

Mens, natuur en onderwerping

Een humanistisch perspectief op de intrinsieke waarde van de natuur.

Inaugurale rede

in verkorte vorm 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
vanwege de humanistische stichting Socrates bij
de leerstoel Toegepaste Filosofie
Wageningen Universiteit
op 24 maart 2005

door

Prof. dr. Marcel L.J. Wissenburg

Mijnheer de Rector Magnificus,
Leden van het bestuur van de humanistische stichting Socrates,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Een inaugurale rede neemt een bijzondere plaats in in het geheel van universitaire rituelen. Het is een verheffing, zoals de uitreiking van propedeutische, baccalaureaats- en meesterdiploma's en de verdediging van een proefschrift dat ook zijn, maar het is tegelijk de grote gelijkmaker. Een inaugurale rede is een *publieke* lezing waarmee een nieuwe hoogleraar zich niet zozeer richt tot het forum van de specialisten maar vooral tot iedere toehoorder, een lezing waarin dan ook gepoogd wordt vakraal te vermijden of in ieder geval uit te leggen opdat zo min mogelijk mensen in slaap sukkelen. Vandaar dat ik een lange omweg zal nemen voor ik ter zake kom, en vandaar ook dat deze lezing in het Nederlands gegeven wordt. I would like to offer my sincerest apologies to our foreign guests for not presenting this lecture in English; globalization has not yet advanced to a stage at which all Dutch really have sufficient command of the English language to qualify as citizens of the global community.

Met deze rede aanvaard ik niet alleen het ambt van bijzonder hoogleraar Humanistische Wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de relatie tussen mens en natuur. Ik aanvaard daarmee ook weer in mijn hart de Veluwezoom en de Veluwe, waar ik in mijn jeugd eindeloos gewandeld en mateloos genoten heb. Om de natuur als metafoor voor de mens te gebruiken, mijn wortels liggen hier. Ik heb sindsdien de Andes gezien en het Amazonegebied, de woestijnen van Australië en China, en natuurlijk het Nederrijkswald en de Ooypolder bij mijn nieuwe thuisdorpje Nijmegen. Plus ça change, plus c'est la même, zou een stadsmens kunnen zeggen: natuur is natuur is natuur. En toch blijft de Veluwe bijzonder voelen en ogen, uniek en onvervangbaar.

Ik ben inmiddels inderdaad een stadsmens geworden, iemand die honderd keer liever in een airconditioned hotel in New York of Beijing of Keulen zit dan ook maar een half uurtje te kamperen in een tentje tussen allerlei ongecontroleerde wildgroei. Zoals de meeste mensen leef ik niet bij mooie uitzichten alleen; ik heb behoefte aan voedsel en mijn tong wil daar graag van genieten, ik heb behoefte aan een dak boven mijn hoofd, kleding, verwarming, een bed, boeken, communicatie en communicatiemiddelen, geestelijke uitdagingen en materiële afleidingen. En toch, als het niet regent en niet te koud is, ga ik nog steeds de natuur in.

We vinden elkaar vandaag terug in Wageningen, dat zich misschien wat pretentius maar toch niet ten onrechte Food Valley noemt. Aan deze universiteit wordt een brug geslagen tussen die ongecontroleerde wildgroei die we natuur noemen, en de behoeften van de mens,

onze allereerste levensbehoeften voorop: de behoeften aan voedsel en drank. Een brug is echter nooit zomaar alleen een brug; een brug leidt een weg naar de overkant. Ze maakt het mogelijk die overkant te betreden, nieuwe paden te banen, het ooit onbekende gebied in kaart te brengen, en het uiteindelijk ook in cultuur te brengen. Alles van waarde is weerloos, dichte Lucebert. Een natuurliefhebber zou dan ook kunnen zeggen dat de metafoor van de brug een misleidende is: er is geen sprake van een neutrale verbinding die voor beide zijden evenveel bewegingsvrijheid creëert; het is eerder zo dat doctor Faust en doctor Frankenstein, in naam van de hongerende horden¹ aan de ene kant, de weerloze, onschuldige schoonheid aan de andere kant bestormen, defloreren, in stukken scheuren en verslinden.

Er is een grote tegenstelling, maar ook een fundamentele overeenkomst, tussen aan de ene kant de doctor Faustus en doctor Frankensteins die de natuur onderwerpen, vervormen en voor menselijke doelen inzetten, en aan de andere kant de recreant, de wandelaar die de rust en ongereptheid van het niet-menselijke opzoekt en wil bewaren. Beiden vervullen diep-menselijke behoeften, of laat ik het wat polemischer stellen: beiden *gebruiken* de natuur als een instrument ter bevrediging van hun eigen, menselijke behoeften en verlangens.

Zo gepresenteerd lijkt de natuur enkel instrumentele waarde te hebben: ze lijkt een instrument dat de meest uiteenlopende behoeften en verlangens kan bevredigen, van honger en dorst tot rust, schoonheid en bewondering. Als we het in een maatschappij oneens zijn over onze omgang met de natuur, is er, vanuit dit perspectief, geen sprake van een principieel conflict over de status van de natuur; *hooguit* zijn er principiële conflicten over de status en behoeften van de mens. En inderdaad, politieke controverses over het milieu zijn vaak simpelweg controverses over de goede samenleving en de goede mens: het gaat om vragen als wie de lasten en wie de lusten van globalisering verdient, of mobiliteit een onovertroefbaar mensenrecht is, of biogenetica niet de deur op een kier zet voor eugenetica en genetische zuiveringen, of en hoe en hoeveel toekomstige generaties meetellen bij de verdeling van grondstoffen en de verdeling van stijgingen in temperatuur, zeespiegel en stralingsniveaus. Kijken we naar de argumenten waarmee milieubewegingen leden proberen te werven en politici en ondernemers proberen te overtuigen, dan zien we zelfs de (ooit) meest radicale groepen zich beroepen op gezondheidseffecten en welvaartseffecten voor huidige en toekomstige generaties mensen.

Maar toch...

¹ De klassieke milieufilosofische studie over reële en artificiële schaarste stamt natuurlijk van de eerste Wageningse Socrateshoogleraar, Hans Achterhuis (Achterhuis 1988).

In de milieufilosofische literatuur is het heel gebruikelijk een onderscheid te maken tussen verschillende categorieën van redenen om al dan niet om de natuur te geven. Die categorieën kunnen op een schaal² gezet worden waarbij het ene uiterste gevormd wordt door al die redenen die ik tot nu toe genoemd heb: overleven, gezondheid, schoonheid, et cetera. Dit ene uiterste heet antropocentrisme, naar het Griekse woord voor mens, *antropos*. Het stelt de mens centraal: het gaat hier uitsluitend om redenen die de *mens* heeft om om de natuur te geven. Antropocentrisme hoeft geen kortzichtige en benepen houding te zijn – wanneer we verder kijken dan vandaag kunnen bijvoorbeeld ook de belangen en behoeften van toekomstige generaties meegeteld worden, en wanneer we verder kijken dan productie en productiecijfers hoeft de natuur niet te worden begrepen als iets dat soms maar niet altijd nuttig is, dat ons dient of aan ons onderworpen is; de natuur kan ook gewoon mooi en inspirerend en geestelijk bevrijdend zijn. Tegelijk houdt antropocentrisme wel in dat we de natuur hoe dan ook zien als iets waarin wij, mensen, centraal staan – de natuur is om ons heen, ze vormt ons ‘milieu’.³ U kunt een antropocentrist bijna altijd herkennen aan het gebruik van die term, milieu, zoals u een ouderwetse socialist herkent aan het gebruik van de term ‘klasse’ of een christen-democraat aan het gebruik van de term ‘gemeenschap’.

Na antropocentrisme volgt op de genoemde schaal van redenen voor het waarderen van de natuur nog een bijna eindeloze serie posities - bijvoorbeeld pathocentrisme, dat stelt dat de natuur waarde heeft omdat, en daarom ook voor, ieder wezen dat gevoelens, *pathos*, kan ervaren; zoöcentrisme, waarin de natuur waarde heeft voor elk dier, elk *zoön*, en niet alleen de mens; en biocentrisme, waarin de natuur waarde heeft voor alle *bios*, alle leven. Ieder van deze concurrenten voor het antropocentrisme leidt mogelijk tot een andere omgang met de natuur: een pathocentrist, bijvoorbeeld, heeft op z’n minst bedenkingen bij de wreedheden van de bio-industrie, bij het eten van vlees en bij dierproeven. Iedere concurrent van antropocentrisme kan zodoende redenen geven voor een ander beleid rond natuur en milieu – dat wil zeggen, voor een ander begrip van duurzaamheid, een andere afweging van de belangen van economie en ecologie, enzovoort.

Met al deze tussenposities, inclusief mijn eigen positie, zal ik u vandaag niet vervelen. Ik wil, evenals mijn voorganger in zijn oratie deed (Achterberg 1992:4), uw aandacht vestigen op het andere uiterste van de schaal, het tegenovergestelde van antropocentrisme, namelijk ecocentrisme, de visie die stelt dat niet de behoeften van de mens alleen gediend moeten worden, niet die van dieren alleen, niet die van alle leven alleen, maar die van het ecosysteem

² Naar Wissenburg (1998: 52ff.). Vergelijkbare maar grovere taxonomieën worden gegeven in Vermeersch (1994) en Achterberg (1994).

³ Vergelijk op dit punt bijvoorbeeld de ontwerptekst voor een Europese Grondwet, artikelen I-3, II-97, III-119 en III-233 (Europese Unie 2005).

als geheel. Vanuit dit perspectief heeft de natuur een zogeheten *intrinsieke waarde*, een waarde onafhankelijk van de voorkeuren of behoeften van wie of wat dan ook. Wie in de intrinsieke waarde van de natuur gelooft, gelooft dat er bepaalde dingen zijn die je niet met de natuur mag doen, eenvoudig ‘omdat je zoiets nu eenmaal niet doet’, omdat het intrinsiek, in zichzelf, immoreel is.⁴

Intrinsieke waarde is een uiterst ingewikkeld en intellectueel veeleisend begrip. Wie iets verbiedt of gebiedt met een beroep op de intrinsieke goedheid of slechtheid van een handeling, verwijst niet meer naar goede of slechte gevolgen. Hij kan niet meer zeggen: ‘Jantje, blijf van die pruimen af, als ik je betrap dan zal ik je straffen, en als je ze eet, wel, je weet wat pruimen met de spijsvertering doen’. Hij moet zeggen: ‘Jantje, stelen is slecht, ook als niemand die pruimen mist en er geen enkele kans is dat je betrapt wordt’. Het valt te betwijfelen of de echte Jantje uit Van Alphens meesterwerk van pedagogiek zijn les werkelijk geleerd heeft – en het is ook maar de vraag of u dat heeft, of u zelf begrijpt wat ik bedoel met de intrinsieke slechtheid van een handeling, en daarmee met het begrip intrinsieke waarde. U zult, net als ik, meestal gewoon door rood rijden als u denkt dat het veilig is en u niet gepakt zult worden.

Intrinsieke waarde toekennen aan de *natuur* is helemaal vragen om problemen. Het klinkt als een echte filosofenstrategie: de zaken zo onbegrijpelijk en ondoorgrondelijk mogelijk maken. Het is deze strategie die ertoe leidt dat De Slegte filosofieboeken tussen de chakra-healing, de aura-fotografie en de piskijkers plaatst. Intrinsieke waarde is niet alleen een ingewikkeld begrip; het lijkt, zeker toegepast op de natuur, ook inhoudsloos, en het lijkt bovenal overbodig: als zijn vader Jantje had betrapt en hem een goed pak slaag had gegeven, had Jantje zijn lesje voor de rest van zijn leven ook wel geleerd.

Waarom zouden we werken met zo’n ingewikkeld en ogenschijnlijk inhoudsloos en overbodig begrip? Een praktisch mens zal zeggen ‘geen woorden maar daden’. Intrinsieke waarde lijkt geen serieuze bijdrage aan onze omgang met de natuur te leveren: het doet er voor een praktisch mens niet toe *waarom* we groen zijn, maar *dat* we het zijn, en dat we de juiste afweging tussen verschillende belangen vinden, tussen groei en duurzaamheid, tussen economie en ecologie, tussen natuurlijke biodiversiteit en het overleven met steeds meer magen om te vullen.

Dat het er niet toe doet waarom we het goede doen, zolang we het goede maar werkelijk doen, is echter goeddeels flauwekul. Ik gebruik het woord ‘goed’ nu even in een hele losse betekenis

⁴ Voor illustraties van het ecocentrisme zie, naast de oratie van Wouter Achterberg (1992) bijvoorbeeld ook

als synoniem voor ‘in overeenstemming met de toepasselijke morele of praktische criteria’. Het goede kunnen doen zonder te weten waarom – dat kunnen lampen en computers; die hoeven immers niet te weten waarom ze hun werk doen, zolang ze hun werk maar doen. Dat gaat ook op voor planten; we hebben niets aan een filosoferende aardappelplant. Het gaat zelfs soms op voor kinderen – sommige Jantjes, Jantjes van sommige leeftijden, valt gewoon nog niet uit te leggen waarom chips slecht en vitamines goed zijn.

Voor volwassen mensen echter is leven als een computer zonder ooit maar een moment na te denken, volledig onderworpen aan een programmatuur die buiten ons is opgesteld, die bijna letterlijk op ons lijf geschreven wordt, onmogelijk en onwenselijk.

Het is onmogelijk om het goede te doen, behalve puur toevallig, zonder een criterium te hebben om een handeling of resultaat goed te noemen. We kunnen ons aan autoriteit onderwerpen – het klassieke argument voor onderwerping aan de specialist omdat hij nu eenmaal de specialist is, heeft Plato ons gegeven⁵ - maar wat als ook die autoriteiten technocraten zijn die alleen een checklist afwerken? We kunnen niet als computers handelen als niet op zijn minst de programmeur van ons handelen een criterium voor een goede handeling of een goed resultaat heeft. Iemand, ergens, moet dus toch weten wat goed is.

Het is uiteindelijk niet alleen onmogelijk het goede te doen zonder te weten waarom, het is ook onwenselijk, want het is vernederend. Een leven zonder denken, zou een humanist zeggen – en dat doe ik dan ook – is een leven zonder waarde: onze vrijheid en autonomie, onze verantwoordelijkheid, kortom onze menselijk natuur, alle worden erdoor ontkend. Handelen zonder te weten waarom je zo handelt terwijl je anders kunt, zou een verlichtingsdenker er aan toevoegen, is een vorm van onderwerping – met een verwijzing naar een verwante geest: *submission*.

Onderwerping, *submission*, is het uiteindelijke thema van deze oratie. In de rest van mijn verhaal wil ik een argument maken tegen onderwerping, niet alleen tegen die van de natuur maar ook en vooral tegen die van de mens. Ik wil dat doen door een paar kanttekeningen te maken bij het begrip ‘intrinsieke waarde van de natuur’. Wanneer we kijken naar enkele recente antwoorden op de vragen *of* we de natuur intrinsieke waarde kunnen toekennen, en *waarom* we dat zouden moeten doen, blijkt dat we ook niet ontkomen aan de vraag waarom we intrinsieke waarde aan de mens zouden moeten toekennen. Door deze drie kwesties in

Rolston (1993) en Morito (2003).

⁵ Plato (1974). Merk op dat zelfs Plato’s argument voor onderwerping aan autoriteit een negatief argument is: het ondersteunt het bestaan van autoriteit alleen zolang en in zoverre de onderworpen niet tot zelfstandig verantwoord oordelen in staat is (cf. Wolff 1990).

samenhang te onderzoeken hoop ik dat we goede redenen kunnen vinden om mens en/of natuur intrinsieke waarde toe te kennen, in plaats van dat we ons gedachteloos onderwerpen aan een dogmatisch geloof in intrinsieke waarde.

Mij ontbreekt de tijd voor méér dan enkele kanttekeningen bij het begrip intrinsieke waarde. Desondanks hoop ik dat die kanttekeningen voldoende zijn, niet alleen om u aan te zetten verder te denken, maar ook om u een idee te geven waarom de problemen die ik ga opwerpen, een basis vormen voor zowel een humanistische reflectie (in onderwijs en onderzoek) op de relatie tussen mens en natuur, als een basis voor een wijsgerige reflectie op de humanistische waarden zelf.

Het programma dat ik zal doorlopen ziet er als volgt uit:

- (1) Intrinsieke waarde: het wat en waarom.
- (2) De intrinsieke waarde van de natuur: plastic bomen en plastic mensen.
- (3) Mogelijke uitwegen.
- (4) Een tussenstand.
- (5) Natuur, humanisme en de Academie.

Intrinsieke waarde: het wat en waarom

De meeste academici, filosoof of niet, weten wat intrinsieke waarde betekent. Het is hét argument waarmee we ons bestaan rechtvaardigen: we zoeken naar kennis, betekenis, waarheid niet om een economisch doel of het maatschappelijk nut te dienen, maar omwille van de wetenschap zelf. Alle andere doelen en politieke agenda's die we met ons werk soms kunnen dienen zijn meegenomen; dat Thales winst kon maken door zijn olijven op tijd te oogsten is leuk voor hem (Aristoteles 1981: 1259a) – maar we beoefenen wetenschap omwille van de wetenschap zelf, omwille van de intrinsieke waarde van het zoeken naar kennis op zich. Echter, hoe hard we ook pogen bureaucraten, politici en het grote publiek te overtuigen van de intrinsieke waarde, de schoonheid, het genot van vrije wetenschapsbeoefening – het argument komt niet over: we worden door programmering en regulering jaar in, jaar uit alleen maar verder onderworpen aan wereldvreemd nutsdenken en lachwekkend irrelevante productiviteitsmetingen.

Wanneer we zoeken naar een illustratie van het begrip intrinsieke waarde die in principe iedereen, en niet alleen de academicus, begrijpt, is er, zeker hier, honderd meter van Hotel

De Wereld en het einde van de Tweede Wereldoorlog in Nederland, misschien geen betere te bedenken dan artikel 1 van de Duitse grondwet:

Die Würde des Menschen ist unantastbar - de menselijke waardigheid is onschendbaar.⁶

We begrijpen allemaal waarom dit artikel na 1945 in de Duitse grondwet is geschreven, we begrijpen allemaal waarom het het allereerste artikel is, het *absolute* fundament van de Duitse rechtsstaat, en we herinneren ons nu ook allemaal wat de intrinsieke waarde van de mens betekent. Het onzegbare hoeft hier niet gezegd te worden.

Het toekennen van intrinsieke waarde aan de mens is relatief nieuw in de geschiedenis van de mensheid, maar nu ook weer niet zo nieuw dat we het op 1945 kunnen dateren. 1785 is misschien een beter ijkpunt: het jaar waarin Immanuel Kant zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* publiceert. We kunnen dat boek begrijpen als een reactie op en reparatie van een bijna fatale tekortkoming in het Verlichtingsdenken.

Renaissancedenkers begrepen de wereld nog in middeleeuwse en Aristotelische termen als een groot teleologisch systeem, een systeem waarin alles wat bestond ernaar streefde een eigen *telos*, een richtinggevend doel, te realiseren: de *telos* van bijvoorbeeld de eikel was de eik, en die verklaarde waarom de eikel eik poogde te worden. Het rationalistische denken zette dit model overboord en poogde de wereld uitsluitend te begrijpen in termen van causale relaties, van een oorzaak die voorafgaat aan een gevolg en niet omgekeerd. Voor wat de mens betreft betekende dit dat ethisch handelen steeds meer werd afgemeten aan de consequenties van het handelen, dat wil zeggen: aan de vraag of een goed doel gediend werd. Wat een doel X tot een goed doel maakte, hing af van een hoger doel Y, een doel waartoe X slechts een middel was. Het uiteindelijke hoogste doel was en bleef de taak die God de mens opgedragen had.

Heel kort door de bocht samengevat, en met excuses voor het specialistisch taalgebruik: nadat de rationalisten de teleologie uit het middeleeuwse en renaissancedenken hadden vervangen door causaliteit voor de natuur en consequentialisme voor de mens, onthoofdden de Verlichtingsfilosofen dat wat over was gebleven door het hoogste doel, God, weg te denken. Het probleem was dat er geen nieuw hoofd aangroeide.

We kunnen het probleem van het consequentialisme, een visie op moraal en ethiek die stelt dat niet goede intenties of goede handelingen ertoe doen, maar alleen goede resultaten, illustreren aan de hand van het utilitarisme, een stroming binnen het consequentialisme die

in de tijd van Kant overigens nog in de kinderschoenen stond. Utilitaristen zochten een objectieve maatstaf voor goed en kwaad, en vonden maar één maatstaf die niet op mystiek, bijgeloof of bedrog gebaseerd was: utiliteit, oftewel nut, het saldo van genot en pijn, pleasure and pain. Goed is wat genot produceert, slecht wat pijn doet. Goed voor een mens is dus alles wat het individuele nut maximaliseert, goed voor een maatschappij is, zoals Jeremy Bentham het uitdrukte, 'the greatest happiness for the greatest number'. Voor wie beter thuis is in Star Trek: Mr. Spock legt dit (enigszins idiosyncratisch) uit als 'the needs of the many outweigh the needs of the few'.

Het probleem met het utilitarisme nu is dat het, zoals John Rawls het uitdrukte, 'het verschil tussen mensen niet serieus neemt' (Rawls 1972). Mijn Nijmeegse leermeester, Grahame Lock, illustreerde dit graag met het probleem van de vieze Russen. Stel u voor: het is 1932, en u bent Stalin, de welwillende maar utilitaristische beschermer van de Sovjet-Unie. Er is tekort aan alles, maar in het bijzonder aan zeep. De Russen stinken. Als u zeep zou hebben, zou iedere Rus daaraan stuk voor stuk ten minste één eenheid nut ontnemen, zo niet meer, en de Russen zouden u heel dankbaar zijn. Omdat er tekort aan alles is, kunt u geen dierlijk vet gebruiken om daar zeep van te maken. Plots realiseert u zich dat er in uw kampen nog tienduizend dissidenten zitten die u een uiterst ongelukkig leven heeft bezorgd, en hoe slecht u ze ook laat behandelen, er blijft vet op hun botten zitten. Ze zijn nog net niet zó ongelukkig dat ze zelfmoord plegen. In hun hele verdere leven zullen deze mensen nog hooguit één eenheid nut per persoon opbrengen. De rekensom is heel snel gemaakt: honderd miljoen Russen met een stuk zeep leveren honderd miljoen eenheden nut op, minus tienduizend eenheden nut van de dissidenten, per saldo....

Realistischer voorbeelden zijn er natuurlijk ook. Slavernij en vrouwenhandel waren in de 19^{de} eeuw voorbeelden die tegen het utilitarisme werden ingebracht; vandaag de dag zouden we hetzelfde kunnen doen met een gemeentebestuur dat het besluit een stoplicht te plaatsen doet afhangen van de opbrengst in bespaarde medische zorg en weduwen- en wezenpensioenen, versus de macro-economische kosten van files. Het utilitarisme verlangt nutsmaximalisatie, en staat daarbij toe dat het welzijn van de ene persoon wordt opgeofferd aan dat van de ander.

Een utilitarist zal tegen zulke voorbeelden inbrengen dat ze te gezocht zijn; in de praktijk zal het allemaal wel meevallen. Ten eerste: het is waar dat een goed mens volgens het utilitarisme in zekere zin een egoïst is, iemand die zijn persoonlijke nut probeert te

⁶ REGIERUNGonline 2005. Dezelfde tekst is als artikel 61 opgenomen in het *Verdrag tot Vaststelling van een Grondwet voor Europa*, in de wandeling aangeduid als de Europese Grondwet (Europese Unie 2005).

maximaliseren, maar dit soort egoïsme (in vaktermen: methodologisch individualisme) is eigenlijk schadeloos: mijn nut, mijn geluk, zal mede worden bepaald door het welzijn van anderen. Als ik totaal verliefd ben, zal ik zelfs alleen maar gelukkig kunnen zijn wanneer mijn lief gelukkig is, en zal ik altijd ongelukkig zijn wanneer zij ongelukkig is. Het egoïsme van het utilitarisme staat dus toe dat ik een altruïst ben.

Ten tweede: wat mij gelukkig of ongelukkig maakt hangt ten dele af van mijn cultuur, van de sociale normen waaronder ik leef, en het hangt ten dele af van de waardering die ik van anderen krijg, van de sociale normen die zij hanteren. Die sociale normen, het glijmiddel dat samenleven mogelijk maakt, zullen voorkomen dat ik andere mensen voor mijn eigen plezier ga misbruiken.

De anti-utilitarist zal hiertegen weer drie argumenten inbrengen. Ten eerste: sociale normen die misstanden voorkomen zijn contingent, toevallig. Een samenleving kan het, bijvoorbeeld, 'best wel een beetje' onaangenaam vinden dat er slaven zijn en dat zij uitgebuit worden, of dat vrouwen als geestelijk minderwaardige wezens worden behandeld, of dat vorsten zich een recht tot marteling en moord toekennen en dat willekeurig uitoefenen. Ze kan dat echter onaangenaam vinden zonder ertegen in verzet te komen, of om het in utilitaristische termen te zeggen, zonder voldoende nutsdeprivatie te ervaren om de gok te wagen op het creëren van een andere samenleving die *misschien* meer nut oplevert. Als we terugkijken op 5000 jaar gedocumenteerde geschiedenis zullen we dergelijke samenlevingen, die vele generaties lang stabiel bleven, tot vandaag toe aantreffen.

Ten tweede: het probleem is niet zozeer dat een utilitaristische samenleving niet de *mogelijkheid* biedt zaken als marteling, massamoord, sadisme en slavernij uit te bannen - maar dat het ze niet *onmogelijk* kan maken: er ontbreekt een principiële bescherming. Slavernij, bijvoorbeeld, wordt door utilitaristen niet afgewezen omdat het intrinsiek slecht is maar alleen omdat (en alleen als) het per saldo onvoldoende nut produceert.

Ten derde en ten slotte: het is eigenlijk vreemd dat utilitaristen ook maar een moment aandacht besteden aan problemen als vieze Russen, slavernij en sadisme. Ofwel ze doen dat vanuit een morele intuïtie, een soort 'gut feeling', dat slavernij intrinsiek slecht is - maar dan spreken utilitaristen zichzelf tegen: dan willen ze principiële bescherming *tegen* het utilitarisme. Ofwel de utilitarist heeft zulke gut feelings niet, en geeft dus principieel niet om slavernij of vrijheid - maar dan is er geen enkele reden om op dit soort kritiek in te gaan - die is dan immers irrelevant; het enige wat immers telt is nut.

Wat voor het utilitarisme in het bijzonder geldt, geldt eigenlijk voor alle vormen van consequentialisme: ze reduceren mensen tot subjecten die een of ander doel najagen, en daarbij anderen als objecten, als middelen tot dat doel, kunnen gebruiken.⁷ De oorzaak hiervan is een principiële denkfout die aan het consequentialisme ten grondslag ligt: het hypothetische karakter ervan. Consequentialistische leefregels hebben per definitie een als-dan structuur: als je gelukkig wilt zijn, dan moet je onder meer rijk en gezond worden; als je rijk wilt worden, dan moet je onder meer carrière maken; als je carrière wilt maken, dan moet je onder meer over lijken gaan; als je gezond wilt zijn, dan moet je onder meer niet roken. Op bijna iedere vraag ‘waarom zou ik *dit* doen en niet iets anders’ heeft het consequentialisme wel een antwoord, want voor ieder ‘dan’ is er een ‘als’ dat de handeling rechtvaardigt: over lijken gaan is goed want het bevordert de carrière, carrière is goed want het bevordert rijkdom, rijkdom is goed want het bevordert geluk. Maar net als een kind kan een filosoof eindeloos doorvragen: waarom? Op de vraag naar het hoogste doel – geluk, nut, genot, de eenheid van het volk, de zuiverheid van het ras of *whatever* – heeft het consequentialisme geen antwoord. En dat is dan het grote tekort van de Verlichting: uiteindelijk is alles toegestaan, uiteindelijk is alles willekeurig, want geen enkel hoogste doel in het leven is perse beter dan een ander: er is geen maatstaf voor.

De reparatie die Immanuel Kant hier aanbracht, en die gelijk de geboorte inluidde van een serieuze concurrent van het consequentialisme, heette deontologie: de leer der plicht, naar het Griekse *to deon*, de plicht.. Hoe komen we af van het hypothetische, en dus zoals bleek uiteindelijk willekeurige karakter van consequentialistische regels? Heel eenvoudig, zei Kant. De eerste stap is het wegstrepen van alle hypothetische elementen:

Als je rijk wilt worden, dan moet je hard werken.

Wordt:

Moet.

Immers: ‘als’ en ‘dan’ zijn hypothetisch; die woorden kunnen we wegstrepen. Je kunt ook iets anders willen dan rijkdom, dus dat kan weg. Hard werken is niet de enige manier om rijk te worden, dus dat kan weg. Soms hoeft jij er zelfs niets voor te doen, dus het tweede ‘je’ kan weg.

⁷ Vergelijk Van der Wal (2003). Een fraaie illustratie is het begrip ‘human capital’, in het Duits ‘Humankapital’, een woord dat kort geleden tot Unwort des Jahres 2004 gekozen is omdat dat niet alleen arbeidskrachten maar

Stap twee is het wegstrepen van 'je', om het egocentrisme uit het consequentialisme te vermijden. Wat rest is:

Moet.

Wat overblijft is, met andere woorden, alleen maar de zuivere idee van morele verplichting, en dat lijkt weinig, maar Kant kon er veel mee. Hij concludeerde dat we aan al ons handelen, en aan alle regels die we daarin volgen of daarop toepassen, één eenvoudige eis konden stellen: het handelen moet uit een algemene plicht volgen. Kant formuleerde ook een aantal ezelsbruggetjes waarmee we kunnen herkennen of we zo'n algemene plicht (in vaktaal heet dat 'een categorische imperatief') volgen, bijvoorbeeld:

Handel zo, dat je kunt willen dat de regel die je volgt eigenlijk een natuurwet is;

En

Handel zo, dat je de mensheid steeds ook als doel op zich behandelt, en haar niet alleen als middel gebruikt.⁸

In dat laatste ezelsbruggetje, de zogeheten derde formulering van de categorische imperatief,⁹ herkennen we de idee van de intrinsieke waarde van de mens. U zult opmerken dat in deze formulering 'de mensheid' eigenlijk uit de lucht is komen vallen – waarom heeft Kant bijvoorbeeld niet gezegd dat we de intrinsieke waarde van elk zelfbewust of denkend wezen moeten respecteren, of (zoals utilitaristen wel doen) elk wezen dat pijn en genot kan ervaren? Waarom is de mens zo bijzonder? Is dat zomaar een gut feeling, een intuïtie, een cultuurgebonden vooroordeel, en daarmee willekeur – of heeft Kant een betere reden? Ik kom daar straks op terug, als ik het begrip waardigheid bespreek.

Hoe werkt die intrinsieke waarde en dat 'de mens als doel op zich behandelen' nu precies? Een laatste illustratie: denk aan de liefde.

Als je partner vraagt 'houd je van mij' is het niet alleen onhandig maar ook onjuist te antwoorden 'ik waardeer je kookkunst' of 'je bent een goede vader' of 'je ziet er lekker uit'. Die

mensen in het algemeen 'zu nur noch ökonomisch interessanten Größen' reduceert (Die Welt, 18 januari 2005).

⁸ Mijn vrije vertaling naar Kant (1974).

⁹ Voor een excellente en uiterst gedetailleerde analyse van de vele verschillende formuleringen die Kant aan zijn categorische imperatief geeft, zie Rawls (2000), pp. 143-322. Rawls telt de 'mensheid'-versie van de categorische imperatief overigens als tweede van de drie grondvormen.

attributen zou een ander ook kunnen hebben, zelfs de combinatie van attributen – de partner is in die opzichten vervangbaar. Je partner zal, waarschijnlijk terecht, concluderen: ‘je gebruikt mij alleen maar voor de keuken, de kinderen, het geld, de seks; als je een goedkoper of jonger model tegenkomt, ruil je me zo in’. Een persoon, veronderstellen we, is iets anders dan de som van allerlei toevallige, inwisselbare en vergankelijke eigenschappen, de waarde van die persoon is iets anders dan de waarde van de attributen, en de liefde is iets anders dan de gebruikswaarde van een partner.¹⁰

Een cynicus (voor de intimi wil dat zeggen: een Foucaultiaan, een post-modernist, een aanhanger van de ethics of care school, et cetera) zal zeggen dat deze vergelijking direct aangeeft waar het probleem met intrinsieke waarde ligt: evenals liefde is het een typisch Westerse romantische autosuggestie.¹¹ Misschien – maar zeker dat typisch Westerse is twijfelachtig. Evenals liefde, zegt de cynicus, is het tijdelijk. Misschien... De Sint, zegt de cynicus, de Kerstman en de paashaas bestaan ook niet, Elvis en Pim Fortuyn zijn dood, en Yuri Gagarin heeft empirisch vastgesteld dat *boga njet*. Zeker – het geloof in intrinsieke waarde zou autosuggestie kunnen zijn, ‘wishful thinking’. Laten we die punten in gedachten houden als we ons afvragen of we de natuur intrinsieke waarde kunnen toekennen.

De intrinsieke waarde van de natuur: plastic bomen en plastic mensen

Dat we de mens intrinsieke waarde toekennen is tot op zekere hoogte nog begrijpelijk. In een wereldvisie waarin we vrij, autonoom en verantwoordelijk zijn, en niet blind mogen varen op de autoriteit van een God of een boek, zegt onze intuïtie dat men niet zomaar alles met wie dan ook – u voorop – moet kunnen doen. Maar waarom zouden we ook de natuur intrinsieke waarde toekennen? Met de hiërarchie die Kant geeft, de onderschikking van alle hypothetische regels aan de categorische imperatief, lijken we immers milieuproblemen uitstekend te lijf te kunnen gaan. Een regel als ‘als je rijk wilt worden, is het verstandiger je afval te dumpen dan het te recyclen’ is bijvoorbeeld duidelijk in strijd met de categorische imperatief. Het valt eenvoudig aannemelijk te maken dat Kants categorische imperatief impliceert dat we de plicht hebben onze economieën zo in te richten, en onze technologieën zo te gebruiken, dat ze bijdragen aan de creatie van een zo duurzaam en biodivers mogelijke wereld voor allen. Waarom hameren zoveel milieufilosofen dan zo op die intrinsieke waarde van de natuur? Wat voegt het toe?

¹⁰ Hoewel Kant in de *Rechtslehre* het huwelijk definieerde als een contract dat partners wederzijdse bevoegdheid gaf levenslang van elkaars ‘seksuele attributen’ gebruik te maken... Voor een interessant overzicht van Kants ideeën over seksualiteit en liefde, zie Soble (2003).

¹¹ Voor een dergelijke kritiek op de idee van de intrinsieke waarde van de natuur, zie Morito (2003).

Om die vraag te beantwoorden moet ik twee stappen nemen. In de eerste plaats wil ik u laten zien dat er, in een ethiek die geen intrinsieke waarde aan de natuur toekent, *ofwel* geen enkele fundamentele reden bestaat om de natuur te beschermen, *ofwel* juist goede reden is om de menselijke vrijheid zó ver in te perken, dat we er diep ongelukkig van worden. Dat levert een negatieve reden op om de natuur intrinsieke waarde toe te kennen. De tweede stap bestaat erin ook een positieve reden te zoeken.

Laten we beginnen met de eerste stap. We zien of construeren veel en zeer grote problemen in de relatie tussen mens en natuur. We hebben een broeikas-effect en de zeespiegel stijgt door de opwarming, het regent vaker, harder en meer, behalve op de plaatsen waar mensen het het hardst nodig hebben. We hebben een sluimerende brandstofcrisis, een steeds grotere biodiversiteitscrisis, een bevolkingsgroei-crisis, et cetera. Afhankelijk van je perspectief zijn er teveel mensen, te grote mensen, te vraatzuchtige mensen, of er is te weinig natuur, er zijn te weinig natuurlijke grondstoffen, er is een te lage efficiëntie in het gebruik van de natuur of een te lage efficiëntie in de natuur zelf. Hoe reëel en ernstig deze crises zijn wil ik in het midden laten; laten we gewoon aannemen dat alles nu eenmaal verandert, en dat daar eigenlijk niets nieuws aan is (Herakleitos (1995:38): *panta rei*). Waar het om gaat is dat er tegen die crises, op verschillende wijzen en met wisselende inzet en succes, opgetreden wordt. Er zijn mensen die geloven dat er *redenen* zijn om in te grijpen in natuur en milieu, of liever gezegd, om nóg dieper in te grijpen – want de meeste milieucrisis worden al geweten aan onnadenkend menselijk ingrijpen. Wanneer we er wat aan gaan doen (wat dan ook) gebeurt dat uit menselijk nadenken, een nog diepere manier van ingrijpen.

Als we die redenen, die argumenten om in te grijpen, de revue laten passeren, zien we – ik heb dat al eerder betoogd (bijvoorbeeld Wissenburg 2004; vgl. ook Keulartz, Van der Windt en Swart 2004:94) - dat ze *vrijwel* allemaal slaan op het eigenbelang van de mens of van dat wat menselijk is. Het gaat om de bescherming van groei, welvaart, levensstijlen, vrijheid, geluk, recreatie, gezondheid, voedsel, energie, schoonheid, inspiratie, reflectie op onze eigen plek onder de zon – het gaat, kortom, steeds om *ons*. Het zijn antropocentrische argumenten.

Het probleem met antropocentrische argumenten is niet dat ze in zekere zin egoïstisch zijn. Er is niets mis met een gezonde dosis egoïsme – wie niet voor zichzelf opkomt, kan ook niet vrij en verantwoordelijk handelen. Het probleem is wel dat antropocentrische argumenten tot contra-intuïtieve consequenties leiden, tot consequenties die we eigenlijk, bij nader inzien, helemaal niet zo prettig vinden.

Neem nu bomen. Als we bomen van plastic¹² konden maken, als die bomen minstens zo efficiënt en effectief zuurstof produceerden als echte bomen, als ze er hetzelfde uitzagen en voelden als ‘echte’ bomen, als we kortom aan echt *niets* konden merken dat ze niet ‘echt’ waren, en als het enige verschil zou zijn dat ze duurzamer of zuiniger in het gebruik waren – dan gebiedt de logica van het antropocentrisme ons om alle echte bomen als de wiedeweerga door plastic bomen te vervangen. Voor velen onder ons is dat een contra-intuïtieve conclusie: is bijvoorbeeld de Veluwe niet, op een bepaalde manier, uniek, onvervangbaar en onmisbaar?¹³

We hebben hier, op het oog, een dilemma te pakken: antropocentrisme kan leiden tot plastic bomen, plastic bomen zijn onaanvaardbaar, maar als we de argumenten ervoor verwerpen, gooien we het antropocentrisme overboord. Wat houden we dan nog over om te verantwoorden dat we voor ons eigenbelang, ons belang bij duurzaam overleven, opkomen? Merk op dat duurzaamheid en zeker duurzame groei dus bepaald niet per definitie goed voor de natuur zijn; integendeel.

Onze beste hoop is, weer op het eerste gezicht, dat onze morele intuïtie fout is – dat wil zeggen, dat er bij nader inzien en na kritische reflectie toch echt niets mis is met plastic bomen. Ik wil proberen u nu ervan te overtuigen dat dat inderdaad zo is. Laten we plastic bomen eens vergelijken met plastic mensen.

Als ons lichaam niet voldoet, vervangen we de mankerende onderdelen of we verbeteren ze met technologische gadgets. Het begon met brillen, houten kunstgebitten en houten poten; en inmiddels hebben we kunststof magen en darmen, pacemakers en varkensharten, hergebruikte organen en huid, dialyse-apparaten en hart-longmachines, en niet te vergeten siliconen borsten, billen en lippen. Bevruchtingen vinden in vitro plaats, embryo’s groeien in reageerbuizen. En het einde is nog lang niet in zicht.

Elk van die vernieuwingen hebben we vrijwel stuk voor stuk vrijwel klakkeloos geaccepteerd, zelfs toegejuicht wanneer ze levens redden die een imperfecte natuur anders geroofd zou hebben (vgl. Krieger 2000:19). Het beeld van een plastic mens is niet ver meer af – en tegen die tijd zouden we ook de plastic mens toejuichen, omdat het allemaal niets afdoet aan ons menszijn. Integendeel, het voegt een hoop toe: eindeloos veel kansen om meer van het leven te maken, om onszelf te realiseren, onszelf te zijn zoals we onszelf zien, et cetera. Meer verantwoordelijkheid, meer vrijheid en autonomie: zeker een humanist moet dat aanspreken.

¹² Het krediet voor dit idee behoort Martin H. Krieger (1973, 2000) toe.

Als we plastic mensen wel accepteren maar plastic bomen niet – meten we dan niet met twee maten? Ofwel er is echt niets mis met plastic bomen, ofwel er is toch een fundamenteel verschil tussen mens en natuur. Maar wat is dat verschil dan?

Sommige mensen zeggen dat het verschil erin zit dat de mens een ziel heeft. Ik zal niet zeggen dat het begrip ziel volledig onzinnig is – ik zie iedere dag weer mensen rondlopen met hun ziel onder de ene arm en een daklozenkrant onder de andere. Dat heb ik een boom inderdaad nog nooit zien doen. Maar *als* het hebben van een ziel al iets uitmaakt, dan in ieder geval niet voor de natuur – dat zieltje valt immers niet te bederven. Het zou juist betekenen dat plastic mensen fout zijn en plastic bomen op z'n minst moreel neutraal, en misschien wel goed.

Een meer gebruikelijk argument tegen plastic bomen ligt u waarschijnlijk al op het puntje van uw tong: plastic bomen zijn tegennatuurlijk. De *mens* is vrij van de banden van de natuur en kan met zichzelf doen wat hij wil, en mag dat ook – er is sinds de Verlichting geen beroep op de natuur als moreel gebod meer mogelijk. *Bomen en planten en dieren* daarentegen zijn deel van de natuur – maar, zonder het argument verder af te maken, we zien gelijk waar het argument de fout ingaat: omdat bomen zichzelf niet kunnen maken, zouden ze ook niet gemaakt *mogen* worden? Omdat iets zo is, hoort het zo? Omdat een slaaf in ketenen zit, hoort hij in ketenen? Omdat hij zichzelf niet kan bevrijden mogen we hem niet bevrijden?

We hebben dus nog steeds geen argumenten tegen plastic bomen of plastic mensen, en alleen maar argumenten vóór.

Ik zou u op dit punt willen voorstellen aan wat ik noem natuur-dubbelpus: de artificiële natuur. De mens heeft altijd de natuur heringericht – we hebben graan en bomen in rijen geplant, paarden gezadeld, koeien gemolken. We zijn een stap verder gegaan door nieuwe diersoorten te fokken en plantenrassen te kweken – denk aan rundvee, paarden, honden, witte rijst enzovoorts. Dat is natuur-plus: het is nog steeds een soort natuur, we hebben alleen supersnelle evoluties veroorzaakt die zonder menselijk ingrijpen, in theorie, ook hadden kunnen gebeuren.

We zijn een nieuwe grens overgegaan toen we de artificiële natuur uitvonden: het knippen en plakken van genetisch materiaal tot nieuwe soorten die de evolutie nooit had kunnen voortbrengen. Denk aan een van de eerste nieuwe soorten: de schaa-geit of scheid; denk ook

¹³ De Veluwe is een opzettelijk gekozen voorbeeld: weinig 'natuur' in Nederland is zo kunstmatig, en toch alles behalve plastic.

aan genetisch gemanipuleerd voedsel, dat u in meerdere of mindere mate nu allemaal eet of drinkt, of u wilt of niet: tomaten met varkensgenen, varkens met spinnengenen, koeien met mensengenen en ga zo maar door. We hebben nu iets gedaan wat nog *nooit* eerder is gedaan: we hebben de natuurlijke productiemethode niet verbeterd maar compleet vervangen. Op een dag zullen we mogelijk zelfs de grondstof op zich, het DNA, vervangen door iets nieuws.

Laten we de mogelijke voordelen, zoals het uitroeien van ziekten en gebreken, het eerlijker verdelen van aangeboren talenten, voedselproductie zonder dierlijk leed, enzovoort, even negeren. Wat hebben we intuïtief tegen op artificiële natuur? De argumenten die we horen zijn vrijwel altijd antropocentrisch en worden uitgedrukt in termen van risico's. Soms zijn zulke argumenten onzinnig, zoals toen van de eerste stroomtrein werd beweerd dat hij koeien gek en melk zuur maakte. Vaak ook is de vrees voor risico's terecht. Desondanks - wie uitsluitend in termen van risico's spreekt, zegt dat er ook *aanvaardbare* risico's kunnen zijn: hij of zij heeft geen *principieel* argument tegen de artificiële natuur.

Het resultaat van het creëren van artificiële natuur kan bizar zijn, zeker – we wachten op de mens met kieuwen, de aap met technisch inzicht, de biefstukboom, de kruipende komkommer en de politicus met ezelsoren. Maar bizar of 'onnatuurlijk' is geen argument meer. We zijn niet uit de boom geklommen om ons natuurlijk te gedragen maar om ons te ontworstelen aan de natuur, om verantwoordelijkheid voor ons eigen leven te nemen, en niet om die te ontduiken. Suggesteren dat dit soort nieuwe natuur bizar en dus fout is, is misleidend. Homo faber, de fabricerende mens (Arendt 1958), *kan* niet anders dan de wereld veranderen.

Het is op dit punt dat we het begrip intrinsieke waarde kunnen inzetten als alternatief voor 'nut', 'ziel', 'natuurlijkheid' en andere uiteindelijk niet al te behulpzame criteria. We kunnen dat bijvoorbeeld doen door te stellen dat de *intrinsieke* waarde van de mens een andere (iets anders) is dan de waarde van de afzonderlijke onderdelen van het bouw pakket. Een bijziende een bril geven, een tandeloze tanden en een lamme benen zijn geen handelingen die het menselijk individu perse tot een gebruiksvoorwerp reduceren; er valt zelfs iets voor te zeggen dat het middelen zijn om een individu weer (meer) in staat te stellen zichzelf te zijn. Er lijkt geen sprake te zijn van onderwerping, maar van 'bevrijding'. Het moge zo zijn dat brillen, kunstgebitten en kunstledematen in sommige samenlevingen nuttiger zijn dan in andere, en dat ze het individu in sommige samenlevingen helpen een maatschappelijk ideaalbeeld van de goed functionerende mens beter te benaderen dan in andere. Echter, ongeacht de context, ongeacht het maatschappelijk imperatief dat gediend wordt, blijven het middelen die het individu meer mogelijkheden geven iets van zijn of haar leven te maken. Het blijven

bevrijders. Van sommige verbeteringen van de mens is dat al een stuk minder duidelijk – denk aan implantaten die de ijdelheid strelen en het ideaalbeeld van de mens als lichaam en het lichaam als poort van alle genot bevestigen – maar zelfs dan is niet op voorhand uit te sluiten dat sprake is van het bevorderen of in ieder geval ‘respecteren’ van de ‘waarde van de mens als mens’.

Datzelfde begrip intrinsieke waarde, maar dan toegepast op de niet-menselijke natuur, valt ook te gebruiken om van sommige verbeteringen van de natuur te zeggen dat ze acceptabel zijn (niet ‘slecht’) en van andere dat ze dat niet zijn. Het kan ons daarmee ook helpen onze intuïtie dat er uiteindelijk toch minder mis is met plastic mensen dan met plastic bomen te verwoorden. Met andere woorden: het laat toe dat we een verschil tussen mens en natuur zien dat er niet in resulteert dat *wel* de natuur maar *niet* de mens onderworpen kan worden. Kort door de bocht gezegd: als we de bouwstenen van mensen stapje voor stapje vervangen door kunstmatige materialen en kunstmatige constructies kan de menselijkheid toch behouden blijven, als we muziek, kunstwerken of plastic planten maken voegen we alleen maar iets toe aan de wereld, en als we artificiële dieren of biefstukbomen maken kunnen we nog altijd de intrinsieke waarde van specifieke dieren respecteren, maar als we bomen van plastic gaan maken en die in plaats van het bos planten, als we de natuur *op zich* gaan vervangen, blijft er van de natuurlijkheid niets over.

Er valt nog veel meer te zeggen over hoe precies het begrip intrinsieke waarde van de natuur toegepast zou kunnen worden als criterium voor ons ingrijpen *in* en ons onvermijdelijke onderwerpen *van* de natuur – maar mij gaat het hier om de boodschap *dat* we met deze intrinsieke waarde een instrument in handen lijken te hebben dat het ons mogelijk maakt een morele intuïtie, een gut feeling, te verwoorden en te realiseren.

De vraag – zo-even al gesteld – is echter of we niet aan autosuggestie lijden. Is de intrinsieke waarde van de natuur niet net zo’n sprookje als de romantische liefde – of als dat laatste geen sprookje is, is het eerste het dan niet toch?

Uitspreken dat we geloven in een intrinsieke waarde van de natuur is iets anders dan bewijzen dat het die waarde ook heeft. Er is een populair verhaal in de milieufilosofie waarmee wel geprobeerd wordt aan te tonen dat we in ieder geval niet kunnen ontkennen dat de natuur intrinsieke waarde heeft. Ik ga u deze parabel eerst vertellen, en dan laten zien wat er zoal mis mee is.

Het verhaal heet het ‘Last Person Argument’:¹⁴ stel u voor dat u het laatste denkende, voelende wezen in het universum bent. Verder zijn er alleen nog bomen en planten, en misschien wat dierlijke levensvormen zonder enig zelfbewustzijn – zeg maar ‘mobiele planten’. U staat op het punt te sterven, en voor u staat een computer met twee knoppen. Drukt u knop A in, dan zal het universum direct na uw dood ontploffen en verdwijnen. Drukt u knop B in, dan gebeurt er totaal niets: het universum met al die natuur erin blijft gewoon voortbestaan, er is alleen niemand meer over om ervan gebruik te maken of van haar schoonheid te genieten. Drukt u geen van beide knoppen in, dan maakt de computer na uw dood een keuze. Als u die keuze moet maken, zo gaat het argument, dan zult u knop B kiezen – en dat betekent dat u een universum waarin een fantastische natuur bestaat die nergens toe dient en niemand genot schenkt, prefereert boven een universum waarin alleen maar stof bestaat. U zegt, met andere woorden, dat de natuur, *onafhankelijk* van alles wat het voor wie dan ook betekent, waarde heeft: een *intrinsieke* waarde, een waarde in zichzelf.

Het lijkt een mooi argument, maar dat is het niet. Ten eerste gebruikt het sociale pressie: het dilemma is nauwelijks uit te leggen zonder te impliceren dat er een sociaal wenselijk antwoord is.

Ten tweede, zelfs als die hobbel genomen kon worden, toont het niet onomstotelijk aan dat we om de *natuur* geven: het Last Person Argument kan evengoed gebruikt worden om te beweren dat we een morele intuïtie hebben die zich verzet tegen verspilling of vernietiging. Sterker, de sociologe Hester Moerbeek wees me erop dat het Last Person Argument ook gezien kan worden als een indicator voor het geloof in een God of een leven na de dood.

Ten derde: zelfs als we niet in een leven na de dood geloven, we zijn de laatste persoon niet, en we kunnen ons ook niet in de situatie van de laatste persoon verplaatsen. Wij, reëel bestaande mensen, kunnen ons al nauwelijks voorstellen dat de mensen om ons heen en zij die na ons komen, niet bestaan; laat staan dat we ons eigenlijk een wereld kunnen voorstellen waarin wij zelf ook niet meer bestaan.

Ten vierde: aantonen dat we een gut feeling zouden hebben of (de voorzichtiger formulering) dat we het niet kunnen ontkennen, is niet hetzelfde als aantonen dat we ook een *goede reden* hebben die intuïtie daadwerkelijk te omarmen. We hebben ook gut feelings van agressie en bloeddorst – zeggen dat we die gevoelens moeten uitleven omdat we ze niet kunnen

¹⁴ Vergelijk Lee (1993) voor deze formulering van het Last Person Argument. Alan Carter (2004) geeft een uitgebreider overzicht van de geschiedenis van dit argument.

ontkennen is een typisch geval van de ‘naturalist fallacy’, de naturalistische drogreden: het is zo dus het hoort zo.

En ten slotte, een technisch argument: vaststellen dat we iets geloven is niet hetzelfde als vaststellen dat het zo is. We kunnen geloven wat we willen – dat de aarde plat is, dat de zon om de aarde draait, dat je van zoenen zwanger wordt, en dat de natuur intrinsieke waarde heeft – maar dat maakt het nog niet *waar*.

In het verleden heb ik al eens uitgebreid beschreven waarom ik nog meer problemen heb met het toeschrijven van intrinsieke waarde aan de natuur (Wissenburg 1998:83ff.). Het is niet alleen een kwestie van het vinden van bewijs voor geloof in die intrinsieke waarde; het is ook de vraag of het begrip ‘intrinsieke waarde van de natuur’ überhaupt wel een betekenis heeft. Ik zal die kritiek hier niet weer in detail weergeven, maar de hoofdlijn en kern van mijn argument wil ik u toch niet onthouden.

Wanneer we het begrip intrinsieke waarde proberen te preciseren, blijken we er verschillende betekenissen aan te kunnen geven – bijvoorbeeld waarde onafhankelijk van enig menselijk oordeel, waarde die niet gereduceerd kan worden tot een bewustzijnstoestand (esthetisch genot is een voorbeeld), en nog een stuk of negen andere. Op zich is die veelheid van betekenissen geen probleem; we kunnen er immers ook mee leven dat andere zogeheten ‘essentially contested concepts’ als democratie, gelijkheid of liefde meerdere betekenissen hebben. Wat belangrijk is, is dat we die verschillende betekenissen *helder* kunnen onderscheiden – en *helder* kunnen vaststellen dat het ook werkelijk zinvolle interpretaties van een concept zijn. Het verschaffen van die helderheid nu is precies een taak van de filosofie – niet de enige taak, niet de hoogste taak, maar wel de eerste en belangrijkste.

We kunnen in de filosofische chaos rond intrinsieke waarde inderdaad enige orde aanbrenge en begripsverwarringen oplossen, een proces dat ik hier overigens zal overslaan. Uiteindelijk¹⁵ houden we dan vier fundamenteel verschillende interpretaties van het begrip over:

- (1) Waarde, onafhankelijk van de perceptie ervan;
- (2) Waarde die eigen is aan het object en onafhankelijk van de perceptie ervan;

¹⁵ De opsomming is in zekere zin circulair. De spraak- en begripsverwarring die het begrip intrinsieke waarde omgeeft, zeker wanneer het wordt toegepast op de natuur, maakt het onwaarschijnlijk dat hiermee ook *elk* gebruik in een tekst van de term ‘intrinsieke waarde van de natuur’ adequaat weergegeven is. Voor andere pogingen orde in de conceptuele chaos aan te brengen, zie onder meer Achterberg (1994:182ff.) en Bernstein (2001).

- (3) Waarde, onafhankelijk van de instrumentele waarde van het object; en
(4) Waarde, onafhankelijk van externe oorzaken (Wissenburg 1998:96).

De eerste en tweede van deze interpretaties lopen vast op de problemen van het last person argument: we kunnen ons gewoon niet voorstellen niet te bestaan. Om natuur te waarderen zonder haar waar te kunnen nemen en ervaren, moeten we ons in een situatie denken waar we ons nu juist echt niet in kunnen verplaatsen. Dat betekent niet alleen dat we niet kunnen bewijzen dat bijvoorbeeld de natuur dit soort intrinsieke waarde heeft – het betekent ook dat we niet eens aan de *voorwaarden* kunnen voldoen om het plausibel, dat wil zeggen voorstelbaar, te maken. Het ontbreken van bewijs voor onschuld is natuurlijk geen bewijs voor schuld – maar het Schotse recht kent hier een mooi oordeel voor: not proven.

Het derde begrip van intrinsieke waarde, onafhankelijkheid van instrumentele waarde, moeten we heel nauw interpreteren, en het begrip instrumentele waarde heel breed. Zelfs van schoonheid kunnen we immers zeggen dat het instrumentele waarde heeft: het verhoogt het genot van de waarnemer, en schoonheid kan niet bestaan zonder dat er in principe iemand is om het waar te nemen. Dan wordt het bewonderde object dus niet gewaardeerd omwille van zichzelf maar om wat het voor de waarnemer betekent.

Het doel, de reden of de functie die een zaak, zeg de natuur, waardevol maakt, kan op zijn beurt weer instrumenteel waardevol zijn voor iets anders – enzovoort. Om een eindeloze regressie te voorkomen, moeten we dan aannemen dat er een hoogste doel is dat niet verder gewaardeerd kan worden als instrument tot iets anders. Als we de natuur intrinsieke waarde willen toekennen, dan moet de natuur dat hoogste doel zijn, maar dan moet ook ieder *stukje* natuur diezelfde intrinsieke waarde hebben. Het gevolg is dat intrinsieke waarde betekenisloos wordt – het juiste woord, in het Engels, is *inconsequential*: we kunnen dan bijvoorbeeld niet meer kiezen (als dat zou moeten) tussen een leeuw laten verhongeren en een antilope laten sterven.¹⁶

Eenzelfde probleem doet zich voor met de vierde interpretatie van intrinsieke waarde, onafhankelijkheid van externe oorzaken: ofwel er is weer een waarnemer nodig die de waarde erkent, waarmee we terugvallen in de problemen van de eerste conceptie, ofwel we hebben

¹⁶ Vergelijk Rosenthal (1996) en Regan (1992). Koo van der Wals interpretatie van intrinsieke waarde (zie verderop onder het kopje ‘waardigheid’) laat zien dat dit geen reden is intrinsieke waarde niet *toe* te kennen. Die erkenning blijft echter *inconsequential* zolang we geen mogelijkheid hebben, waar nodig, te kiezen voor de belangen van de ene boven de andere intrinsiek waardevolle entiteit. Hier raken we een kwestie die in deze oratie helaas verder onbesproken moet blijven: wat is de verdere praktische betekenis van het toekennen van intrinsieke waarde? In termen die ik deels ontleen aan Yoram Levy: betekent de onschendbaarheid van een zaak een

geen reden die intrinsieke waarde van de natuur te respecteren of in daden om te zetten, omdat de natuur als zodanig letterlijk *niets* voor ons betekent.

Samengevat: de vele betekenissen die we aan het begrip ‘intrinsieke waarde van de natuur’ kunnen geven, laten zich uiteindelijk reduceren tot *ofwel* begrippen die ons geen reden kunnen geven zo en niet anders te handelen, kortom we hebben er niets aan, *ofwel* tot begrippen die we niet kunnen begrijpen en dus ook niet plausibel kunnen maken.¹⁷ Daarmee zijn we weer terug bij af: het lijkt erop dat de enige zinnige manier om waarde toe te kennen aan de natuur is niet op grond van *intrinsieke waarde*, maar op grond van de waarde die de natuur *voor ons* heeft. Zoals eerder gezegd, zo’n antropocentrische moraal hoeft niet bekrompen te zijn – het hoeft de natuur niet te reduceren tot enkel nuttige grondstoffen, het biedt ook ruimte aan diepere menselijke waarden als rust, schoonheid, reflectie. Maar van onze oorspronkelijke intuïtie¹⁸ dat er toch echt iets mis moet zijn met het vervangen van de natuur door plastic – daar blijft zo niets van over.

Op de achtergrond doemt een nog groter probleem: de redenen om te twijfelen aan de intrinsieke waarde van de natuur dwingen ons ook onszelf af te vragen waarom we dan wel intrinsieke waarde aan de mens zouden toekennen. Is dat idee dan niet ook ofwel implausibel, ofwel gewoon te reduceren tot de waarde van de ander voor mij? Betekent het accepteren van intrinsieke waarde uit angst voor de consequenties van het alternatief niet een vorm van submission, van onderwerping aan willekeur, aan een fantasie?

absoluut taboe op aanraking, of geeft het juist aan dat deze alleen met goede redenen (en welke dan?) geschonden mag worden?

¹⁷ Hiermee is de kritiek op de ‘intrinsieke waarde van de natuur’ zeer zeker niet uitgeput. Ten minste twee andere argumenten zijn hier nog het vermelden waard. Ten eerste is dat Simon Hailwoods stelling (Hailwood 2004) dat intrinsieke waarde in veel milieufilosofie functioneert als een constructivistisch argument – omdat de natuur intrinsieke waarde heeft, moeten we ernaar leven. Dat sommigen deze fout maken, wil echter niet zeggen dat het idee van intrinsieke waarde noodzakelijk zo gebruikt moet worden (zoals Hailwood ook aangeeft). Ten tweede zou men kunnen stellen dat het schenden van de intrinsieke waarde van de natuur *op zich* een zogeheten ‘victimless crime’ is. Wie deze waarde schendt, schendt alleen een concept, en geen wezen van hars en vezel of vlees en bloed. Men kan het vergelijken met, zoals dat vroeger zo spannend heette, ‘tegennatuurlijke handelingen’ tussen volwassen consenterende partners, of met het verlies van maagdelijkheid: wie schaadt het nu werkelijk? Het probleem met dit argument tegen intrinsieke waarde is echter dat het gebaseerd is op een consequentialistische meta-ethiek (alleen ervaren gevolgen tellen), en precies dat is het soort gemankeerde ethiek waar intrinsieke waarde een reparatie aan zou moeten te plegen.

¹⁸ De ontologische status van morele intuïties is uiteraard omstreten, evenals de mogelijkheid ze te toetsen op ‘echtheid’. Men kan aannemen dat ze verwijzen naar een soort objectieve ethische werkelijkheid, zoals ook wetenschappers moeten veronderstellen dat theorieën uiteindelijk op de een of andere manier met een empirische werkelijkheid overeen moeten stemmen en niet alleen maar ‘meer waar’ zijn naarmate ze intern en onderling ‘consistenter’ zijn. Men kan aannemen dat ze niet meer dan een bewustzijnstoestand (desnoods een smaakoordeel) representeren – wat ze niet minder werkelijk of toetsbaar maakt. Men kan ze als indicaties van een geneeslijke collectieve hysterie uitleggen. Welke status morele intuïties ook toegekend wordt staat echter los van de vraag of ‘dat wat wordt betekend’ door intuïties van intrinsieke waarde *überhaupt* een plaats in de ethiek zouden kunnen hebben.

Mogelijke uitwegen

Laat me even kort samenvatten wat de lijn van mijn argument tot nu toe was. We hebben een intuïtie dat er dingen zijn die we niet met de natuur behoren te doen, dat er een principiële grens is tussen gebruiken en misbruiken van de natuur. Het vermoeden dat we die grens overschrijden verklaart waarom ecologie en economie, duurzaamheid en natuur, et cetera, zo vaak tegengesteld zijn. We kunnen die intuïtie niet rechtvaardigen met een beroep op consequenties of nut, niet met enig antropocentrisch argument, niet met een beroep op natuurlijkheid en niet met een verwijzing naar de ziel. Het lijkt erop dat we onze intuïtie nog het best verwoorden wanneer we zeggen dat de natuur intrinsiek waardevol is. Het probleem met dat begrip is echter dat het ofwel implausibel zo niet onbegrijpelijk is, ofwel uiteindelijk niets anders lijkt te zijn dan, laat ik het maar cru zeggen, gebruikswaarde. De redenen die we hebben om het begrip intrinsieke waarde van de natuur bij het vuilnis te zetten, zijn echter gebaseerd op principiële argumenten tegen de zinvolheid van het begrip intrinsieke waarde op zich. Ze hebben niets te doen met het feit dat we dit begrip toevallig toepassen op de natuur. Met andere woorden: we hebben daarmee ook redenen om de intrinsieke waarde van de *mens* te verwerpen. Gaat dat misschien niet een stapje of twee te ver?

Ik wil u drie oplossingen voor dit probleem voorleggen; alledrie, zoals we zullen zien, leiden tot onbevredigende reparaties:

1. Het verwerpen van instrumentalisme
2. Het begrip waardigheid
3. De natuur als het totaal andere

Het verwerpen van instrumentalisme

Mijn twijfel aan de intrinsieke waarde van de natuur uitte ik indertijd in de context van een poging een groene, natuurvriendelijke visie op mens en natuur te ontwerpen die de centrale waarden van liberalisme, humanisme en Verlichting respecteerde, zonder gebruik te hoeven maken van het niet universeel geaccepteerde begrip intrinsieke waarde. Ik probeerde te laten zien dat een zogeheten verlicht antropocentrisme (of preciezer, een verlicht pathocentrisme) een voldoende stevige basis oplevert om recht te doen aan de mens en de menselijke noden, en tegelijk aan onze intuïtie dat er toch echt dingen zijn die je principieel niet met de natuur hoort te doen. Ik ging uit van de premisse dat de waarde van de natuur niet intrinsiek is maar

extrinsiek, *afhankelijk* van onze waardering ervoor. In een overdrachtelijke betekenis gebruikte ik daarvoor de opzettelijk pejoratief bedoelde term ‘instrumentele waarde’.

Dat bracht mijn goede vriend Piers Stephens ertoe te schrijven dat ik de mens zo representeer als een ‘black box which projects preferences into the polity’, een zwarte doos die voorkeuren en doelen produceert maar niet over die doelen hoeft na te denken. Hoe meer we denken aan de mens als een ding dat eenzijdig zijn wil aan de wereld oplegt, hoe moeilijker het wordt die wereld, de natuur, als iets anders te zien dan een verzameling grondstoffen: ‘the more fully the subject is conceived as an impermeable, disconnected “wanting thing”, the less [...] room is left for appreciation of nature in any other sense than as resource’ (Stephens 2001:9).

De natuur is echter niet alleen iets dat we als een verzameling instrumenten, middelen tot een vooraf gegeven menselijk doel gebruiken, de natuur kan ons ook die doelen zelf anders laten zien en misschien verwerpen. Wie een beetje van de natuur weet te genieten, kan – Stephens zegt niet ‘moet’, maar ‘kan’ – besluiten dat een jachtig leven op zoek naar rijkdom en materiële welvaart relatief leeg is, en ertoe komen meer of iets anders in het leven na te streven. We gebruiken de natuur niet alleen in puur causale zin vanuit een beperkte instrumentele rationaliteit, maar ook doelrationeel, dat wil zeggen, we gebruiken haar ook om te reflecteren op ons ‘zijn in de wereld’ en op het ‘zijn zelf’.

Stephens heeft hier natuurlijk volkomen gelijk: te zeggen dat alle waarde van de natuur, of, want dat lijkt de implicatie te zijn, dat ook de waarde van andere mensen enkel instrumentele waarde is, gaat te ver. Een kind waarderen omdat het jouw kind is, een persoon die zich ontwikkelt, zo zeer de combinatie van jou en de persoon die je bemint – dat is toch bepaald iets anders dan een kind waarderen omdat het vanaf de leeftijd van zes de afwas kan doen, vanaf acht geld kan verdienen en later voor je oude dag kan zorgen – of, zoals Jonathan Swift (1959) suggereerde, omdat het in barre tijden opgegeten kan worden.

Echter, wat Stephens niet bewijst is dat het onjuist is te veronderstellen dat alle waarde van de natuur extern is, dus afhangt van wat de natuur – of onze medemens – voor ons betekent. Waarderen is een activiteit: we kunnen niet anders dan er zelf bij zijn wanneer we mens en natuur waarderen – de mens, het individu, blijft de maat van alle dingen. Dat wil niet zeggen dat we geen onzelfzuchtige regels kunnen volgen – doen wat goed voor je kind is en niet voor jou, of afzien van het kappen van een bos voor de zoveelste autoweg. Extrinsieke waarde kan het hele scala van manieren waarop we waarde toekennen dekken. Het veronderstelt alleen dat we dat uiteindelijk doen als individuen, om de redenen die *ons* motiveren, om wat een kind of een bos voor *ons* betekent.

Natuurlijk snijdt Stephens ook een filosofisch belangrijk punt aan – namelijk of het überhaupt mogelijk is methodologisch individualist te zijn zonder daarbij allerlei ontologische premissen en ethische vooroordelen binnen te smokkelen. Dat is een vraag waar ik hier niet op in kan gaan en niet op in hoeft te gaan. Het doet er namelijk helemaal niet toe of we het idee willen verwerpen dat alle waarde van de natuur instrumenteel is of extrinsiek – enkel uit de onwenselijkheid van het mensbeeld dat eventueel aan een van beide ten grondslag liggen zou, volgt niet dat we ‘dus’ de natuur intrinsieke waarde moeten toekennen. Dat zou wishful thinking zijn. Erger, het zou zelfvernietigend zijn. Als we het mensbeeld dat ik schets zien als dat van een moreel zwakke mens, en Stephens’ mensbeeld als dat van een moreel sterke mens, dan rijst de vraag wat verstandiger is: een wereld denken waarin we vertrouwen op de morele mens, of een waarin we met het ergste rekening houden.

Het begrip waardigheid

Een tweede manier om het vraagstuk van de intrinsieke waarde van de natuur en dat van intrinsieke waarde überhaupt aan te pakken bestaat erin, intrinsieke waarde te begrijpen als waardigheid. Denk aan de formulering in de Duitse grondwet: *die Würde des Menschen ist unantastbar* - de menselijke waardigheid is onschendbaar. Is intrinsieke waarde misschien niet zozeer een ander soort waarde, naast extrinsieke en instrumentele waarde en wat we zoal nog meer kunnen bedenken – maar veeleer iets anders dan waarde? Het is een suggestie die eigenlijk al besloten ligt in Stephens’ kritiek, maar die hij niet verder uitwerkte.

De context waarin Kant zijn intrinsieke waarde ontwierp was er een, zoals Koo van der Wal terecht opmerkte, waarin Würde het tegenovergestelde van Preis was; een tegenstelling die teruggaat tot de stoïcijnse dichotomie dignitas-pretium (Van der Wal 2002). De betekenis van woorden verschuift in de loop der tijd: Marx wijst er bijvoorbeeld op dat Engelse denkers al in de zeventiende eeuw spraken over worth als gebruikswaarde, niet waardigheid, en over value als ruilwaarde (Marx 1981:4 noot 4); hij kritiseert ook de voortschrijdende reductie van gebruikswaarde tot ruilwaarde, tot prijs. Als we zeggen dat een TV duizend euro waard is, bedoelen we de prijs; als studenten een docent waarderen als goed of slecht, refereren zij aan de bruikbaarheid, de gebruikswaarde van de docent voor de student. Wanneer ik zo-even sprak over instrumentele en extrinsieke waarde, of over het utilitaristische begrip nut, had ik het eigenlijk over datgene wat de Stoa, Kant en Marx met enige afschuw ‘prijs’ noemden. En als we, bijvoorbeeld in de context van duurzame groei, over de waarde van de natuur spreken,

dan lijkt dat waardebegrip helemaal gekoloniseerd te zijn door de interpretatie van waarde als prijs.¹⁹

Willen we intrinsieke waarde goed begrijpen, en wie weet ook toepassen op de natuur, dan moeten we ophouden aan intrinsieke waarde te denken als alleen maar een ander soort prijs, en het weer leren begrijpen als waardigheid.

Hoe stellen we ons waardigheid tegenwoordig voor? Onze tijd is er een van geglobaliseerde Amerikaanse informaliteit, onze cultuur is een pseudo-egalitaristische cultuur die vol jaloezie elk vertoon van trots met een ‘doe maar gewoon, dan doe je al gek genoeg’ afdoet. Tegen die achtergrond lijkt waardigheid een anachronisme. Waardigheid is de burgemeester die in jacquet, met hoed en ambtsketen getooid, een lint doorknipt; het is Beatrix die ondanks haar accent, haar permanent, deftige hoeden en statige jurken (kortom de tekenen van haar waardigheid) toch best wel een gewoon mens moet zijn.

Maar als de *term* waardigheid vandaag de dag meestal wordt geplakt op, naar plat-Nederlandse maatstaven, misplaatste trots, op ijdeltuiterij, dan wil dat nog niet zeggen dat we niet een *idee* hebben van waardigheid, hoe we het dan ook noemen. Zoals mijn grootmoeder graag zei, als het beestje maar een naam heeft. Waardigheid in de moderne zin des woords is wat de familie Flodder mist; maar in de klassieke zin, zo begrijpen we allemaal, verdedigt de familie Flodder de waardigheid van haar levensstijl tegen die van de kale kak.

Klassieke waardigheid is meer dan zelfrespect, dat wil zeggen, meer dan het bewustzijn verantwoordelijk te zijn voor het eigen handelen en karakter. Het is eerder het *vermogen* verantwoordelijk te zijn, de potentie – vandaar ook dat Immanuel Kant de goede wil en niet zozeer de toevallige drager ervan, de mens, intrinsieke waarde toeschreef. Waardigheid, als we die tegenwoordig haast onbenoembare eigenschap ten minste weer even gewoon waardigheid mogen noemen, is ten slotte een kwaliteit die we kunnen waarnemen, waarvan we ons een voorstelling kunnen maken, zelfs in de meest kwetsbare dragers ervan. Het is bijvoorbeeld datgene wat Goya's naakte Maja karakteriseert: een liggend naakt, kwetsbaar, met onpeilbaar donkere lust bekeken door hunkerende mannen, terwijl ze desondanks ontzag afdwingt door haar desinteresse en – misschien is zelfbewustzijn het juiste woord, misschien zelfgenoegzaamheid. Alleen al de suggestie dat deze vrouw een prijs heeft is een verkrachting.

¹⁹ Een fraaie illustratie van de moeite die het blijkbaar kost inhoud te geven aan het begrip menselijke waardigheid levert de toelichting die de Europese Conventie bij art. II-81 van de Europese Grondwet geeft: het begrip zelf lijkt inhoudsloos, maar ‘impliceert’ slechts een lange reeks instrumentele waarden (Europese Unie, 2005:425).

Dit soort waarde, de waarde van het verantwoordelijk kunnen zijn, van het moreel vrij zijn en het kunnen willen, is iets totaal anders dan een prijs: het is de noodzakelijke voorwaarde voor het kunnen toekennen van waarden als prijzen. Terwijl we over andere waarden, over prijzen, van mening en smaak kunnen verschillen, kunnen we de waardigheid van de ander in principe niet ontkennen om de heel eenvoudige reden dat we dan onszelf, onze eigen waardigheid, ook niet meer serieus kunnen nemen. We geloven van onszelf dat we belangrijk genoeg zijn om niet als een stuk vlees of als keukengerei gebruikt te worden omdat we ons bewust zijn van ons eigen, persoonlijke vermogen om, ongeacht of de buitenwereld daar nu aan mee wil werken of niet, vorm te geven aan ons leven, verantwoordelijk te zijn voor onze karakters, voorkeuren en daden. Wanneer wij diezelfde eigenschappen in een ander herkennen, *moeten* we die ander wel waarderen zoals we onszelf waarderen, dat wil zeggen als drager van waardigheid, anders ontkennen we de waarde van die eigenschappen zelf – en daarmee de zin van ons eigen vermogen waarde toe te kennen, en daarmee uiteindelijk onze *eigen* waardigheid.

Het is dit idee, dat de waardigheid van de ander, de fundamentele menselijke gelijkwaardigheid, niet ontkend kan worden zonder in zelfontkenning terecht te komen, dat ten grondslag ligt aan Kants idee dat de categorische imperatief een imperatief moet zijn, een absolute universele regel en niet een maxime, een regel voor mij alleen. Een goede handeling is alleen een goede handeling wanneer ze volgens een regel geschiedt die universaliseerbaar is, die ieder wezen dat tot morele verantwoordelijkheid in staat is, zou accepteren. Het is ditzelfde idee, dat de menselijke gelijkwaardigheid onontkenbaar is voor eenieder die zichzelf en zijn leven ook maar een beetje serieus neemt, die Hegels dialectiek van de meester en de slaaf (Hegel 1972 par.57) begrijpelijk maakt: een slavenmeester kan zich geen meester voelen als hij niet als meester erkend wordt, maar dat kan alleen wanneer de meester de slaaf dezelfde morele vrijheid tot oordelen toekent.

In ons moderne taalgebruik, in ons moderne denken, is waarde identiek geworden met prijs: het gebruik van de term waarde predestineert het spreken al, het dwingt ons de natuur en mens van wie het geprediceerd wordt als 'bruikbaar' en als 'object' te zien. De *term* intrinsieke waarde kunnen we daarom eigenlijk niet meer gebruiken; de term roept verwarring op en is net zo ouderwets geworden als waardigheid en typemachine – maar de inhoud, dat wat het betekent, het signifié – dat kunnen we niet ontkennen zonder onszelf te ontkennen.

Omdat ik er echter geen ander woord voor kan verzinnen blijf ik verder toch spreken over intrinsieke waarde. Als het goed is zijn we nu, na deze uitleg, allemaal in die pre-postmoderne 'state of mind' waarin het begrip nog zinvol is. Dankzij het klassieke begrip waardigheid kunnen we intrinsieke waarde redden, en kunnen we zeggen dat de mens intrinsieke waarde heeft. Maar ironisch gezegd, daar hangt wel een prijskaartje aan: het is nu echt misplaatst geworden om over de intrinsieke waarde *van de natuur* te spreken. Intrinsieke waarde kennen we toe omdat we gelijkenis bespeuren in een ander, omdat we als subject, als maker van ons lot, in een ander ook een subject herkennen. In sommige dieren kunnen we veel van de kwaliteiten die we onszelf toedichten ook herkennen – hoe meer onderzoek er bijvoorbeeld naar mensapen gedaan wordt, hoe meer ze blijken mens te zijn en niet alleen maar mens te lijken (DeGrazia 1996).

Maar de natuur *zelf* is een heel ander verhaal dan natuurlijke entiteiten. In de natuur treffen we niets, maar dan ook niets, van de eigenschappen op basis waarvan we onszelf waardigheid toekennen. De natuur kan niet in een spiegel kijken en zichzelf herkennen, de natuur heeft geen besef van tijd, de natuur kan niet anders dan ontdaan van elk bewustzijn natuurwetten volgen, de natuur kan niet reflecteren, de natuur doet wat ze doet zonder zin, ze is volkomen zinloos. Ware het niet zo dat we zelf producten van de natuur zijn, dan zouden we moeten zeggen dat de natuur het volstrekt andere van de mens was, het volstrekt tegenovergestelde.

Koo van der Wal heeft recent nog een poging ondernomen de intrinsieke waarde van de natuur te redden van een mogelijk te ver doorgevoerde scepsis door een kritiek op de Cartesiaanse en Kantiaanse vooronderstellingen die ten gronde liggen aan intrinsieke waarde als waardigheid. Hij stelt onder meer dat, als het begrip intrinsieke waarde zinvol wil zijn, dat alleen kan wanneer het gaat om een zaak die *in zichzelf* waardevol is, dus onafhankelijk van erkenning door een ander, en daarmee ook zonder een radicale scheiding tussen subject en object te moeten veronderstellen en zonder een radicale scheiding tussen is en ought, Sein en Sollen (Van der Wal 2002:89). Zijn benadering sluit aan bij recent werk van pragmatici in de Amerikaanse traditie,²⁰ met name wanneer hij bepleit dat het plausibel is dat we onze kennis van de wereld niet puur construeren maar door *ervaring* verkrijgen, door een kenproces waarin empathie een rol kan spelen.

We herkennen hierin de tegenstelling uit de sociologie van de late 19de eeuw tussen Erklären en Verstehen, tussen verklaren en werkelijk begrijpen. Volgens de sociologen van het Verstehen zouden we de mens nooit kunnen begrijpen wanneer we alleen maar op basis van waarneembare handelingen vaststelden welke stimulansen welke responsen uitlokten; we

²⁰ Zie bijvoorbeeld Light en Katz (1996), Stephens (2001), McDonald (2001).

moeten niet alleen weten *waardoor* maar ook *waarom* mensen doen wat ze doen, wat de betekenis is die ze aan hun handelen hechten. De claim van pragmatici en van Van der Wal is dat niet alleen kennis van de mens maar ook die van natuurlijke entiteiten door Verstaan tot stand komt en tot stand moet komen. Ook al kunnen we aan, zeg, een aardworm geen moraliteit of zelfbewustzijn toeschrijven – althans, daarvoor ontbreekt vooralsnog het bewijs – dan nog kunnen we, *moeten* we zijn²¹ activiteiten zien als – en nu gebruik ik Aristotelische taal, niet de taal van Van der Wal – gericht op het realiseren van een potentie.

Om aan een aardworm intrinsieke waarde toe te schrijven kunnen we niet langer een beroep doen op het klassieke begrip van waardigheid, dat immers zelfbewustzijn en het vermogen tot moraliteit veronderstelt. Maar we hoeven daarvoor ook weer niet het hele Kantiaanse model overboord te werpen. Ik gaf zo-even al een hint in de juiste richting: in sommige dieren kunnen we veel van de kwaliteiten die we onszelf toedichten ook herkennen – niet alleen, zoals in mensapen, zelfbewustzijn en een vermogen tot moraliteit, maar ook andere kwaliteiten die noodzakelijke voorwaarden zijn voor onze eigen waardigheid: bewustzijn überhaupt, of kunnen handelen in plaats van reageren. Als dergelijke kwaliteiten noodzakelijke voorwaarden zijn om onszelf waardigheid toe te kennen, zijn ze uiteraard ook redenen, verplichtingen zelfs, om andere dragers van dezelfde kwaliteiten een zekere waarde anders dan alleen een prijs toe te kennen (Wissenburg 1999; vgl. Korsgaard 1996:135, McDonald 2001:23ff). Of we dit wel intrinsieke waarde moeten noemen, wil ik hier in het midden laten – zolang het beestje maar een naam heeft.

Van der Wals kritiek op het Kantiaanse begrip van waardigheid moet ons twee belangrijke conclusies laten trekken. De eerste is dat we dat begrip waardigheid eigenlijk bijna moeiteloos kunnen oprekken tot een nieuw begrip dat ook van andere natuurlijke entiteiten dan de mens meer dan alleen koopwaar maakt. Waardigheid is de consequentie van meer dan alleen het vermogen tussen goed en kwaad te kiezen; er zijn meer noodzakelijke voorwaarden om onszelf serieus te nemen, kwaliteiten die ons verplichten andere dragers van die kwaliteiten naar rato even serieus te nemen, evenzeer waardevol te achten.

Daarbij moet overigens aangetekend worden dat noch Kantiaanse waardigheid, ontleend aan subjectiviteit, noch de post-Kantiaanse waardigheid die ik zo-even schilderde en die gebaseerd is op waardering voor de noodzakelijke voorwaarden voor subjectiviteit, een onbetwistbare basis voor het begrip intrinsieke waarde kunnen geven. Intrinsieke waarde of niet, we zullen een amoëbe nooit dezelfde waarde toekennen als een mens – misschien

²¹ Met excuses voor het politiek incorrecte en vooral biologisch onjuiste bezittelijk voornaamwoord: aardwormen zijn natuurlijk hermafrodit.

dezelfde prijs, maar dat is iets anders. Er is een zekere, onvermijdelijke hiërarchie in onze waardering van natuurlijke entiteiten, gebaseerd op eigenschappen (Wissenburg 1998). Maar, schreef Robert Nozick (1974), wat zeggen we tegen de buitenaardse bezoeker die claimt moreel superieur aan ons allen te zijn vanwege zijn bezit van een eigenschap die wij mensen niet eens kennen?

De tweede conclusie die we nu moeten trekken is dat we mogelijk wel aan natuurlijke entiteiten anders dan de mens intrinsieke waarde moeten toekennen, maar nog steeds niet aan de natuur zelf. Als Van der Wals kritiek iets duidelijk maakt, is het wel dat we, om de natuur an sich waardigheid toe te kennen, niet een breder, dieper, rijker begrip van menszijn nodig hebben maar juist ons menszijn zouden moeten ontkennen. Van de natuur zelf kunnen we alleen maar ervaren dat we haar nooit zullen kunnen ervaren.

De natuur is *echt* onzegbaar anders – en dat brengt mij op mijn derde en laatste poging de intuïtie te redden dat er toch echt dingen zijn die we met de natuur niet horen te doen.

De natuur als het totaal andere

Net iets meer dan een jaar geleden, volgens de uitgever officieel in 2004, publiceerde Simon Hailwood, een filosoof verbonden aan de universiteit van Liverpool, zijn *How to be a Green Liberal*.²² Ik zal u een boekbespreking besparen²³ – laat ik volstaan met te zeggen dat het een om vele redenen interessante en vernieuwende bijdrage aan de milieufilosofie is, en een van die redenen is dat het een nieuwe visie verdedigt op de waarde van de natuur, een visie die ik nu kort wil samenvatten.

Hailwood maakt om te beginnen onderscheid tussen de ontologische en ethische status van de natuur – in lekentaal, tussen wat de natuur is en hoe ze gewaardeerd zou moeten worden. Die twee moeten onderscheiden worden: weten wat een auto of een tabaksplant is, en wat we ermee *kunnen* doen en wat ze voor ons *kunnen* betekenen, impliceert immers nog niet dat een auto of een tabaksplant goed of slecht zijn. Op het eerste punt, wat de natuur is, stelt Hailwood dat we de natuur kunnen zien als totaal anders dan alles menselijke. Op het tweede punt, hoe de natuur als het andere gewaardeerd moet worden, verwerpt Hailwood zowel de gedachte dat de natuur intrinsieke waarde kan hebben, als de gedachte dat ze uitsluitend

²² Een vroege versie van de kernideeën uit *How to be a green liberal* is te vinden in Hailwood (2000).

²³ Deze volgt in Wissenburg, forthcoming.

instrumentele waarde heeft. Hailwood formuleert dan een alternatief dat voor ons zeer interessant is omdat het de kool en de geit lijkt te sparen.

Wat betekent het de natuur als iets totaal anders – in de woorden van Monty Python, *something completely different* – te begrijpen? Het betekent om te beginnen twee dingen niet: het betekent niet de natuur begrijpen als iets dat de kwaliteit van oorspronkelijke natuurlijkheid bezit, zoals Bob Goodin (1992) ooit verdedigde, en het betekent evenmin de natuur begrijpen als een *Ander*, het zelfstandig naamwoord met hoofdletter A, in de traditie van Emmanuel Levinas.

Wanneer we de natuur begrijpen zoals Goodin doet, als dat wat oorspronkelijke natuurlijkheid bezit, dat wat, ruwweg, zonder menselijk ingrijpen ontstaan is, dan kunnen we in ieder geval begrijpen waarom New York of Amsterdam minder natuurlijke omgevingen zijn dan de Veluwe of Antarctica. Hailwood constateert echter dat we daarmee niet alleen de natuur in onze eigen leefomgeving vrijwel onzichtbaar maken – de Vlaamse gaai in onze Japanse tuin, de spin in de kelder, de microben in ons lichaam – maar dat natuurlijkheid bovendien geen enkele reden geeft om de natuur op één bepaalde manier te waarderen. We respecteren de natuurlijkheid van de natuur immers ook, op een moreel neutrale manier, we geven natuurlijkheid betekenis en maken die tot context van ons leven, wanneer we haar zien als de oorzaak van alle kwaad in het menselijk leven en haar uit dien hoofde onderwerpen en vernietigen (Hailwood 2004:27).

De natuur begrijpen als de *Ander*, met hoofdletter, betekent haar van een object een subject maken, een soort persoon. Ze zou een persoon worden waarvoor we respect hebben *niet* omdat ze eigenschappen heeft die we met haar delen, eigenschappen op grond waarvan wij voor onszelf respect opeisen; wat haar anders maakt, met kleine letter, is juist dat ze die eigenschappen niet heeft. De natuur wordt van anders met kleine letter een *Ander* met hoofdletter doordat ze bestaat en niet is. Bestaan en zijn, zijn twee verschillende dingen. Bestaan is *actief* zijn, vormgeven aan het zijn, vanuit een eigen bewegingsprincipe; een doel, een motief, een aard, et cetera.

Aan de natuur als *Ander* (met hoofdletter) hebben we echter ook niet zoveel. Allerlei andere mogelijke bezwaren daargelaten: dat een *ander Anders* is, met hoofdletter, geeft ons nog geen reden die *Ander* op een bepaalde wijze te waarderen – precies het probleem dat ook Goodins natuurlijkheid opleverde. Erger, als we de natuur als *Ander* zouden waarderen, als een soort subject, maken we ons het leven wel heel erg moeilijk: elke poging de natuur te gebruiken, al was het maar om te eten, houdt immers een kolonisering van de natuur in, een

onderwerping. Wil die kolonisering *meer* zijn dan het enkel gebruiken van de natuur als middel voor menselijke doelen, willen we haar ook zien als doel op zich, dan lijkt daarvoor maar één mogelijkheid: een leven in zo perfecte harmonie met de natuur dat we onze eigen andersheid, ons menszijn, moeten opgeven.

Simon Hailwood begrijpt de natuur niet als het puur natuurlijke en niet als een Ander maar 'gewoon' als iets totaal anders, met een zelfstandig gebruikt bijvoeglijk naamwoord, iets dat totaal anders is dan het menselijke. In zijn woorden bestaat de natuur uit 'onafhankelijke entiteiten en processen die onze doelen niet reflecteren' (Hailwood 2004:12, vert. MW). Het voordeel van die conceptie is dat ze niet vatbaar is voor de kritiek op Goodin- en Levinasachtige begrippen van de natuur; ze dekt de hele natuur, zelfs die in onze lichamen en onze keukenkastjes, ze staat toe dat we mens en natuur deels als producten van elkaar kunnen zien, en ze impliceert niet dat we eigenlijk alleen goed leven wanneer we terug naar de natuur, terug de boom in gaan.

Maar, en dan komen we aan de ethische zijde van Hailwoods argument, waarom zouden we de natuur als het andere überhaupt enige ethische waarde toekennen anders dan als 'dat wat eetbaar of anderszins bruikbaar' is? Tot nu toe heb ik impliciet aangenomen dat alles wat geen intrinsieke waarde, geen waardigheid heeft, per definitie alleen gebruikswaarde heeft, ook al kan het begrip gebruikswaarde heel ver opgerekt worden en esthetische, medische, culturele en psychologische waarde insluiten. Hailwood stelt dat zo'n eendimensionaal beeld van waarde veel te simplistisch is. Met verwijzingen naar publicaties van John O'Neill (1992) en Christine Korsgaard (1983, zie ook Korsgaard 2003:70) formuleert hij drie dimensies van waarde: intrinsiek – extrinsiek, doel – middel, en relationeel – niet-relationeel (Hailwood 2004:44); hij laat ook zien dat deze drie niet tot elkaar te reduceren zijn, dat wil zeggen, dat wanneer iets geen intrinsieke waarde heeft, het daarom nog niet perse slechts waarde als middel heeft.

Daarmee wordt het mogelijk te beargumenteren, en dat is precies wat Hailwood wil, dat de natuur meer is dan een verzameling nog ongeproduceerde gebruiksvoorwerpen. 'Natural otherness is a relational concept' (Hailwood 2004:45): dat de natuur anders is, kunnen we per definitie alleen begrijpen vanuit een relatie tot onszelf. Dat maakt de waarde van de natuur als het andere per definitie extrinsiek, niet intrinsiek (vgl. ook Bernstein 2001). Echter, het maakt het tegelijk mogelijk de 'natuurlijke andersheid' te waarderen om zichzelf, om het anders zijn, als doel op zich.

Wat betekent het de natuur zo te waarderen, als doel op zich? ‘Respecting this otherness involves holding on to the fact of nature’s independent existence’; het anders-zijn van de natuur respecteren houdt onder meer in dat we haar erkennen als onafhankelijk van ons bestaand (Hailwood 2004:47; vert. MW). Ons eigen vermogen tot onafhankelijkheid, hoe betrekkelijk die in de werkelijkheid en zeker in relatie tot de natuur ook moge zijn, is een van de eigenschappen die ons onze eigen waardigheid verlenen, een van de noodzakelijke voorwaarden om onszelf niet uitsluitend als middel voor de doelen van onze buurman of buurvrouw te zien – en vice versa. Als we de onafhankelijkheid van de natuur niet zouden waarderen zouden we ook onszelf niet serieus kunnen nemen. Dat we de natuur *daarnaast* ook nog eens kunnen waarderen als bron van rust, voedsel, kunst en gebruiksvoorwerpen betekent niet dat we de natuur *alleen* als hulpbron kunnen zien.

Ik wil drie opmerkingen maken over deze opmerkelijke en verfrissende nieuwe visie op de waarde van de natuur. Ten eerste, het zou flauw zijn te suggereren dat het waarderen van de natuur omdat ze onafhankelijk is, nog steeds een vorm van instrumenteel waarderen is, van waarderen als een middel tot een doel - in dit geval zou het doel zijn een fundament te geven aan ons zelfrespect en onze eigen intrinsieke waarde. Niet alleen zit er mogelijk een cirkelredenering achter zo’n argument, maar het argument ontkent bovendien dat er een principieel onderscheid is tussen wat natuurlijke entiteiten voor ons kunnen betekenen, en wat de natuur zelf voor ons kan betekenen. Wat het ook moge zijn dat mensen ontlene aan de rijkdom van hun tafel, de knuffelbaarheid van hun bontjassen of de betovering van een panorama – zelfrespect is het niet.

Ten tweede: Hailwoods visie op de waarde van de natuur is uitstekend te verenigen met het idee dat natuurlijke entiteiten – dieren voorop, maar niet alleen zij – intrinsieke waarde begrepen als waardigheid kunnen hebben. Hailwood voegt hier zelfs iets aan toe: als incarnaties van de natuur als het andere hebben natuurlijke entiteiten ook nog eens een afgeleide waarde als doel op zich.

Ten derde en ten slotte: Hailwoods verhaal helpt ons de intuïtie te redden dat er dingen zijn die we met de natuur niet behoren te doen, zonder daarbij een beroep te hoeven doen op het toch enigszins controversiële begrip intrinsieke waarde. Het laat echter, denk ik, vooral zien dat er veel dingen zijn die we wel mogen doen omdat het geen dingen zijn die we met de natuur uithalen: het laat toe dat naast echte bomen ook plastic bomen worden gemaakt, dat naast runderen ook biefstukbomen bedacht worden, en dat mensen zichzelf ook kunstmatig verbeteren. Waar de grens precies ligt, waar teveel van de wereld artefact wordt en te weinig natuur overblijft – dat blijft vooralsnog open voor discussie.

Tussenstand

Het is tijd om een tussenstand op te maken. Ik begon met de morele intuïtie dat de natuur een waarde heeft die zich niet in geld laat uitdrukken, niet in termen van gebruikswaarde en waarschijnlijk ook niet in het jargon van het antropocentrisme. In milieufilosofie en milieupolitiek wordt die gedachte graag benoemd als ‘de intrinsieke waarde van de natuur’. Daarna heb ik geprobeerd te laten zien dat we het begrip intrinsieke waarde niet zomaar als gegeven kunnen accepteren, en dat we het zeker niet probleemloos op de natuur kunnen toepassen. Ik heb een aantal recente pogingen besproken om de bezwaren die er bestaan tegen toekenning van intrinsieke waarde aan de natuur, te omzeilen of beantwoorden. Het resultaat is tweeledig. Met een vernieuwd en herleefd begrip waardigheid kunnen we, lijkt het, verantwoorden dat we aan natuurlijke entiteiten intrinsieke waarde toekennen, maar niet aan de natuur als zodanig. Wanneer we de natuur begrijpen als ‘het andere’ of ‘natuurlijke andersheid’ kunnen we haar een waarde als doel op zich toekennen, een waarde die in elk geval anders is dan pure instrumentele waarde.

De drie oplossingen die ik u voorlegde leiden tot slechts beperkte reparaties. Het resultaat dat we bereikt hebben zou ik echter geen eindresultaat willen noemen – ik sprak zo-even al van een tussenstand. Ik heb mij, in de eerste plaats, volledig geconcentreerd op het begrip intrinsieke waarde, en daarmee op de traditie van Immanuel Kant, de deontologische ethiek. Ik heb nauwelijks aandacht besteed aan de mogelijkheid dat vanuit de andere twee hoofdstromen in de ethiek, consequentialisme en deugdenethiek, mogelijkheden bestaan om onze intuïtie over de waarde van de natuur te funderen. Ik wil daarmee totaal niet ontkennen dat er waarde in consequenties kan zitten of in de gezindheid waarmee we handelen; integendeel, die twee vormen de jus en de worst bij de boerenkool. Verantwoordelijk en autonoom leven is onmogelijk zonder rekening te houden met intenties en gevolgen. Kants categorische imperatief is dan ook niet voor niets een regel voor het kiezen van regels – een deontologische regel voor consequentialisme en deugdenethiek.

In de tweede plaats heb ik vrijwel geen aandacht besteed aan andere posities dan antropocentrisme en ecocentrisme – terwijl mijn tussenstand juist aanleiding geeft te geloven dat we de extremen van antropocentrisme en ecocentrisme op zijn minst moeten wantrouwen.

In de derde en laatste plaats is het debat over intrinsieke waarde zelf, en over de intrinsieke waarde van de natuur in het bijzonder, nog lang niet afgesloten. Voortschrijdend inzicht is niet hetzelfde als dichterbij het eindresultaat komen – zoals iedereen weet die wel eens een IKEA-meubelstuk in elkaar heeft gezet. En in dit geval hebben we noch een handleiding, noch zelfs maar een idee van wat we aan het bouwen zijn.

Ondanks het feit dat ik geen eindresultaat te rapporteren heb, kunnen we wel conclusies trekken, en die conclusies zijn misschien voorlopig maar zeker niet voorbarig. Zo valt er iets heel praktisch te concluderen uit mijn, dat geef ik direct toe, uiterst abstracte verhaal. Neem bijvoorbeeld maatschappelijke debatten waarin het natuurbegrip een rol speelt, debatten over duurzame groei, internationale rechtvaardigheid, de inrichting van de openbare ruimte enzovoort, tot en met debatten over genomics en genetische manipulatie. De intuïtie dat de natuur meer waard is dan haar marktwaarde, haar gebruikswaarde voor mensen, blijkt een noodzakelijke voorwaarde te zijn om te kunnen pleiten voor principiële bescherming van de natuur. Elk ander soort argument laat zich uiteindelijk gebruiken om de natuur niet alleen te onderwerpen maar ook volledig op te heffen. Milieubewegingen, ambtenaren en politici staan daarom voor een dilemma: antropocentrische argumenten voor milieubescherming raken mensen direct en zijn daarom uitstekende middelen om een aanhang op te bouwen en te mobiliseren, maar tegelijk graven zij daarmee hun eigen graf. De enige uitweg is het bedenken, presenteren en gebruiken van een overtuigend, goed gefundeerd argument om de natuur meer dan alleen menselijke waarde toe te schrijven – oftewel, geen daden maar toch woorden.

Dat brengt mij op de andere praktische les, een les over gut feelings en het idee dat we niet hoeven te weten wat we doen en waarom we het doen, zolang we het goede maar doen. Gut feelings, morele intuïties, moeten gewantwoord worden – om een van die bloemrijke uitdrukkingen te gebruiken die de Amerikanen aan de Engelse taal hebben toegevoegd, ze moeten worden benaderd ‘with extreme prejudice’. Gut feelings hebben in de vorige eeuw zes miljoen joden de gaskamer ingejaagd, en op honderden andere manieren honderden miljoenen levens geëist. Met *Die Würde des Menschen ist unantastbar* stellen we echter het ene gut feeling tegenover het andere. Wanneer we ons afvragen of de natuur intrinsieke waarde heeft, blijkt het onvermijdelijk dat we gaan twifelen aan het begrip intrinsieke waarde zelf, en daarmee aan de intrinsieke waarde van de mens.

Uiteindelijk is dat een goede zaak. Zolang de intrinsieke waarde van de mens een geloofsartikel is, een intuïtie, niets meer dan een gut feeling, zolang ook betekent het niets

meer dan onderwerping aan een taboe, en om de woorden van Hirsi Ali te parafraseren: 'submission (...) is self-betrayal'. (Hirsi Ali 2004:13).

De Oostenrijks-Amerikaanse filosoof Karl Popper beschreef het proces van de menselijke intellectuele evolutie als een proces van bevrijding, een proces van het eerst ontdekken en vervolgens verwerpen van taboes (Popper 1966: 59ff., 171ff.). Dat geldt niet alleen voor het taboe op varkensvlees, koeienvlees of vrijdags vlees, voor het schieten op albatrossen of het onder ladders lopen – het geldt ook onze omgang met de natuur en met onze medemens. Taboes herkennen en verwerpen voor zelfgekozen, gefundeerde regels maakt ons vrijer en echt niet ongelukkiger. Zich onderwerpen aan het morele taboe van de intrinsieke waarde van de mens is het verstand op nul zetten, en daarmee de eigen intrinsieke waarde juist ontkennen.

Natuur, humanisme en de Academie

Met enige welwillendheid zult u zeggen: een mooi verhaal, tot nu toe, maar wat heeft het eigenlijk te maken met een leeropdracht voor *onderwijs* op gebied van de *humanistische* wijsbegeerte? Laat ik beginnen met het humanisme.

Humanisme

Humanisme als levensbeschouwing kent een aantal axioma's, fundamentele vooronderstellingen, over de mens. Paul Cliteur en Wim van Dooren omschrijven die axioma's als de overtuiging dat mensen redelijke wezens zijn, dat ze gelijk of gelijkwaardig zijn, dat ze keuzevrijheid hebben, dat ze noodzakelijk onderling verbonden zijn en, in de huidige context het belangrijkste, dat ze deel uitmaken van de natuurlijk ervaarbare wereld en onderworpen zijn aan de krachten van de natuur (Cliteur & van Dooren 1991:9; cf. Fowler 1999:10, Hinchman 2004:12). Onszelf begrijpen, onze vrijheid kunnen aanvaarden, autonoom kunnen zijn en verantwoordelijk zijn – alle zijn kernwaarden van het humanisme – vraagt dat we ook begrijpen wat onze relatie met, onze plaats in de natuur is. Niet voor niets wijst Jeaneane Fowler (1999:9) op de etymologische wortels van het begrip humanisme: humus, voor aarde, en homo, voor zoals ze dat zo mooi vertaalt 'earth-thing'. Aan de hand van het denken over de intrinsieke waarde van de natuur heb ik zo-even hopelijk laten zien dat deze niet direct logische implicatie in ieder geval toch een zinnige suggestie is.

Maar daarmee is de kous niet af. Ik sta hier, zoals sommigen van u ongetwijfeld weten, mede doordat mijn voorganger op deze leerstoel, Wouter Achterberg, kort voor hij met vervroegd pensioen zou gaan kanker bleek te hebben, een ziekte die hem al heel snel fataal werd. Wouters erfenis bestaat ten dele uit zijn oratie, die hij bijna twaalf en een half jaar geleden op deze plek uitsprak. Ik laat hem nu spreken, omdat hij in mijn ogen de definitieve omschrijving van humanistische wijsbegeerte heeft gegeven - en in ieder geval de omschrijving die ik in mijn werk hier ook wil hanteren:

‘Ik versta onder humanistische wijsbegeerte de filosofische, en dat wil zeggen systematische en kritische doordenking van uitgangspunten van de humanistische levensovertuiging. 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’ (Achterberg 1992:1-2).

Dat de mens intrinsieke waarde heeft is zeker voor humanisten een bijna absoluut dogma: ‘Human beings are ends in themselves and not means, so the intrinsic value of every human being is important to Humanism’ – menselijke wezens zijn doelen in zichzelf en geen middelen, zodat de intrinsieke waarde van elk menselijk wezen belangrijk is voor het humanisme (Fowler 1999:214). Dat dogma heb ik hier gepoogd te betwijfelen; ik heb geprobeerd te laten zien dat het een verre van eenvoudig, verre van klakkeloos te accepteren dogma is – en ter legitimatie beroep ik me daarbij op de autoriteit van mijn voorganger, maar niet alleen de zijne. Humanistische wijsbegeerte is een academische discipline, een vorm van het klassieke humanisme dat in de universiteit altijd beter thuis was dan in de kerk of de partij, en zelfs de kroeg. Zoals Peter Sloterdijk schreef:

‘Es gehört zur Signatur des *Humanismus*, dass Menschen vor Probleme gestellt werden, die für Menschen zu schwer sind, ohne dass sie sich vornehmen könnten, sie ihrer Schwere wegen ungelöst oder unangefasst zu lassen’ – het kenschetst het humanisme, dat mensen voor problemen komen te staan die voor mensen te moeilijk zijn, zonder dat ze zich kunnen voornemen ze vanwege hun moeilijkheid onopgelost of onbesproken te laten (Sloterdijk 1999:291).

Jeanene Fowler schreef over het humanisme als alternatief voor de blinde onderwerping aan een religie:

‘...it is easy to see why any concept of a God who bestows grace, favour, rewards, punishment, an extraneous code of behaviour, and the like, *diminishes* the ultimate responsibility of the

individual as well as the innate potential for full personal evolution’ – het is eenvoudig te zien waarom elk concept van een God die gratie, voordelen, beloningen, straf toedeelt, van een externe gedragscode enzovoort, de uiteindelijke verantwoordelijkheid van het individu en het ingeboren vermogen tot persoonlijke evolutie tekort doet (Fowler 1999:11).

Wie humanisme serieus neemt, moet in dat citaat God ook durven vervangen door humanisme: het concept van een levensovertuiging die goed en kwaad voorschrijft en die een externe gedragscode vormt, devalueert en denigreert de mens evenzeer. Gelukkig – humanisten kunnen wel tegen een stootje, en als ik de klemtoon een beetje verleg (humanisten kunnen *wel* tegen een stootje) weet u precies wat ik bedoel. Met de woorden van Paul Kurtz: ‘Some degree of skepticism is thus a necessary antidote to all forms of moral dogmatism’ – een zekere mate van scepsis is een noodzakelijk tegengif voor alle vormen van moreel dogmatisme (Kurtz 2000:207).

Onderwijs

Als deze oratie een voorbeeld moet zijn van het soort onderwijs dat ik van zins ben hier te verzorgen, dan mag u terecht uw hart vasthouden. Gelukkig wordt de soep niet zo abstract gegeten als zij vandaag opgediend wordt. Mijn onderwijs zal in ieder geval bestaan uit een cursus over redenen om al dan niet waarde aan de natuur te hechten, en een cursus over de humanistisch-wijsgerige aspecten van actuele maatschappelijke debatten die dichtbij of veraf met mens en natuur te doen hebben. In geen van beide ben ik van plan de klassieke strategie te volgen, die ik vandaag wel heb gevolgd, van de filosoof die uit de Ivoren Toren neerdaalt met theorieën en concepten die praktischer georiënteerde mensen op de werkelijkheid mogen proberen toe te passen, and good luck to them.

Ik hoop daarentegen juist vorm te geven aan een alternatieve benadering van filosofie-onderwijs, een die is gemodelleerd naar John Rawls’ idee van een reflexief evenwicht (Rawls 1972), in dit geval een dialoog tussen een reflectie op de wijsgerige en maatschappelijke vooronderstellingen van de eigen discipline van de student aan de ene kant, en een daaruit te destilleren wijsgerig verantwoorde toetssteen aan de andere. Het uitgangspunt is de student, en zijn of haar opinie; het oogmerk is om van hun intuïties weloverwogen oordelen, considered judgements, te maken. Het verhaal dat ik vandaag voor u heb gehouden illustreert enkel hoe ik verwacht of althans hoop dat zo’n reflexief evenwicht er uiteindelijk uit zal zien. Het geeft u waarschijnlijk ook een idee van het utopisch optimisme waarmee ik de vlam van de Verlichting over wil dragen.

Dat brengt mij op mijn laatste punt. Ik heb u voor de gek gehouden. Academisch onderwijs bestaat helemaal niet; academisch onderwijs is gewoon een vorm van onderzoek voor beginners en gevorderden samen. Het wordt niet gedictieerd door de verplichting vaardigheden en kunstjes bij te brengen en dingen volgens het boekje te leren doen – zulk onderwijs is geen wetenschap, het is programmeren. De enige vaardigheid die we in colleges en werkgroepen oefenen, en steeds weer oefenen, is het durven vragen te stellen die niet eerder gesteld zijn, ook al zijn ze nauwelijks te beantwoorden: niet alleen je werk goed doen, maar vooral weten waarom je het doet – of misschien waarom je het zou moeten laten.

Dankwoord

Dames en heren, op het punt dat we nu bereikt hebben, het einde van deze oratie, is het gebruikelijk een dankwoord uit te spreken. Zoals sommigen onder u maar al te goed weten, heeft de Rijksuniversiteit Groningen enige tijd geleden niet alleen besloten oraties tot dertig minuten te beperken, wat als blijk van medeleven met het publiek nog te begrijpen valt. In Groningen is nu echter ook het uitspreken van een dankwoord verboden. In tijden waarin het zelfs tot Nederlanders begint door te dringen dat zij tot de minst beleefde en welgemanierde wereldburgers behoren, lijkt mij dit een onverstandig signaal.

Ik wil daarom in de eerste plaats, mede namens zij die nog na mij gaan komen, mijn dank uitspreken aan het College van Bestuur van Wageningen Universiteit voor de wijsheid om dit voorbeeld niet te volgen, en mij in staat te stellen openlijk te erkennen dat mijn aanwezigheid hier slechts in zeer beperkte mate mijn eigen verdienste is.

Het College van Bestuur wil ik bovendien, evenals het bestuur van de humanistische stichting Socrates, hartelijk bedanken voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik hoop dat ik de op dit punt gebruikelijke frase, namelijk dat ik mijn best zal doen mij dit vertrouwen waardig te tonen, ook in daden om kan zetten.

Hooggeleerde Mastop, beste Hans, in jouw persoon wil ik het bestuur van de Nijmeegse Faculteit der Managementwetenschappen danken voor een ander in mij gesteld vertrouwen: het vertrouwen dat ik ondanks deze nevenfunctie mijn werk in Nijmegen toch ongehinderd wil, kan en zal blijven doen. Ik kan je verzekeren dat dit zo is: mijn Nijmeegs academisch leven wordt er alleen maar boeiender en rijker door.

Hooggeleerde Lock, beste Grahame, wij kennen elkaar nu ruim twintig jaar, en je blijft me verbazen. Ik ben nog steeds geen docent tegengekomen met zoveel hart voor zijn vak en voor de universele academie, geen onderzoeker die zo'n verrassend nieuw licht op oude vragen kan werpen, en geen bestuurder die zo overtuigd gelooft dat bestuur en wetenschap water en vuur zijn. Ik dank je voor je voorbeeld en voor twintig jaar, volgens mij toch blind en roekeloos, vertrouwen in mij.

Hooggeleerde Lieshout, beste Bob, mijn academische carrière begon vijftien jaar geleden op de dag dat ik een envelop van een redacteur van Acta Politica opende, en daarin het eerste artikel dat ik ooit had durven schrijven aantrof, rood met je aantekeningen van de eerste tot de laatste pagina, tussen de regels, naast de regels en op de blanke achterzijden. Je studenten en promovendi weten wat er dan door een mens heengaat. Ik ben je voor heel veel zaken dankbaar die met de simpele noden des levens, brood en beleg, te maken hebben, en dat geldt trouwens minstens zozeer voor Grahame, maar het meest van alles ben ik je er dankbaar voor dat je me hebt bijgebracht wat het alpha en omega van de wetenschap is: niet conjectures maar de poging tot refutation, niet het resultaat maar het proces, en niet de publicaties maar de ideeën.

Bob, op een voor onze Nijmeegse groep zwarte dag heb je gezegd dat politicologie in Nijmegen nog niet zo'n slechte plek was om te werken. Beste Nijmeegse collega's – dat was een understatement. Het is hard en soms te hard werken, maar jullie maken het draaglijk en zelfs uitermate genietbaar. Ik dank jullie uit het diepst van mijn hart voor jullie collegialiteit en vriendschap, jullie inspiratie en samenwerking, en voor jullie geduld met mij.

Hooggeleerde Van Hees, beste Martin, en beste Masja Nas, en beste Rob Gilsing, tien jaar geleden woonden we samen op een eiland waar geen reality soap zich aan kan meten: het eiland Proefschrift. Het salaris is sindsdien wel iets beter geworden, de toekomst ziet er zonniger uit, en voor een vierjarig project is een levensproject in de plaats gekomen – maar dank zij jullie heb ik geleerd dat er een noodzakelijke relatie bestaat tussen het goed kunnen werken en het hebben van een leven buiten je werk. Daarvoor, en voor jullie lange vriendschap überhaupt, mijn dank.

Beste Hester Moerbeek, Malika El-Hamdaoui, Cor van Montfort, Marius de Geus, Marcel Verhoef en al mijn verdere vrienden uit het Nijmeegse en elders in het land, beste Ron van der Wal en Anne-Wil Harzing in Melbourne, Rinus Dekker en Georgette Mendel in Willemstad, Raul Campusano in Santiago en vrienden elders in de wereld: na wat ik zo-even zei hoop ik dat jullie begrijpen dat ik juist dankzij jullie mijn werk kan doen. Paradoxaal

genoeg betekent dit dat we minder van elkaar zien dan in ieder geval ik zou prefereren. Gelukkig is vriendschap ook een project waar we een leven de tijd voor hebben.

Beste Hester en Marius, samen met Yoram Levy, Yvette Jeuken, en Koo van der Wal wil ik jullie ook hartelijk danken voor de tijd en moeite die jullie hebben gestoken in het lezen van de eerste versie van mijn oratie. Ik ben, zoals jullie ongetwijfeld hebben gehoord en zullen lezen, voor vrijwel ieder van jullie suggesties nederig op de knie gegaan.

Hooggeleerde Korthals, beste Michiel, hooggeleerde Keulartz, beste Jozef, en beste collega's van de leerstoelgroep Toegepaste Filosofie in Wageningen, jullie club is fascinerend in breedheid van expertise en openheid van geest. Bij jullie mogen werken, hoe zelden ik ook feitelijk aanwezig zal kunnen zijn, betekent dat ik ook met nieuwe ogen naar mijn eigen werk zal kunnen kijken. Ik dank jullie daar al bij voorbaat voor.

Beste studenten uit Nijmegen en Wageningen, er is eigenlijk maar een fundamenteel verschil tussen jullie en mij: het leeftijdsverschil, dat ik genadeloos uitgebuit heb. Ik heb meer boeken gelezen en daarmee, en alleen daarmee, een onverdiende voorsprong op jullie opgebouwd. Ik hoop dat jullie je daar overheen willen zetten, en bereid zijn jezelf als mijn collega's te zien. Doceren op een universiteit betekent namelijk, net als studeren, iedere keer weer opnieuw van voor af aan de literatuur ontdekken.

Beste Astrid en Oscar, en beste pap en mam, familie is onvermijdelijk maar niet onmisbaar; vrienden zijn onmisbaar, en dat maakt jullie onmisbaar voor mij. Dank jullie daarvoor. Pap, mam, hoe ouder ik word, hoe minder ik begrijp waar jullie de tijd, de moed, en vooral het doorzettingsvermogen vandaan haalden om twee zulke lastige wijsneuzen op te voeden. Twee dingen, zei Kant, vervullen mij steeds met nieuwe en groeiende bewondering en eerbied (...): de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij (Kant 1788/1928: 205). Ik zou daar een derde aan willen toevoegen: het ouderschap.

Hooggeachte aanwezigen, beste mensen, het was een lange zit. Ik wil u allen, tenslotte, hartelijk danken voor uw aanwezigheid en geduld. Na zo'n overdosis food for thought is het hoog tijd de inwendige mens te versterken. We leven per slot van rekening niet bij het woord alleen.

Ik heb gezegd.

LITERATUUR

- Achterberg, W., *Humanisme zonder arrogantie: modern humanisme en ecocentrisme*, Inaugurale rede Landbouwwuniversiteit Wageningen, 5 november 1992.
- Achterberg, W., *Samenleving, natuur en duurzaamheid: Een inleiding in de milieufilosofie*, Assen: Van Gorcum 1994.
- Achterhuis, H., *Het rijk der schaarste: van Hobbes tot Foucault*, Amsterdam: Ambo 1988.
- Arendt, H., *The human condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958.
- Aristoteles, *The politics*, revised edition, Harmondsworth: Penguin 1981.
- Bernstein, M., 'Intrinsic value', *Philosophical Studies* 2001/102, pp. 329-343.
- Carter, A., 'Projectivism and the last person argument', *American Philosophical Quarterly* 2004/41, pp. 51-62.
- Cliteur, P. en W. van Dooren (red.), *Geschiedenis van het humanisme: hoofdfiguren uit de humanistische traditie*, Meppel/Amsterdam: Boom 1991.
- DeGrazia, D., *Taking animals seriously: Mental life and moral status*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Europese Unie, *Verdrag tot Vaststelling van een Grondwet voor Europa*, <http://europa.eu.int/constitution/>, geraadpleegd op 5 februari 2005.
- Fowler, J., *Humanism: Beliefs and practices*, Brighton: Sussex Academic Press 1999.
- Goodin, R., *Green political theory*, Oxford: Polity Press 1992.
- Hailwood, S., 'The value of nature's otherness', *Environmental Values* 2000/9, pp. 353-372.
- Hailwood, S., *How to be a green liberal: Nature, value and liberal philosophy*, Chesham: Acumen 2004.
- Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Ullstein 1972.
- Herakleitos (Heraklit), *Fragmente*, Zürich: Artemis und Winter 1995.
- Hinchman, L., 'Is environmentalism a humanism?', *Environmental Values* 2004/13, pp. 3-29.
- Hirsi Ali, A., *Submission*, Amsterdam: Augustus 2004.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Wiesbaden: VMA-Verlag 1928 (1788).
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Keulartz, J., H. Van der Windt en J. Swart, 'Concepts of nature as communicative devices: The case of Dutch nature policy', *Environmental Values* 2004/13, pp. 81-99.
- Korsgaard, C., 'Two distinctions in goodness', *The Philosophical Review* 1983/92, pp. 169-195.
- Korsgaard, C., *The sources of normativity*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Korsgaard, C., 'The dependence of value on Humanity', in J. Raz, *The practice of value*, Oxford: Clarendon Press 2003, pp. 63-85.
- Krieger, M., 'What's wrong with plastic trees?', *Science* 1973/179, pp. 446-455.
- Krieger, M., *What's wrong with plastic trees: Artifice and authenticity in design*, Westport: Praeger 2000.
- Kurtz, P., *Embracing the power of humanism*, Lanham MD, Rowman and Littlefield 2000.
- Lee, K., 'Instrumentalism and the last person argument', *Environmental Ethics* 1993/4, pp. 333-344.
- Light, A. en E. Katz (red.), *Environmental Pragmatism*, London: Routledge 1996.
- Marx, K., *Het kapitaal: Een kritische beschouwing over de economie*, Haarlem: De Haan 1981.
- McDonald, H., 'Toward a deontological environmental ethic', *Environmental Ethics* 2001/23, pp. 411-430.
- Morito, B., 'Intrinsic value: A modern albatross for the ecological approach', *Environmental Values* 2003/12, pp. 317-336.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974.
- O'Neill, J., 'The varieties of intrinsic value', *Monist* 1992/75, pp. 119-137.
- Plato, *The republic*, 2nd edition, Harmondsworth: Penguin 1974.

- Popper, K., *The open society and its enemies: Volume I Plato*, Fifth revised edition, London: Routledge 1966.
- Rawls, J., *A theory of justice*, Oxford: Oxford University Press 1972.
- Rawls, J., *Lectures on the history of moral philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000.
- Regan, T., 'Does environmental ethics rest on a mistake?', *Monist* 1992/75, pp. 161-182.
- REGIERUNGonline, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949, <http://www.bundesregierung.de/Gesetze/-,4222/Grundgesetz.htm>, geraadpleegd op 27 januari 2005.
- Rolston III, H., 'Values gone wild' in: S. Armstrong, R. Botzler (red.), *Environmental ethics: Divergence and convergence*, New York: McGraw-Hill 1993, pp. 56-65.
- Rosenthal, S., 'How pragmatism is an environmental ethic', in A. Light en E. Katz (red.), *Environmental Pragmatism*, London: Routledge 1996.
- Soble, A., 'Kant and sexual perversion', *Monist* 2003/86, pp. 55-89.
- Sloterdijk, P., 'Regeln für den Menschenpark: Eine Antwortbrief über den Humanismus', pp. 273-96 in: F. Gerke (red.), *Neue Wegen des Humanismus: Kultur und Menschlichkeit*, Basel: Schwabe & Co. 1999.
- Stephens, P., 'Green liberalism: Nature, agency and the good', *Environmental Politics* 2001/10/3, pp. 1-22
- Swift, J., 'A modest proposal', in J. Swift, *Selected prose and poetry*, edited by Edward Rosenheim, Jr., New York: Holt, Rinehart and Winston 1959, pp. 256-267.
- Vermeersch, E., 'The future of environmental philosophy' in: W. Zweers, J. Boersema (red.), *Ecology, technology and culture: Essays in environmental philosophy*, Cambridge: White Horse Press 1994, pp. 272-286.
- Van der Wal, K., 'Noodzakelijke veronderstellingen van een zinvol gebruik van de notie van een intrinsieke waarde van de natuur', in M. Coolen en K. van der Wal, *Het eigen gewicht van de dingen*, Budel: Damon 2002, pp. 75-105.
- Van der Wal, K., 'Globalisation, environment and ethics: The problematic relationship between modernity and sustainability', in B. van der Zwaan en A. Petersen (red.), *Sharing the planet: Population, consumption, species*, Delft: Eburon 2003, pp. 168-185.
- Die Welt, "'Humankapital" zum Unwort 2004 gekürt', 18 januari 2005.
- Wissenburg, M., *Green liberalism: The free and the green society*, London: University College of London Press 1998.
- Wissenburg, M., *Imperfection and impartiality: A liberal theory of social justice*, London: University College of London Press 1999.
- Wissenburg, M., 'Little green lies: on the redundancy of "environment"', in M. Wissenburg en Y. Levy (red.), *Liberal democracy and environmentalism: The end of environmentalism?*, London: Routledge 2004, pp. 60-71.
- Wissenburg, M., Review of Simon Hailwood, 'How to be a green liberal', *Environmental Values*, forthcoming.
- Wolff, R., 'The conflict between authority and autonomy', in J. Raz (red.), *Authority*, Oxford: Blackwell 1990, pp. 20-31.