek van de natuur ligt hierin, dat ze geen recht doet aan het feit dat hetgeen als wezenlijk ervaren wordt steeds verschilt door de geschiedenis heen en binnen verschillende culturen. Er bestaat geen bovenhistorische betekenis die 'an sich' buiten het morele verstaan om zou bestaan - daarvan zijn we minstens sinds Nietzsche doordrongen. Het is vaak onduidelijk wat een bepaalde morele ervaring ons eigenlijk te zeggen heeft - we weten slechts dat zich hier iets met een zekere betekenispretentie meldt³. De precieze betekenis van datgene wat ons aanspreekt is vaak echter niet duidelijk, ze ligt niet zomaar klaar om nog slechts ontdekt te worden. Betekenis moet actief worden toegeëigend. Betekenis meldt zich weliswaar in een ervaring, maar treedt pas aan de oppervlakte in de uitleg van dergelijke - om uitleg vragende - ervaringen. Er kan eigenlijk zelfs niet worden gezegd dat betekenis voorafgaat aan die toe-eigenende uitleg, omdat betekenis pas in de toeëigening - d.w.z. in de poging een ervaring thuis te brengen, in de poging duidelijk te krijgen wat zich daar aan betekenis meldde - wordt geproduceerd⁴. Deze dubbelheid is eigen aan de wijze waarop we morele ervaringen proberen 'thuis' te brengen. Het is daarom onzinnig te vragen naar de 'werkelijke' betekenis buiten de concrete culturele verwoordingen om. We leven in een altijd al en steeds weer opnieuw geïnterpreteerde wereld.

Petran Kockelkoren (1992, p.113) meent dat een visie waarin "de dingen eerst [worden] tot wat zij zijn in de relatie met degene die ermee omgaat" geen ruimte laat voor "zelfbetuiging van de natuur" en daarom uiteindelijk "exclusief antropocentrisch" is. Door te erkennen dat de interpretaties steeds *op zoek zijn naar* betekenis en een (voorlopig) antwoord zijn op een ervaring van de natuur *die zelf steeds op afstand blijft*, kan dat echter worden voorkomen. "Alleen wie deze onvermijdbare kentheoretische antropocentriciteit serieus neemt, vermijdt de antropomorfe kortsluiting die in elke hermeneutiek op de loer ligt", zegt Maarten Coolen terecht (1991, p.118)⁵. Onze interpretaties van appellerende ervaringen zijn daarnaast echter grondig contingent, dat wil zeggen: ze dragen de toevallige tekenen van onze tijd en onze cultuur, en die hadden ook anders kunnen zijn. Interpretaties maken het dus weliswaar mogelijk betekenis te verstaan, maar ze zijn altijd ook op een bepaalde manier particulier, gesloten, 'toegevouwen'. In hun bepaaldheid zijn ze ook *eindige* interpretaties, waarbinnen *bepaalde* betekenissen zich kunnen melden, maar waarbinnen tegelijkertijd het optreden van alternatieve betekenissen wordt uitgesloten.

3 Ik prefereer hier de term 'betekenis' boven 'waarde' van de natuur, omdat die laatste term suggereert dat het gaat om een 'eigenschap' van een 'object' gaat. De term 'betekenis' verwijst daarentegen nadrukkelijk naar een verstaansrelatie tussen een zelf en een wereld waarbinnen betekenis eerst optreedt. De term betekenis benadrukt dat datgene waar het ons om gaat niet losgemaakt kan worden van onszelf als verstaanders van die betekenis. Maar duidelijk is ook dat betekenis 'van buiten komt', *zich* aan ons voordoet op een wijze waardoor ze zich aan onze willekeur onttrekt en daarmee iets 'objectiefs' heeft (hoe ongelukkig deze term in dit verband ook is).

4 Vgl. van Tongeren (1994, p.72): "Betekenis is ons vooruit, en wij zijn op betekenis uit. [...] We moeten niet van de tekst terug naar een oorspronkelijke betekenis, maar de tekst leidt ons vooruit naar de zinstichtende interpretatie."

5 De poging het kentheoretische antropocentrisme te vermijden riskeert bovendien een verregaande abstrahering van de morele ervaring, waardoor de ethiek haar grond in het natuurlijke verlangen dreigt te verliezen. (Voor dit laatste punt zie: Van Tongeren 1991).

Deze contingentie is een probleem voor de ethiek, die vanuit haar aard een zekere universele waarheidspretentie heeft. Het gaat in de ethiek immers niet om toevallige meningen (over wat ik bijvoorbeeld 'leuk' of aangenaam vind), maar over betekenissen (bijvoorbeeld over wat goed of waardevol *is*) die *zich* in een bepaalde situatie aan ons te verstaan *geven* - en door middel van vertijdelijke perspectieven aan het woord komen. Omdat het in de ethiek per se om méér moet gaan dan om louter particuliere en contingente interpretaties van de natuur, kunnen we niet zomaar 'kiezen' voor een bepaalde natuurconcepten (zoals Zweers en Achterberg soms lijken te doen⁶), maar zullen we minstens ook moeten open staan voor de contingentie van onze beelden van de natuur.

Het relativisme van Keulartz

Keulartz probeert aan het moralisme van de romantische hermeneutiek te ontsnappen en wil vele perspectieven op de natuur aan het woord laten. Daartoe verlaat hij het domein van de normatieve ethiek en concentreert hij zich op meta-ethiek. Keulartz streeft ernaar een universeel en onpartijdig perspectief te openen dat de normatieve, maar particuliere en door en door contingente levensbeschouwelijke perspectieven op de natuur overstijgt. Keulartz noemt elke pretentie iets over 'de' natuur te zeggen ongewenst want ondemocratisch, autoritair en paternalistisch. Hij wijst op het belang van de deliberatieve orde en pleit voor een dialoog tussen de vele verschillende natuurconcepten. Keulartz stelt zichzelf daarmee *boven* de discussie tussen de verschillende natuurbeelden. Hij meent dat je de discussie vanuit een onpartijdig standpunt kunt overzien en toch een normatief standpunt kunt innemen.

Keulartz geeft een politieke analyse van het milieudebat, en wijst erop dat er niet zoiets bestaat als 'de' natuur. Natuur is altijd het onderwerp van controverses. Zo kan hij wijzen op nog onbenutte mogelijkheden. Maar elke *normatief* engagement met dit uitgangspunt is problematisch!

Keulartz is zich m.i. onvoldoende bewust van het probleem dat door het pluralisme in de ethiek ontstaat. Mijn stelling is dat *elke* normatieve uitspraak over de werkelijkheid kan worden opgevat als een bepaalde (contingente) interpretatie van 'natuur': elke morele uitspraak zegt immers impliciet iets over de morele orde in de werkelijkheid. Om te beslissen tussen adequate en inadequate natuurbeelden, is een criterium nodig dat zelf reeds een bepaald (contingent) natuurbeeld vooronderstelt. Het is daarom in zekere zin niet mogelijk om het morele debat tussen de verschillende contingente natuurbeelden te overstijgen.

Ook de uitspraak "er moeten zoveel mogelijk perspectieven in ogenschouw worden genomen" impliceert zelf maar weer één moreel perspectief waarnaast ook andere mogelijkheden openstaan. De vraag blijft immers *waarom* er vele visies zouden moeten bestaan. De sociaal-constructivistische inbreng is daarom gedoemd op het niveau van meta-ethiek te blijven en kan niet 'neerdalen' naar een normatief spreken. Hoewel Keulartz' kritiek op het moralisme van de milieu-ethiek grotendeels terecht is, is zijn eigen positie onbevredigend omdat deze geen enkele substantiële uitspraak meer toelaat over de vraag hoe we ons dan *wel* tot de natuur moeten verhouden. Wanneer Keulartz wijst op de noodzaak tot dialoog vervalt hij in een leeg formalisme. En wanneer hij toch inhoudelijk wil worden en voor een bepaald natuurconcept

⁶ Het probleem wordt nog versterkt wanneer men het doet voorkomen alsof een dergelijke visie inderdaad op een 'vrije keuze' berust, en men "in vrijheid het ecologische wereldbeeld" al dan niet kan "adopter", zoals Zweers regelmatig beweert. Daarmee wordt de appellerende kracht van de "ecologische" ervaring - die op andere plaatsen is voorondersteld - nou weer net ontkend! Op een heel andere manier is ook Achterbergs axiologie wat dat aangaat problematisch. Achterberg maakt eenvoudig (vanuit een voorondersteld *theoretisch* concept van moraal en zonder verwijzing naar een concrete morele ervaring) een onderscheid tussen een "morele blik" en een "niet-morele blik" - alsof het reeds op voorhand reeds duidelijk zou zijn waarin 'het morele' bestaat. Het risico bestaat dat de ethiek in dit laatste geval nog slechts achteraf te hulp wordt geroepen om feitelijk bestaande morele overtuigingen en vooroordelen te legitimeren.

opteert (i.c. de evolutiebiologie) belandt hij in een tegenspraak⁷.

Daar komt nog bij dat Keulartz in zijn streven de democratie te beschermen, haar feitelijk juist de das omdoet door elke substantiële inbreng in het democratische debat uit kentheoretische overwegingen verdacht te maken. Een - democratisch - zwijgen is het resultaat. Wanneer elk particulier normatief natuurbegrip in de ethiek wordt afgewezen omdat het slechts één van de morele mogelijkheden weerspiegelt, en wanneer het tegelijkertijd onmogelijk wordt geacht nog verschil te maken tussen de verschillende perspectieven op natuur, dan leidt dat tot morele indifferentie. Want elk normatief spreken over de manier waarop we ons tot de natuur moeten verhouden is nu niet langer een uitspraak met een zekere waarheidsclaim, maar slechts de uitdrukking van een individuele mening.

Maar is dit relativisme niet de logische keerzijde van de erkenning van historiciteit en de ermee samenhangende esthetisering in de ethiek? Is het openlaten van een veelheid aan perspectieven niet een symptoom van de "historische ziekte" - om met Nietzsche te spreken? Kunnen we nog wel serieus spreken van een betekenis die zich voordoet wanneer alle ervaringen gehistoriseerd worden?

Op weg naar een hermeneutisch 'naturalisme'

Het hierboven geschetste conflict tussen twee invalshoeken in de hedendaagse Nederlandse milieufilosofie kan worden opgevat als een conflict tussen (een moralistische) normatieve ethiek en (een relativistische) meta-ethiek. Beide invalshoeken hebben duidelijke beperkingen.

Een beschouwing die de vele morele interpretaties van de natuur enkel naast elkaar stelt is - zo hebben we gezien - gedoemd op het meta-ethische niveau te blijven steken. Ze kan zelf geen normatieve positie meer innemen en kan daarmee geen recht doen aan dat appellerende karakter van de morele ervaring. Ze toont de beperkingen van elk normatief spreken, maar stelt er niets voor in de plaats. Vanuit een dergelijke "post-naturalistische" aanhef valt daarom moeilijk een milieu-ethiek te formuleren. Wanneer de betekenis van de natuur *louter* het correlaat van menselijke interpretaties is en geen enkele eigenstandigheid heeft, dan kan de natuur niet dienen als moreel oriëntatiekader. De natuur is dan nog slechts feitelijkheid - object naast andere objecten. Een zorgvuldige omgang met haar kan dan alleen nog worden gemotiveerd door te verwijzen naar 'toevallige' menselijke voorkeuren en belangen en heeft niet langer met de natuur zelf te maken. Dan kunnen we niet aan het antropocentrisme ontsnappen. Een milieu-ethiek die het antropocentrisme wil verlaten moet op de een of andere manier beantwoorden aan Zweers' intuïtie dat de natuur méér is dan louter correlaat van menselijk kennen en waarderen, d.w.z. ze zal op een of andere manier naturalistisch moeten zijn.

Anderzijds is het ook problematisch zich af te sluiten voor de pluriformiteit aan morele opties en in normatieve ethiek simpelweg te opteren voor één interpretatie, zoals Zweers en Achterberg lijken te doen. In onze tijd kan de ethiek zich niet langer zonder meer beroepen op een naturalistische metafysica, omdat die steeds maar één particulier levensbeschouwelijk perspectief op de werkelijkheid weerspiegelt en veruitwendigt, terwijl andere worden buitengesloten⁸.

⁷ We zagen eerder dat Keulartz in zijn *naturalistic falacy*-argument duidelijk opteert voor een bepaalde interpretatie van de natuur, waarin feitelijkheid en normativiteit als elkaar uitsluitende domeinen worden opgevat. Dus al aan het begin van zijn betoog kiest Keulartz partij in het conflict tussen interpretaties, niet pas tijdens zijn koketterie met de evolutiebiologie. Hij is alles behalve de onpartijdige toeschouwer die hij voorgeeft te zijn!

⁸ Veel milieu-ethici hanteren (impliciet of expliciet) de metafysica als een uiterst problematische sluitsteen. Paul Taylor bijvoorbeeld, neemt weliswaar een ervaring als uitgangspunt (de ervaring dat een dier omwille van zichzelf moreel respect verdient), maar gebruikt deze alleen maar *als aanleiding* om een theorie op te stellen (in dit geval een theorie waarin het dier als 'teleologische centrum' wordt opgevat) om vervolgens naar de verschillende normatieve consequenties van deze theorie te kijken. Er wordt een bepaalde morele 'evidentie' - d.w.z. een moreel vooroordeel - uitgewerkt tot een theorie waarvan de normatieve consequenties slechts getoetst worden aan diezelfde - niet nader onderzochte - ervaring. De mogelijkheid dat de theoretische

Confrontatie met alternatieve interpretaties van de natuur kan voor de milieu-ethiek belangrijk zijn wanneer het gaat om de oorspronkelijke inzet van de fenomenologie: 'de zaak zelf' te redden van preoccupaties. De milieu-ethiek moet zich durven laten uitdagen door het 'sociaal-constructivistische' inzicht dat er feitelijk meerdere interpretaties van 'de natuur' circuleren, en door het 'metafysische' inzicht dat de natuur vele interpretaties toelaat. De 'postmoderne' aanzetten die we bij Zweers op veel plaatsen vinden - maar die soms een louter ornamentale functie lijken te hebben - moeten daartoe verder worden uitgewerkt.

Het strikte onderscheid tussen meta-ethiek en normatieve ethiek is overigens niet vanzelfsprekend. In de geschiedenis van de wijsbegeerte zijn auteurs aan te wijzen waarbij beide typen benaderingen niet zinvol van elkaar gescheiden kunnen worden en naadloos in elkaar overgaan. Een (meta-ethische) beschouwing over de grenzen en mogelijkheden van een normatief natuurbegrip in de ethiek zou wellicht dat natuurbegrip kunnen 'informereren' en als een *katharsis* het normatief gebruik van de term 'natuur' zuiveren van oneigenlijke verabsoluteringen.

In het navolgende ga ik op zoek naar een vorm van 'postnaturalistisch naturalisme' die recht doet aan Keulartz' naturalisme-kritiek maar toch probeert de natuur als zingevingskader te behouden. Ik noem die paradoxale vorm: 'hermeneutisch naturalisme'.

Keulartz' voornaamste bezwaar tegen traditioneel-naturalistische vormen van ethiek heeft te maken met het feit dat ze zich baseren op een *wezensbepaling* van 'mens' en 'natuur'. Dat essentialisme staat op gespannen voet met de veelheid aan mogelijkheden die de mens in zich draagt. 'De' natuur blijkt niet te bevatten - er bestaan vele interpretaties die corresponderen met verschillende 'zijnswijzen' van de mens!

Wat Keulartz echter vergeet is dat de feitelijk bestaande morele interpretaties van de natuur - als antwoord op een wereld die om uitleg vraagt - wel degelijk een zekere waarheidspretentie hebben. We refereren in het alledaagse leven voortdurend aan natuurlijkheid, spreken over de betekenis van 'echte natuur', natuurlijke integriteit etc. en veroordelen sommige handelingen als 'onnatuurlijk', omdat ze ons in strijd lijken met de orde der dingen, in strijd met datgene wat wezenlijk belang is in de werkelijkheid. In het politieke debat blijken echter meerdere visies te bestaan op wat wezenlijk is en daarom bevindt onze interpretatie zich voortdurend in een gesprek met andere. In dat gesprek zoeken we erkenning: we vragen de anderen in te stemmen met onze uitleg van wat werkelijk van betekenis is en wanneer die instemming wordt geweigerd is dat een probleem. We vragen immers precies om instemming omdat we weten dat we pretenderen iets te zeggen over de werkelijkheid die aan ons interpreteren voorafgaat: we 'kiezen' immers niet voor een bepaalde betekenis, maar deze doet zich aan ons voor. Bepaalde situaties, personen, ontmoetingen hebben ons iets te zeggen. Omdat de zinervaring een zeker passief moment vooronderstelt laat betekenis zich niet manipuleren (vgl. Burms, De Dijn 1986). Als zodanig kunnen we zeggen dat betekenis ons manipuleren transcendeert. Met transcendentie is hier dus nadrukkelijk geen boven-natuurlijkheid bedoeld, maar wordt aangegeven dat zich hier iets aan manipulatie onttrekt.

Elke interpretatie van de natuur is echter een voorlopige en door en door contingente poging de betekenis te articuleren van datgene wat zich toont in een appellerende ervaring. Ze blijft steeds een *eindige* uitleg van een ervaring van iets dat zich onttrekt. We kunnen beseffen dat de gezochte betekenis uiteindelijk 'transcendent' is aan elke contingente identificatie, en dat elke metafysica die iets zegt over de morele betekenis van de natuur nooit meer kan zijn dan een voorlopige poging om een transcendente ervaring 'thuis te brengen'. Het absoluut stellen van een

vertaling van de aanvankelijke ervaring inadequaat is en daardoor vertekend, kan met deze methode niet worden uitgesloten. Ethiek die zich op deze wijze van de ervaring bedient loopt het risico een spreekbuis te worden van niet nader onderzochte morele vooroordelen die misschien juist mede verantwoordelijk zijn voor het probleem waarvoor ze een oplossing zoekt. Een kritische hermeneutische ethiek wil nadrukkelijk de morele ervaring onderzoeken, en zo de ervaring redden van voortijdige theoretische inkapseling. (Vgl. Taylor 1986.)

eindige interpretatie van de natuur is echter *hybris*. Elke milieu-ethiek die de betekenis van de natuur wil vastmaken aan een of andere wezensbepaling van die natuur functioneert als een machtsgreep, omdat ze de natuur reduceert tot slechts een van haar mogelijkheden. Dat besef noopt tot 'metafysische bescheidenheid'.

Deze metafysische bescheidenheid heeft niet alleen een kentheoretische component. We zouden de mislukking van de poging de betekenis van de natuur te identificeren ook positiever kunnen duiden. Dat we de natuur niet kunnen begrijpen is niet alleen en niet zozeer een tekortkoming van ons kenvermogen, maar kan wellicht zelf worden geduid in termen van de natuur⁹. De metafysische bescheidenheid is de uitdrukking van het besef dat de natuur zich verzet tegen toeëigening - en wordt daarmee tot een gepast antwoord op een morele ervaring van 'de' natuur. Op deze manier kunnen we de metafysische bescheidenheid als epistemologische reserve verbinden met een normatieve stellingname, een inhoudelijk engagement. Zonder dat laatste kan mijns inziens niet van een ethiek gesproken worden¹⁰. De praktische equivalent van metafysische bescheidenheid is 'gepaste schroom' tegenover de natuur.

Anderzijds interpreteren we onszelf en de werkelijkheid om ons heen onvermijdelijk steeds opnieuw. We spreken onvermijdelijk over 'de' natuur, maken voortdurend met een zekere waarheidspretentie claims over de aard en morele betekenis van de werkelijkheid. We kunnen niet anders dan de natuur die om uitleg *vraagt* hermeneutisch trachten 'toe te eigenen'¹¹. We kunnen niet anders dan trachten onze ervaringen van natuur uit te leggen en de betekenis die zich daarin toont in verhalen verstaanbaar te maken, opdat de wereld ons moreel thuis kan worden en - om met Ricoeur te spreken - onze *Umwelt* een *Welt* wordt: "Een tekst begrijpen, wil zeggen, dat we op hetzelfde moment onze eigen situatie verhelderen of, zo men wil, dat we tussen de predikaten van onze situatie alle betekenissen interpoleren die van onze *Umwelt* een *Welt* maken. De uitbreiding van de *Umwelt* tot de dimensies van een *Welt*, maakt het ons mogelijk te spreken over verwijzingen die door de tekst geopend worden, het zou zelfs beter zijn om te zeggen dat deze verwijzingen een wereld *openen*." (Ricoeur 1991, p.152).

Interpretaties die recht willen doen aan 'de' natuur en een tirannieke reductie van 'de' natuur willen tegengaan, krijgen door deze spanning een *paradoxaal* karakter, omdat ze datgene trachten te identificeren waarvan ze tegelijk erkennen dat het zich uiteindelijk aan onze machtsgreep onttrekt. Niet alle interpretaties van 'natuur' doen echter in dezelfde mate recht aan deze paradox. Sommige interpretaties van de natuur weten het paradoxale karakter van de respectvolle omgang met de natuur op een exemplarische wijze uit te drukken¹². En zijn interpretaties die de paradox

9 Hieronder zal ik tentatief de reikwijdte van een dergelijke benadering onderzoeken. In een vervolgonderzoek wil ik deze these verder verkennen, middels een hermeneutisch onderzoek en met behulp van Nietzsches theorie over de relatie tussen natuur en moraal.

10 Terwijl er bij Keulartz niets bestaat buiten de veelheid aan subjectieve interpretaties, ga ik er hier van uit dat de vele interpretaties precies bestaan, omdat deze gericht zijn op 'de' natuur die het bevattingsvermogen overschrijdt. Natuurlijk is een dergelijk natuurbegrip problematisch, gegeven de veelheid aan normatieve natuurbeelden. Maar kan een milieu-ethiek die normatief wil zijn het eigenlijk wel stellen zonder zo'n natuurconcept?

11 Ook hier bestaat een praktische equivalent: we grijpen onvermijdelijk in in het ecosysteem - we doden planten en dieren en maken hun tot voedsel, we bouwen huizen en nemen ruimte in: we leven weliswaar in symbiose met sommige organismen, maar bestrijden tegelijkertijd ziekteverwekkers, etc. Ook in een respectvollere omgang met de natuur is dergelijk 'geweld' niet te vermijden.

12 Hier speelt - anders gezegd - de vraag "wat het stoïsche ideaal van homologie [zou] kunnen betekenen wanneer niet de natuur, maar de geschiedenis het model is" (Van Tongeren 1996, p. 96). Volgens van Tongeren heeft Nietzsche deze vraag willen beantwoorden. Ik heb elders (Drenthen 1995) laten zien dat in Nietzsches antwoord het natuurbegrip nog steeds een - eigenaardige - normatieve rol speelt. Nietzsche bekritiseert *elke* morele interpretatie van de natuur als een tirannieke machtsgreep, maar

doet dat onder verwijzing naar een eigen concept van natuurlijkheid dat normatief functioneert. Hij roept de mens op 'de wereld te ontdoen van haar morele vertekeningen en te leven volgens de natuur'. Nietzsche erkent enerzijds dat we de natuur alleen in interpretaties kennen, en stelt anderzijds dat de natuur de strijd tussen interpretaties *is!* Deze figuur brengt een dynamiek teweeg waarin zelfrelativering en zelfverabsolutering elkaar oproepen. Deze dubbelzinnige natuur die Nietzsches (zelf-)kritiek motiveert is echter zelf niet zomaar een interpretatie naast andere, maar is er een die aan elk interpreteren voorafgaat en is werkzaam doorheen elke interpretatie. Ik meen dat een dergelijk 'gehistoriseerd' en 'historiserend' normatief gebruik van het natuurbegrip

erkennen niet adequater dan interpretaties die in een tegenspraak vervallen? Binnen het hermeneutisch naturalisme kan het natuurbegrip daardoor opnieuw een normatieve betekenis spelen. Zo is de 'negatieve' betekenis van intrinsieke waarde bij Zweers veel oorspronkelijker en minder problematisch is dan de positieve, metafysisch-speculatieve uitwerking, omdat die laatste precies erop uit is de waarde van de natuur te identificeren. Via dit natuurbegrip kunnen we 'natuurlijker' en 'minder natuurlijke' interpretaties van natuur onderscheiden. Meta-ethiek en normatieve ethiek komen hier bij elkaar: door onze spanningsvolle verhouding tot de natuur uit te leggen - en duidelijk te maken dat zich diezelfde spanning in onze morele verhouding tot de wereld herhaalt -, kunnen we onszelf gevoeliger maken voor het problematische karakter van onze omgang met de natuur, en kunnen we wellicht deze spanning adequater voltrekken, d.w.z. meer in overeenstemming met de eigen aard van (onze omgang met) de natuur.

De milieu-ethiek zou dus de paradoxale verhouding tot de natuur moeten uitleggen, die zich toont in de ervaring dat de natuur zich precies *als het vreemde en terugtrekkende* met een zekere betekenispretentie aan ons voordoet. Precies in dergelijke ervaringen toont zich de diepgewortelde ambiguïteit die onze relatie met de natuur kenmerkt. Een dergelijke uitleg hoeft mijns inziens niet te ontaarden in een klaagzang over de verloren eenheid tussen mens en natuur. Ze kan ook aansluiten bij positieve ervaringen, zoals de ervaring van de verheven natuur. De ervaring van de verheven natuur wordt mijns inziens gekenmerkt door een dubbele beweging: de natuur is enerzijds datgene wat zich aan ons verstand en voorstellingsvermogen onttrekt en doet zich anderzijds *precies in die onttrekkende beweging* met een zekere betekenispretentie aan ons voor¹³. Of - andersom gesteld: de natuur doet zich enerzijds voor als een betekenisvol alomvattend geheel waarin alles (ook wijzelf) zijn plaats heeft (wat sommigen willen uitdrukken door haar "moeder aarde" te noemen), maar anderzijds doorbreekt de natuur zelfs deze metaforische toe-eigening: de natuur is groter dan elke voorstelling en ordening ervan, en volstrekt onverschillig ten opzichte van wat voor ons eindige wezens van belang is. De verheven natuur overschrijdt ons bevattingvermogen en doet zich precies daardoor als betekenisvol voor. In de verheven natuur toont zich precies deze combinatie van totaliteit waarmee we ons verbonden weten en waarin we thuis zijn enerzijds en grootse onverschilligheid en vreemdheid anderzijds.

De milieu-ethiek moet laten zien dat de natuur enerzijds appellerend is en om uitleg - en daarmee toeëigening - vraagt en maar anderzijds benadrukken dat ze een eigenstandigheid opeist die zich precies tegen toe-eigening verzet¹⁴. De natuur kan weliswaar worden toegeëigend tot wereld, een *ethos*, een moreel betekenisvol thuis, maar veroorzaakt ook onrust, onbehagen. Een dergelijke uitleg van de 'intrinsieke waarde' van de natuur is echter eerder verontrustend dan geruststellend. De Amerikaanse milieufilosof Passmore meent dat de dominante westerse culturele traditie niet in staat is geweest de natuur in haar vreemdheid ("strangeness") te laten bestaan en daarom steeds probeerde haar te beheersen en ondergeschikt te maken aan menselijke culturele doelen (Passmore 1980², p. 216). Passmore veroordeelt filosofen die de relatie tot de natuur uitleggen op een manier die is geënt op relaties tussen mensen onderling, omdat ze daarmee blind zijn voor de specifieke manier waarop we ons verhouden tot de natuur (met name als het gaat om aan ons 'vreemde' wezens zonder bewustzijn of vermogen tot pijn lijden). Hij stelt dat ook de filosofie moet leren leven met de 'metafysische vreemdheid' van de natuur. Ik meen dat dit element uit

nog steeds een zinvolle rol kan spelen.

13 Ook volgens Kant kenmerkt de verheven natuur zich door negativiteit: waar het gevoel van schoonheid betrekking heeft op orde en afstemming, verwijst de ervaring van het verhevene naar ordeloosheid en chaos, die in eerste plaats afschrikt, en die pas in tweede instantie fascineert, omdat ze aan bepaalde ideeën appelleert. De ervaring van respect voor het verhevene heeft bij Kant daarom niet betrekking op de natuur als zodanig, maar op de

mens als redelijk wezen dat de idee van het oneindige in zich draagt. Ik meen dat deze uitleg van de ervaring van het verhevene niet de enig mogelijke is. Een verdere analyse van het verhevene bij Kant valt echter buiten het bestek van dit artikel.

14 Volgens Hub Zwart speelt eenzelfde ambiguïteit in de medische relatie tot de menselijke natuur (Zwart 1996).

Passmore's diagnose serieus moet worden genomen, en niet gediskwalificeerd als extreem antropocentrisme zoals inmiddels nagenoeg alle milieufilosofen hebben gedaan (bijv. Zweers 1995, p. 147). Maarten Coolen komt tot een soortgelijke conclusie: "Wie zin en betekenis van de natuur wil begrijpen, zal de distantie tot de natuur die daarvoor noodzakelijk is, moeten kunnen verdragen" (1991, p.118).

Een ethiek die de vreemdheid van de natuur als uitgangspunt neemt voorkomt een terugval in essentialisme en kan ons daarmee behoeden voor een totale identificatie met de natuur die de milieu-ethiek precies totalitair kan maken¹⁵. Tegelijkertijd maakt ze duidelijk dat er iets in het geding is in onze omgang met de natuur. Ze wijst erop dat er 'daarbuiten' iets is dat aan ons interpreteren voorafgaat en er zin aan geeft, en stelt daarmee een grens aan onze vanzelfsprekende machtsuitoefening. Wanneer de milieu-ethiek zich niet bewust is van de paradox die elke respectvolle houding ten opzichte van de natuur kenmerkt, dan vormt ze geen doorbreking van de gangbare gewelddadige en exploitatieve omgang met de natuur, maar is ze er slechts een subtiele voortzetting van¹⁶.

Literatuur

- Achterberg, Wouter (1986) *Partners in de natuur; een onderzoek naar de aard en de fundamente van een ecologische ethiek*; Van Arkel, Utrecht
- Achterberg, Wouter (1994) *Samenleving, natuur en duurzaamheid; een inleiding in de milieufilosofie*, Van Gorcum, Assen
- Achterhuis, Hans (1995) *Natuur, tussen mythe en techniek*, Ambo, Baarn
- Burms, Arnold / Herman de Dijn (1986) *De rationaliteit en haar grenzen; kritiek en deconstructie*; Van Gorcum, Assen
- Burms, Arnold (1991) "Antropocentrisme en ecocentrisme", in: Liègeos e.a.: *Aspecten van een christelijke sociale ethiek*, Leuven, p.140-144
- Coolen, Maarten (1991) "Naar een hermeneutiek van de natuur; of: over de noodzaak de distantie te verdragen" in: Zweers (1991a), p. 112-118
- Drenthen, Martin (1995) "Milieu-ethiek als machtsgreep?" in: Ter Hark e.a. (red): *Congresbundel Filosofiedag Groningen*; Eburon, Delft, p.135-138.
- Keulartz, Jozef (1995a) *Strijd om de natuur; kritiek van de radicale ecologie*; Boom, Amsterdam/Meppel
- Keulartz, Jozef (1995b) "Tussen wetenschap en wereldbeschouwing; milieufilosofie als pastiche"; *Kennis en Methode*, 19(3) p.231-250
- Keulartz, Jozef (1995c) "Luisteren naar moeder aarde"; *De Groene Amsterdammer*; 2911/1995
- Keulartz, Jozef / Bart Gremmen (1996) "Natuurontwikkeling ter discussie"; *Filosofie & Praktijk*, 17(1) p.14-27
- Kockelkoren, Petran (1992) *De natuur van de goede verstaander*, dissertatie Universiteit Twente; Enschede
- Korthals, Michiel (1994) *Duurzaamheid en democratie; sociaal-filosofische beschouwingen over milieubeleid, wetenschap en technologie*; Boom, Amsterdam/Meppel
- Naess, Arne (1990) "'Man Apart' and deep ecology: a reply to Reed"; *Environmental Ethics*, 12(2) p.185-192
- Passmore, John (1980²) *Man's Responsibility for Nature*, met appendix: "Attitudes to Nature"; Duckworth, London
- Reed, Peter (1989) "Man Apart, An Alternative to the Self-Realisation Approach";

15 Vgl. de kritiek van Reed (1989) op de idee van 'zelfrealisering' en de reactie van Naess (1990).

16 Met dank aan Hub Zwart voor zijn kritische commentaar op eerdere versies van dit artikel.

Environmental Ethics, 11(1) p.53-69

Ricoeur, Paul (1991) *Tekst en betekenis; opstellen over de interpretatie van literatuur*; Ambo, Baarn

Taylor, Paul (1986) *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*; Princeton University Press, Princeton

Tongeren, Paul van (1991) "Een hermeneutische herneming van de klassiek-teleologische ethiek" in: G. Debrock (red.) *Rationaliteit kan ook redelijk zijn*; Van Gorcum, Assen/Maastricht, p.151-159

Tongeren, Paul van (1994) "Narrativiteit en hermeneutiek in verband met een adequate praktische ethiek"; *Ethische Perspectieven*; 4(2) p. 66-80

Tongeren, Paul van (1996) "Ethiek en traditie"; *Tijdschrift voor Filosofie*, 58 (1) p. 84-102

Zwart, Hub (1996) "Wat is observeren? De natuur als criterium voor medisch handelen"; in: J. Keulartz / M. Korthals (red.): *Museum aarde; natuur: criterium of constructie?*, Boom, Amsterdam/Meppel, binnenkort te verschijnen.

Zweers, Wim (1991a) (red) *Op zoek naar een ecologische cultuur; milieufilosofie in de jaren '90*; Ambo, Baarn

Zweers, Wim (1991b) "Radicalisme of historisch besef? Over breuken en continuïteiten in de grondhoudingendiscussie", in: Zweers (1991a) p. 63-69

Zweers, Wim (1995) *Participeren aan de natuur; ontwerp voor een ecologisering van het wereldbeeld*, Van Arkel, Utrecht