

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is an author's version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/46271>

Please be advised that this information was generated on 2019-11-19 and may be subject to change.

Plastic bomen, plastic mensen

Marcel Wissenburg

In: *Tijdschrift voor Humanistiek*, nummer 23 (jrg. 6, oktober 2005)

Pogingen om grenzen op te leggen aan de toepassing van techniek op de natuur maken graag gebruik van de notie van intrinsieke waarde. We kunnen ons intuïtief niet voorstellen dat het vervangen van echte door perfecte(re) plastic bomen die intrinsieke waarde respecteert. Ook aan de mens wordt (onder andere door humanisten) intrinsieke waarde toegekend. De mens voorzien van technische hulpstukken, zelfs wanneer uiteindelijk het hele lichaam van plastic zou zijn, lijkt aan datzelfde criterium echter wel te voldoen. Kunnen we een heldere betekenis geven aan de morele intuïtie van intrinsieke waarde die werkbare grenzen aan de toepassing van techniek op mens en natuur toelaat, en van intrinsieke waarde geen onwerkbaar taboe maakt?

Inleiding

Wanneer, of indien, we binnenkort een Europese Grondwet krijgen, zal daarvan een artikel deel uitmaken dat aan de Duitse grondwet van na 1945 is ontleend:

Die Würde des Menschen ist unantastbar - de menselijke waardigheid is onschendbaar (REGIERUNGonline, 2005). (1)

Deze 'onaantastbaarheid van de menselijke waardigheid' wordt (bijvoorbeeld in de toelichting op de Europese Grondwet (Europese Unie, 2005, p. 425)) veelal gezien als een interpretatie van de gedachte dat de mens een zogeheten *intrinsieke waarde* heeft. Hetzelfde begrip intrinsieke waarde duikt ook op in de milieufilosofie (Achterberg, 1992; Rolston, 1993; Morito, 2003), waar ze aan de natuur wordt toegeschreven. In beide gevallen wordt eenzelfde intuïtie uitgedrukt: het object van de regel zelf (mens of natuur) kan niet zomaar als middel tot een doel gebruikt worden.

Een van de vele politiek-ethische problemen rond techniek is dat techniek niet maalt om intrinsieke waarde. Techniek wordt losgelaten op een materiaal dat, cru gezegd, van grondstof in eindproduct omgezet wordt - de grondstof heeft instrumentele of gebruikswaarde. De eventuele ethische status van een techniek wordt liefst alleen afgemeten aan die, positieve of negatieve, gebruikswaarde. Een techniek - van tandtechniek tot plastische chirurgie - loslaten op (bijvoorbeeld) een mens geldt dan als ethisch verantwoord, wanneer het middel techniek het doel mens dient en (ook individuele proefpersonen) niet schaadt.

In dit artikel wil ik, aan de hand van moderne, mens- en natuurveranderende techniek, betogen dat we enerzijds de intuïtie van intrinsieke waarde niet als *self-evident* gegeven mogen aannemen, als een op zich onproblematische standaard die ons toelaat technieken alleen in termen van hun doelmatigheid te beoordelen. Anderzijds hoop ik te laten zien dat een zinvolle interpretatie van die intuïtie van intrinsieke waarde geen prima facie reden ('nee, tenzij') is om techniek te wantrouwen. Moderne technieken *problematiseren* de intrinsieke waarde van mens en natuur en problematiseren het begrip intrinsieke waarde zelf; en met een boemerangeffect lijkt de poging de intuïtie van intrinsieke waarde te *funderen* aanvankelijk tot een intuïtief onaanvaardbare begrenzing of juist grenzeloosheid van technisch ingrijpen in mens en natuur te leiden. Ik bespreek daarom een aantal recente pogingen de intuïtie van intrinsieke waarde zo te funderen, dat ze noch onwerkbaar en onleefbaar, noch inhoudsloos wordt.

Natuur en plastic

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?

Om die vraag te beantwoorden moet ik twee stappen nemen. In de eerste plaats wil ik 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. Ofwel er is daadwerkelijk, ofwel we construeren 'alleen maar', een milieucrisis of -crises; er wordt, op verschillende wijzen en met wisselende inzet en succes, opgetreden tegen die crises. Als we de redenen, de argumenten om in te grijpen, de revue laten passeren, zien we - ik heb dat elders al betoogd (bijvoorbeeld Wissenburg, 2004) - 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.

Neem nu bomen. Als we bomen van plastic konden maken (2), 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? (3)

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?

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 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, dialyseapparaten en hart-longmachines, en niet te vergeten siliconen borsten, billen en lippen. Bevruchtingen vinden in vitro plaats, embryo's groeien in reageerbuisen. En het einde is nog lang niet in zicht.

Elk van die technische vernieuwingen hebben we vrijwel stuk voor stuk vrijwel klakkeloos geaccepteerd, zelfs toegejuicht wanneer ze levens redden die een imperfecte natuur anders geroofd zou hebben (vergelijk Krieger, 2000, p. 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.

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?

Een heel gebruikelijk argument tegen plastic bomen is dit: 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? (4)

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 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 enzovoort. Dit 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 artificiële natuur uitvonden: de techniek van het knippen en plakken van genetisch materiaal tot nieuwe soorten ontstaan die de evolutie nooit had kunnen voortbrengen - het genetisch gemanipuleerde 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) enzovoort. 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. Of risico's nu reëel zijn of niet, wie uitsluitend in termen van risico's spreekt, zegt dat er ook *aanvaardbare* risico's kunnen zijn: hij of zij heeft geen *princiepelijk* argument tegen artificiële natuur.

Het resultaat van het creëren van artificiële natuur kan bizar zijn, zeker - we wachten op de kruipende komkommer en de politicus met ezelsoren. Maar bizar of 'onnatuurlijk' is geen argument meer.

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. Voor sommige verbeteringen van de mens is dat minder duidelijk - denk aan implantaten die de ijdelheid strelen en het ideaalbeeld bevestigen van de mens als lichaam en het lichaam als poort van alle genot - 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 erin te zeggen dat ze acceptabel zijn (niet 'slecht') en van andere dat ze dat niet zijn. Het kan ons daarmee ook helpen onze intuïtie te verwoorden dat er uiteindelijk toch minder mis is met plastic mensen dan met plastic bomen. Met andere woorden: het laat toe dat we een

verschil tussen mens en natuur zien dat er niet in resulteert dat *we*/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 het begrip intrinsieke waarde van de natuur precies 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 laatste persoon

Uitspreken dat we geloven in een intrinsieke waarde van de natuur, is iets anders dan bewijzen dat het die waarde ook heeft, of dat het iets toevoegt. 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. Het verhaal heet het *Last Person Argument*: stel u voor dat u het laatste denkende, voelende wezen in het universum bent. (5) 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 moet kiezen, 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 - ik geef hier vijf tegenargumenten maar er zijn er veel meer - 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 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 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*.

Gebrek aan bewijs voor geloof in intrinsieke waarde is natuurlijk geen bewijs voor de zinloosheid van het begrip. Bij de *zin* van intrinsieke waarde zijn echter ook vraagtekens te plaatsen. 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 (Wissenburg, 1998, p. 83ff.). Daarmee zijn we weer terug bij af: het lijkt erop dat de enige zinnige manier om waarde toe te kennen aan de natuur niet is op grond van *intrinsieke waarde*, maar op grond van de waarde die de natuur *voor ons* heeft. 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 intuïtie dat er toch echt iets *principiëel* mis moet zijn met het vervangen van de natuur door plastic - daar blijft zo weinig van over.

Op de achtergrond doemt een nog groter probleem: de redenen om te twifelen aan de intrinsieke waarde van de natuur dwingen ons ook onszelf af te vragen, waarom we dan wel intrinsieke waarde aan de mens (immers ook een natuurproduct) 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 een wensdroom?

Waardigheid

In de recente literatuur komen we ten minste twee pogingen tegen, de intrinsieke waarde van mens en natuur van ongelof en zinloosheid te redden. Een eerste manier om het vraagstuk van de intrinsieke waarde aan te pakken bestaat erin, intrinsieke waarde te begrijpen als waardigheid (Van der Wal, 2002). Denk aan de formulering in de Duitse grondwet: *die Würde des Menschen ist unantastbar*. 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? Is 'waarde' wel het juiste woord, gegeven onze neiging waarde gelijk te stellen aan gebruikswaarde of prijs?

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.

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.

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, p. 89). Zijn benadering sluit aan bij recent werk van pragmatici in de Amerikaanse traditie (zie bijvoorbeeld Light en Katz, 1996; Stephens, 2001; McDonald, 2001), 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.

Om aan een aardworm intrinsieke waarde toe te schrijven kunnen we geen beroep doen op het klassieke begrip van waardigheid, dat immers zelfbewustzijn en het vermogen tot moraliteit veronderstelt. Maar dankzij Van der Wal hoeven we daarvoor ook weer niet het hele Kantiaanse model overboord te werpen. In sommige dieren kunnen we namelijk 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, 1998; vergelijk Korsgaard, 1996, p. 135 en McDonald, 2001, p. 23 e.v.).

Van der Wals kritiek op het Kantiaanse begrip van waardigheid moet ons twee belangrijke conclusies laten trekken. De eerste is dat we dit 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 en evenzeer waardevol te achten.

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 lijkt *echt* onzegbaar anders - en dat brengt mij op een tweede 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

In 2004 publiceerde Simon Hailwood, een filosoof verbonden aan de universiteit van Liverpool, zijn *How to be a Green Liberal*. Hailwood maakt 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 al het 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 instrumentele waarde heeft. Hailwood formuleert dan een alternatief dat voor ons zeer interessant is, omdat het de kool en de geit lijkt te sparen.

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, p. 12, vert. MW). Het voordeel van die conceptie is dat ze de hele natuur dekt, 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. Hailwood stelt dat zo'n eindimensionaal beeld van waarde veel te simplistisch is. Met verwijzingen naar publicaties van John O'Neill (1992) en Christine Korsgaard (1983) formuleert hij drie dimensies van waarde: intrinsiek - extrinsiek, doel - middel, en relationeel - niet-relationeel (Hailwood, 2004, p. 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 per se enkel gebruikswaarde heeft.

Daarmee wordt het mogelijk te beargumenteren dat de natuur meer is dan een verzameling nog ongeproduceerde gebruiksvorwerpen. '*Natural otherness is a relational concept*' (Hailwood, 2004, p. 45). Dat maakt de waarde van de natuur als het andere per definitie extrinsiek, niet intrinsiek (vergelijk ook Bernstein, 2001). Het

maakt het echter 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*' (Hailwood, 2004, p. 47). 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. 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.

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.

Hailwoods verhaal helpt ons daarnaast de intuïtie te redden dat er dingen zijn die we met de natuur niet behoren te doen, technieken die we er niet op mogen loslaten, en dat *zonder* daarbij een beroep te hoeven doen op het 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.

Conclusie

Dat de mens intrinsieke waarde heeft, is zeker voor humanisten een bijna absoluut dogma. Zoals een humanistisch leerboekje Kant verhaspelt: '*Human beings are ends in themselves and not means, so the intrinsic value of every human being is important to Humanism*' (Fowler, 1999, p. 214). Dit dogma heb ik hier gepoogd te betwifelen; ik heb geprobeerd te laten zien dat het een verre van eenvoudig, verre van klakkeloos te accepteren dogma is.

Dat brengt mij op een meer algemene conclusie 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 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 enkel het ene *gut feeling* tegenover het andere. Wanneer we ons afvragen, of de natuur intrinsieke waarde

heeft, blijkt het onvermijdelijk dat we gaan twijfelen 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 parafrezen: *'submission (...) is self-betrayal'*. (Hirsi Ali, 2004, p. 13).

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'* (Fowler, 1999, p. 11).

Met de woorden van Paul Kurtz: *'Some degree of skepticism is thus a necessary antidote to all forms of moral dogmatism'* (Kurtz, 2000, p. 207). 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.

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, p. 59 e.v., 171 e.v.). Dat geldt niet alleen voor het taboe op varkensvlees, koeivlees of vrijdagvlees, voor het schieten op albatrossen of het onder ladders lopen - het geldt ook onze omgang met de natuur, onszelf en 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 betekent het verstand op nul zetten, en daarmee de eigen intrinsieke waarde juist ontkennen.

Prof. dr. Marcel Wissenburg is sinds 2004 bijzonder hoogleraar vanwege de stichting Socrates bij Wageningen Universiteit, met als leeropdracht 'Humanistische wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de relatie tussen mens en natuur'. Teven is hij universitair docent politieke theorie en filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Literatuur

- Achterberg, W. (1992), *Humanisme zonder arrogantie: modern humanisme en ecocentrisme*, Inaugurale rede Landbouwuniversiteit Wageningen, 5 november 1992.
- Bernstein, M. (2001), 'Intrinsic value', in: *Philosophical Studies*, 102, p. 329 - 343.
- Carter, A. (2004), 'Projectivism and the last person argument', in: *American Philosophical Quarterly*, 41, p. 51 - 62.
- DeGrazia, D. (1996), *Taking animals seriously: Mental life and moral status*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Europese Unie (2005), *Verdrag tot Vaststelling van een Grondwet voor Europa*, <http://europa.eu.int/constitution/>, geraadpleegd op 5 februari 2005.
- Fowler, J. (1999), *Humanism: Beliefs and practices*, Sussex Academic Press, Brighton.
- Hailwood, S. (2004), *How to be a green liberal: Nature, value and liberal philosophy*, Acumen, Chesham.
- Hirsi Ali, A. (2004), *Submission*, Augustus, Amsterdam.
- Korsgaard, C. (1983), 'Two distinctions in goodness', in: *The Philosophical Review*, 92, p. 169 - 195.
- Korsgaard, C. (1996), *The sources of normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Krieger, M. (2000), *What's wrong with plastic trees: Artifice and authenticity in design*, Praeger, Westport.
- Kurtz, P. (2000), *Embracing the power of humanism*, Rowman and Littlefield, Lanham MD.
- Lee, K. (1993), 'Instrumentalism and the last person argument', in: *Environmental Ethics*, 4, p. 333 - 344.
- Light, A. & Katz, E. red. (1996), *Environmental Pragmatism*, Routledge, Londen.
- McDonald, H. (2001), 'Toward a deontological environmental ethic', in: *Environmental Ethics*, 23, p. 411 - 430.
- Morito, B. (2003), 'Intrinsic value: A modern albatross for the ecological approach', in: *Environmental Values*, 12, p. 317 - 336.
- O'Neill, J. (1992), 'The varieties of intrinsic value', in: *Monist*, 75, p. 119 - 137.
- Popper, K. (1966), *The open society and its enemies: Volume I Plato* (vijfde gereviseerde editie), Routledge, Londen.
- REGIERUNGonline (2005), *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. (1993), 'Values gone wild', in: Armstrong, S. & Botzler, R. (red.), *Environmental ethics: Divergence and convergence*, McGraw-Hill, New York, p. 56 - 65.
- Stephens, P. (2001), 'Green liberalism: Nature, agency and the good', in: *Environmental Politics*, 10, 3, p. 1 - 22.
- Van der Wal, K. (2002), 'Noodzakelijke veronderstellingen van een zinvol gebruik van de notie van een intrinsieke waarde van de natuur', in: Coolen, M. & Van der Wal, K. (red.), *Het eigen gewicht van de dingen*, Damon, Budel, p. 75 - 105.
- Wissenburg, M. (1998), *Green liberalism: The free and the green society*, University College of London Press, Londen.
- Wissenburg, M. (2004), 'Little green lies: on the redundancy of "environment"', in: Wissenburg, M. & Levy, Y. (red.), *Liberal democracy and environmentalism: The end of environmentalism?*, Routledge, Londen, p. 60 - 71.

- (1) Dezelfde tekst is ook 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).
- (2) Het idee is ontleend aan Krieger (2000). Plastic bomen zijn natuurlijk (nog) onmogelijk, maar ze leveren een sprekender en zuiverder illustratie op van ethische problemen rond het vervangen van natuur door artefact dan, pakweg, het voorstel de Veluwe te vullen met cactussen, of het vervangen van de daar ooit gegroeide eik op de straathoek door een plataan, het plantaardig equivalent van de stadsrat.
- (3) De Veluwe is een opzettelijk gekozen voorbeeld: weinig 'natuur' in Nederland is zo kunstmatig, en toch allesbehalve plastic.
- (4) Ik negeer hier een tweede, lastiger tegenargument, namelijk dat de mens ook deel van de natuur is. Die omstreden claim bespreken zou een tweede artikel opleveren.
- (5) Vergelijk Lee (1993) voor deze formulering van het Last Person Argument. Alan Carter (2004) geeft een uitgebreider overzicht van de geschiedenis van dit argument.