

LEERT DE NATUUR ONS MORES?

dr. F. de Lange

in: Nederlands Theologisch Tijdschrift, jaargang 46, nr.1 (januari 1992), 34 – 50.

Het natuurbegrip in de ethiek.^[1]

Leert de natuur ons mores? Als de vraag dit jaar niet in Groningen, maar in Bangla Desh, op de Filippijnen of in Armenië op de agenda zou staan, dan zou zij snel worden beantwoord. Wie door vloedgolven of overstromingen is meegesleurd, door lava wordt bedolven, of in de geopende aarde verdwijnt, behoeft niet eens over de vraag na te denken; de natuur léért ons mores, en wel zo soms dat ons horen en zien, en ook het denken, vergaat. Maar zulk natuurgeweld 'jenseits von Gut und Böse' is gelukkig niet aan de orde van de dag. Meestal staat de natuur ons toe om in een luwte - bijvoorbeeld een academische - over haar na te denken. Over de vraag bijvoorbeeld of - als zij eens niet zo woest uithaalt - zij ook onze zedenmeester kan worden. Of zij niet alleen ons woedend de les kan lezen, maar ons ook minzaam zou kunnen onderwijzen. Of zij ons, met andere woorden, ook wegwijs zou kunnen maken in de moraal. Die vraag impliceert een andere: of de natuur in de ethiek (dat is: de systematische reflectie op de moraal) als normatief argument zou kunnen worden gebruikt. Verschafft de natuur ons een model voor onze zeden; of: leert zij ons mores?

I. Natuur en ethiek - inleiding

De natuur is in de ethiek kind aan huis. Als graag geziene gast, maar ook als ongewenste bezoeker. Vanaf het 'secundum naturam vivere' van de Stoa uit de vierde eeuw voor Christus tot en met de pauselijke encycliciek Donum Vitae; Over de eerbied voor het beginnend menselijk leven en de waardigheid van de voortplanting uit 1987 is de natuur als zedelijke norm en criterium in de ethiek gebruikt. Hedonisme en stoïcisme hebben in de natuur de eeuwen door hun respectievelijke minnares en moeder gezocht. En in de theologie is de natuur vanaf Augustinus tot en met Karl Barth met evenveel redenen verguisd als zij in de rooms-katholieke traditie werd omarmd. Met name in de protestantse theologie staan God en de natuur nogal eens op

gespannen voet met elkaar. Ook in de filosofie heeft men zich van Kant tot Moore heftig tegen de natuur als argument in de ethiek verzet. Het naturalisme lijkt echter niet van opgeven te willen weten en duikt even hardnekkig weer op.^[2] "Chassez le naturel, il revient au galop", oordeelde in de 18e eeuw Destouches^[3], en in de ethiek gaat dat zeker op.

Het loont daarom de moeite na te gaan welke rol de natuur in de ethiek speelt. Wat verstaat men er onder 'natuur', hoe consistent is het gebruik van het begrip en hoe fungeert het in de morele argumentatie? Met de boodschap dat het natuurlijke goed en gezond is, verleidt ons de STER-reclame. En dat we de natuur haar gang moeten laten gaan, leren ons natuurbeschermers, ook al betekent dat het einde van de Rottumerplaat. "Leert de natuur u niet ...", hield ook de apostel Paulus ons al voor (1 Cor. 11, 14). De homeopathisch medicus zou hem met zijn beroep op de vis medicatrix naturae in elk geval bijvallen. "Nature knows best", vraag het Klazien uit Zalk maar.^[4] Maar geldt dat ook in de moraal?

Minder onschuldig wordt de rol van de natuur immers als we van grootmoeders recepten overstappen naar bijvoorbeeld de politieke orde. Het is bijvoorbeeld een ervaringsfeit dat mensen 'door de natuur' ongelijk worden bedeed in gaven en capaciteiten. Leert de natuur ons daarmee dat maatschappelijke gelijkheid 'dus' ook geen noodzaak is, of moeten wij de natuur in dit geval maar eens mores, dat wil zeggen sociale rechtvaardigheid, leren? De politieke ethiek van John Rawls lijkt door de laatste intuïtie bepaald, terwijl die van Robert Nozick meer door de eerste is gestempeld. Dat een visie op de natuur dan ingrijpende consequenties kan hebben blijkt uit het feit dat de één bij een vorm van sociaal-democratie uitkomt (Rawls) en de ander een harde vorm van liberalisme bepleit (Nozick).^[5]

De natuur speelt ons in de ethiek parten. En dat des meer naarmate natuur en cultuur inniger met elkaar verstrengeld zijn, zoals met name in de sexuele moraal. Eén van de belangrijkste argumenten die bijvoorbeeld een morele veroordeling van homoseksualiteit ondersteunen is nog steeds de impliciete of expliciete redenering: de mens is van nature geschapen als man en vrouw. Homoseksualiteit is dus verkeerd, omdat het 'tegennatuurlijk' is. Een 'naturalistic fallacy' van de eerste orde, zou G.E. Moore concluderen, omdat hier normatieve conclusies worden getrokken uit premissen die slechts proposities over 'feitelijke' standen van zaken bevatten.^[6] Een zonde tegen de logica, omdat de intrinsieke betekenis van het moreel goede in termen van

een natuurlijke eigenschap van dingen wordt weergegeven. Blijkbaar echter een zeer hardnekkige drogreden, niet alleen rond de borreltafel, maar - als we P. Pronk in zijn dissertatie Tegennatuurlijk?: Typen van morele argumentatie inzake homosexualiteit^[7] mogen geloven - ook onder theologen en medici verbreid. Het belang van een onderzoek naar het begrip natuur in de ethiek - ook Pronk besteed er ruim aandacht aan - is zo zèlf van moreel gehalte: het ontnemt aan seksuele discriminatie de valse gronden waarop zij staat.

Aan de hand van de Rooms-Katholieke moraaltraditie laat zich gemakkelijk illustreren dat met het natuurbegrip in de ethiek cruciale zaken op het spel staan: op grond van het morele primaat van een geschapen natuurlijkheid worden in het officiële standpunt van het Vaticaan condooms als AIDS-preventiemiddel afgewezen, en mogen kinderloze ouders geen toevlucht nemen tot een In Vitro Fertilisatie-behandeling. Dat laatste ook niet met hun eigen geslachtscellen, omdat IVF de natuurlijke geslachtelijke omgang uit het voortplantingsproces elimineert, en al helemaal niet met zaad- of eicellen van donoren, omdat dit inbreuk maakt op de natuurlijke huwelijksrelatie. Om het wat dramatisch te zeggen kost het beroep op de natuur als zedenmeester dus aan sommige mensen het leven en weerhoudt het anderen ervan om te worden geboren.

Het is trouwens met name de theologische ethiek, die aan de natuur een zwaarbeladen rol in de morele argumentatie toebedeelt. In de rooms-katholieke leer, omdat de natuur daar direct verband houdt met de goede schepping, maar om omgekeerde redenen ook in de protestantse ethiek waar het natuurlijke veelal wordt beladen met de last der zonde. Ik verwijs slechts naar de calvinistische leer die behelst dat "onze natuur zo verdorven (is) dat wij allen in zonde ontvangen en geboren worden"^[8]. De natuur is in de theologie vaak inzet van een strijd tussen God en duivel, òf een survival van paradijselijke onschuld òf stof waaraan de zonde kleeft. En soms is zij weer beide tegelijk.^[9] Hoe kan bij zo'n paradoxale (of is het troebele?) religieuze lading het natuurbegrip ooit nog een argumentatief eenduidig karakter dragen?

II. Een zich opdringende en een zich opheffende natuur (ecologie en biotechnologie)

Een onderzoek naar de rol van het natuurbegrip is dus geen luxe. Dat was het nooit, dus ook nu niet. Er komt echter nog een aantal redenen bij. Als de ethicus de natuur van zichzelf uit niet op zijn of haar agenda zet, dan - zo lijkt het - doet zij het zelf wel. Ik denk hier in de eerste plaats aan de ecologie en aan de vragen die zij aan de ethiek stelt: bijvoorbeeld of de morele gemeenschap behalve mensen niet ook andere biosystemen moet omvatten, en of vanuit een dergelijk 'uitgebreid moreel gezichtspunt' de natuur niet meer als 'moral agent' dan als 'moral patient' moet worden beschouwd.^[10] De milieucrisis onthult zo het tekort van een antropocentrische ethiek en stelt het tot nog toe dominante geobjectiveerde natuurbegrip ter discussie. Nadat wij eeuwenlang de natuur onze mores hebben geleerd (zodat zij er bijkans onder is bezweken), lijkt de tijd gekomen - aldus een ecologische ethiek - dat wij eens naar háár luisteren. Een participerende, respectvolle houding waarin ook ruimte ontstaat voor meer sympathische, dat wil zeggen andere dan alleen cognitief-instrumentele en uitbuitende vormen van omgang met de natuur, wordt bepleit.^[11] Het filosofisch statuut van de natuur lijkt daarmee ingrijpend veranderd. De natuur wordt niet alleen meer ter sprake gebracht, maar komt zelf tot spreken. De dichotomie tussen mens en natuur is niet langer te handhaven, de mens herkent zichzelf als natuur.

De ecologische ethiek heeft ingrijpende consequenties voor onze houding tegenover de natuur, als object van ons morele handelen. Over milieu-ethiek wil ik het echter nu niet hebben. Mij interesseert de vraag of dit binnendringen van de natuur in de ethiek - nu zij zich niet meer met de rol van object van moreel handelen tevreden stelt, maar ook die van moreel subject opeist - ook consequenties heeft voor de plaats die zij tot nog toe als argument in de ethiek heeft ingenomen. Moet het 'secundum naturam vivere' van de Stoa niet opnieuw leven worden ingeblazen en zo ja, wat zou dat in onze technologische cultuur kunnen betekenen?

Dezelfde technische ontwikkelingen die roepen om zo'n nieuwe natuur-ethiek lijken haar echter ook onmogelijk te maken. De natuur plaatst zichzelf op de agenda van de ethiek, beweerde ik zojuist. Inderdaad, in de ecologie dringt de natuur zich onweerstaanbaar als morele grootheid op. In de bio-technologie lijkt zij zichzelf daarentegen eerder op te heffen. Revolutionaire ontwikkelingen maken het immers steeds meer mogelijk om in te grijpen in de kernstructuur van de natuur zelf, de genetische code. Eén van de betekenissen van natuur was tot nog toe: dat wat vanzelf spontaan tot stand komt, zonder toedoen van mensen. De groeiende mogelijkheden tot

genetische manipulatie en hun gebruik hebben landbouw en veeteelt echter al tot agro-industrie gemaakt, en - nog dichter op onze huid - wissen met kunstmatige vormen van menselijke voortplanting de grenzen tussen artificieel en natuurlijk, tussen technè en phusis bijna uit. De biologie wordt gedebilogiseerd en wordt technologie.^[12] "De natuur is in mathematische taal geschreven", oordeelde Galileï. De moleculaire biologie bewijst hoezeer hij gelijk had. Het vierletterige genetische alfabet (A, G, C en T)^[13] wordt stukje bij beetje ontcijferd. Maar naarmate de kennis van de oertaal van de natuur toeneemt, groeit ook de mogelijkheid om haar alfabet door elkaar te hutselen en haar een andere, vreemde taal te laten spreken. De natuur is daarmee - om Walter Benjamin te variëren - in het tijdperk van haar technische reproduceerbaarheid beland en verliest haar mythische aura van onaantastbaarheid. Niet alles is maakbaar, maar wel veel.^[14] En in elk geval is alles breekbaar. Als er dan geen technische grenzen zijn aan de menselijke manipulatie van de natuur, zijn er dan morele, en zo ja waar liggen die? Ook de normatieve vragen die hier opdoemen, laat ik op dit moment voor wat ze zijn. Mij interesseert een andere: als de natuur geen absolute orde meer vertegenwoordigt, hoe kan zij dan ooit nog als ordenende norm worden gehanteerd? Het antwoord, dat, juist om de natuurlijke orde een absoluut normerend karakter te laten behouden, deze orde ook niet mag worden aangetast, is alleen al gezien de huidige technisch mogelijkheden een drogreden geworden, een petitio principii. Ook het niet willen ingrijpen in de natuur, maakt haar immers tot resultaat van intentioneel menselijk handelen, van onze wil. Of men nu in de natuurlijke orde ingrijpt of niet, zij is van gratuite gave tot opgave geworden, van een gegeven tot constructie.

III. Wat is natuur?

Het belang van de vraag naar de rol van de natuur in de ethiek hoop ik nu voldoende duidelijk te hebben gemaakt. Ik beperk mij hier tot drie vragen.

Ten eerste: Wat moeten we verstaan onder het begrip 'natuur'?

Ten tweede: Hoe functioneert het in de morele argumentatie?

Ten derde: Is het (nog) wel geschikt om als norm of anti-norm in de ethiek te fungeren?

Wat is natuur? Wie naar de precieze betekenis van het woord vraagt, dreigt in etymologisch en semantisch drijfzand te geraken.^[15] H. de Vos maakt melding van 60 verschillende betekenissen.^[16] Ook een schets van de geschiedenis van het natuurbegrip zou geen eenduidig beeld opleveren.^[17] Ik beperk mij tot een paar opmerkingen over de herkomst van het woord en zijn betekenis. Natura is de Latijnse vertaling van een kernwoord uit de begintijd van de Griekse filosofie, phusis. Phusis gaat terug op het verbum phuomai, dat onder andere 'voortbrengen', 'produceren', maar ook 'groeien', 'ontspringen aan' en 'voortkomen uit' betekent (vgl. phoetus). De vroege Griekse natuurfilosofen die het woord introduceerden, zagen de natuur als een levend, bezielde en soms ook goddelijk verband. Voor de pre-socraten bestond natuur buiten de mens om, als een onveranderlijk gegeven. Toch is de mens ook in haar orde opgenomen, en kan hij haar redelijk doorgronden en er zedelijk naar leven.^[18]

Het Latijnse natura lijkt vervolgens te zijn benut als equivalent, omdat het juist als een *váge*, nog braakliggende notie beschikbaar was, die nog niet zoals andere mogelijke equivalenten te precieze betekenissen had gekregen.^[19] De taalkundige herkomst van het Latijnse natura is niet eenduidig. In natura herkent men de stam nascor (met als afgeleide: natus). Geboorte, wording, vitaliteit zijn connotaties die daarbij opkomen. Het aan natus toegevoegde ura duidt niet alleen op de activiteit en spontaniteit van een wordingsproces zelf, maar - zoals ook in scriptura 'het geschreven zijn' en in agricultura 'het in cultuur gebrachte' - eveneens op het resultaat, het effect van de activiteit. Om het in de taal van de ontologie te zeggen: natura omvat behalve het worden, ook het geworden zijn, het voltooide zijn zelf van het worden. Behalve de dynamiek, de natura naturans, behelst het ook het resultaat van die dynamiek, de natura naturata.^[20] Een andere afleiding van natura die wel wordt gemaakt, voert terug naar gnatus, en herkent in dit gn een wortel die zowel het Latijnse gens, genus, generatio omvat als het Griekse gignomai. Ook in dit geval stuit men op een grondbetekenis die cirkelt rondom wording, groei, vitaliteit, spontaniteit. Natura is dat wat uit zichzelf ontspringt en onophoudelijk vernieuwd terugkomt, maar ook: het resultaat van dat proces.^[21]

Duidelijk wordt uit deze korte verkenning het omvattende van het begrip en de grote ontologische greep die in het woord wordt gedaan naar het

worden èn het zijn. Die status deelt het met begrippen als 'kosmos', 'wereld', 'werkelijkheid', 'universum', 'materie'. Maar eigen aan het begrip 'natuur' schijnt toch het element van onuitputtelijkheid, van vernieuwing te zijn, naast de minstens even wezenlijke - en daarmee op gespannen voet staande - connotatie van orde, regelmaat, stabiliteit en wetmatigheid, die in het latere gebruik van het begrip een steeds grotere rol is gaan spelen. Het begrip 'natuur' vertoont een dubbelzinnigheid en een semantische elasticiteit, die op meer dan alleen een eventueel onzorgvuldig taalgebruik terug te voeren moet zijn.

Toch kunnen we een primitieve betekenis-kern in het begrip natuur onderscheiden. Natuur duidt op het actieve ontwikkelingsprincipe van al wat is.^[22] Daarmee zijn we toch twee, wellicht drie elementen, die hoewel ze verschillende accenten hebben gekregen in de geschiedenis van de westerse filosofie, op het spoor gekomen:

(1) enerzijds de idee van een dynamische kracht (die we terugvinden bij de presocraten en de Stoa, maar ook in teleologische natuuropvatting van Aristoteles);

(2) anderzijds de idee van principe (de natuur als essentie, als wezen, als eidos van een ding, zo m.n. in de Ideeënleer van Plato en in het formele causaliteitsprincipe bij Aristoteles, maar later ook in de moderne natuurwetenschappen als natuurwet).^[23]

Een derde betekenisveld - dat ook als een restrictie of nadere bepaling van de voorgaande twee kan worden beschouwd - moet daar misschien mee worden verbonden:

(3) het actieve principe functioneert spontaan, en dat wil ook zeggen: zonder toedoen van de mens. Ook als we van onze eigen, menselijke natuur spreken, doelen we op iets dat, hoewel wij het zelf zijn en het in ons tot spreken komt, toch op een of andere manier aan ons willen voorafgaat.

IV. De onontkoombaarheid van natuur

Natuur: een veel- en dubbelzinnige notie, en desondanks is de westerse filosofie ermee geboren en leeft ervan. Ondanks haar vaagheid, of juist dankzij? De betekenis van een woord onthult zich in de manier waarop het wordt gebruikt, aldus Ludwig Wittgenstein^[24], en dat lijkt in dit geval bij uitstek op te gaan. Daarmee betreed ik al het gebied van de tweede vraag die ik mijzelf heb gesteld: hoe functioneert het begrip 'natuur' in de morele argumentatie?

Wat doen mensen eigenlijk als ze de natuur ter sprake brengen? Ik meen dat een dergelijke pragmatische optiek ons meer over het begrip 'natuur' leert dan een formeel-semanticke analyse.

De twee belangrijkste conclusies die men dan mijns inziens kan trekken, zijn de volgende. In de eerste plaats: de even triviale als veelbetekenende constatering dat natuur een begrip, een idee is. Het is - zoals alle ideeën - een denkbeeld waarmee mensen al filosoferend de magie vervangen. Zij proberen nog steeds de dingen om hen heen en in henzelf vast te leggen en te stabiliseren, maar nu door hen op begrip te brengen. Natuur is echter een bijzonder begrip. Mensen gebruiken - en dat in de tweede plaats - het woord om te onderscheiden. Natuur omvat alles wat ons omringt en wat wij niet zijn, maar ook, en dat met name in de ervaring van onze lichamelijke, dat wat wij zelf zijn maar ons toch ten diepste ook weer vreemd is. Het omvat het Andere en draagt daarmee eenzelfde metafysische status als het woordje 'God', maar het omschrijft ook het Eigene, dat desondanks niet kan worden 'toegeëigend' en raakt daarmee aan wat wij - niet minder metafysisch - ons Zelf noemen. Het omvat het aan ons voorafgaande, het transcendentale, maar ook het ons tastbare omringende, het empirische.

Natuur is dus geen fysisch, maar een meta-fysisch begrip, ook al duidt het veelal niet meer op een bezielde en goddelijk verband, zoals in de vroege Griekse natuurfilosofie.^[25] In haar of zijn begripsvorming van de natuur, haar of zijn uitspraken over (meta) ta phusika, probeert een mens de spontane kracht die ook de wil tot definiëren voedt - het oorsprongsprincipe dat aan alle definities voorafgaat - al definiërend te onderscheiden. Zij of hij probeert dat wat van het denken verschilt, maar het niettemin ook mogelijk maakt te denken. Wie natuur zegt, verplaatst zich daarom onherroepelijk in de positie van de baron von Münchhausen en verstrikt zich al gauw in logische tegenspraken: men doet immers een uitspraak over datgene wat alle mogelijke uitspraken (dus ook deze) omvat. Het antwoord op de vraag of de

natuur ons mores leert, zou dan hoogstens kunnen luiden: de natuur leert ons dat de natuur ons geen mores leert.^[26]

Om aan dit soort tegenspraken te ontkomen lijkt er een rigoreuze remedie mogelijk: schaf het begrip 'natuur' af. Voor de meeste betekenissen is immers wel een eenduidige equivalent mogelijk.^[27] De geschiedenis van de filosofie kent dan ook evenveel ongelovigen in God als in de natuur, evenveel anti-naturalisten als atheïsten, en één van de grootsten onder hen (niet toevallig dubbel afvallige) Friedrich Nietzsche, bracht het hoge pseudo-theologische gehalte van het natuur-begrip aan het licht. Hij wees erop hoe de natuur als "Gegenbegriff zu Gott" in stelling wordt gebracht.^[28] Het naturalisme is een religie zonder God. Met de natuur bedrijft men een soort verholen religie. Zij fungeert als schaduw van God. Een filosofische mimicry die in Spinoza's Deus sive Natura, waarbij de een uiteindelijk equivalent van de ander lijkt te zijn geworden, schaamteloos open spel speelt. Wie de natuur in de ethiek te hulp roept, zou in feite crypto-theologische ethiek bedrijven.

Duidelijk is dat het natuurbegrip op zijn minst een zware metafysische last moet torsen. Het afschaffen van het natuurbegrip lijkt echter op de operatie van iemand die een zeurende pijn in zijn been voelt en deze vervolgens maar amputeert om van de pijn verlost te zijn. De filosoof moet niet te snel chirurg willen zijn; de rol van röntgenoloog past hem vooralsnog beter. Phusis kruptesthai philei; de natuur houdt ervan om zich te verbergen, schreef Heraclitus. Zij ontglipt ons, zodra we onze hand naar haar uitstrekken. We kunnen dan enerzijds constateren dat de beschrijvende waarde van het woord 'natuur' nagenoeg nihil is; aan haar beantwoordt nagenoeg alles en niets.^[29] Anderzijds dringt de notie zich echter onweerstaanbaar aan ons denken op, zo sterk, dat als we geen directe toegang meer tot haar als Idee kunnen krijgen (Kant), we haar wel als sentiment moeten ervaren (Rousseau). We kunnen het blijkbaar niet laten, de mens is nu eenmaal een 'metafysisch dier' (Schopenhauer).^[30] Als het niet het godsbegrip is dat ons tot metafysica verleidt, dan is het wel de notie 'natuur'. Het semantisch potentiaal dat zich in het gebruik van het woord heeft opgestapeld, is in elk geval zo boordevol aan ervarings- en betekenisinhouden, dat we gewoon niet ontsnappen aan het begrip, ook als we niet exact weten wat we ons er bij denken moeten, ja óf we er wel iets bij denken moeten.

V. Tussen monisme en dualisme (ontologie en natuurfilosofie)

Wie natuur zegt, onderscheidt zich ervan. Dat is de tweede conclusie die uit de wijze waarop het natuurbegrip in het algemeen ter sprake wordt gebracht, is te trekken, en die ik hierboven al aanstipte. Ik scherp haar nu nog wat aan. Natuur wordt ter sprake gebracht in een vertoog dat zich van de natuur zelf (stel dat zij kantiaans an sich zou bestaan) al heeft losgemaakt en de eenheidservaring met 'al wat is' kwijt is. Om het johannesch te zeggen: het spreken over 'natuur' veronderstelt een mens die wel in maar niet helemaal meer van deze wereld is. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de eerste filosofen natuurfilosofen waren; de 'ontdekking' van de natuur valt samen met de opkomst van het wijsgerig denken. Wie zichzelf ondervraagt over het zijn, heeft zich er immers min of meer buiten geplaatst. Wie natuur zegt, ervaart haar niet meer onmiddellijk, maar thematiseert en problematiseert haar. Zij is niet meer vanzelfsprekend, maar moet ter sprake of tot spreken worden gebracht. De mens die 'natuur' zegt, is niet meer harmonisch ondergedompeld in de elementen, maar probeert de vitale levenskrachten die haar of hem omringen en in haar of hem werken, discursief te representeren. Op hetzelfde moment doen mensen ook aan ontologie: ze gaan zich bezinnen op het feit dat er iets is dat te denken geeft, ze gaan spreken (legein) over het zijn (to on). Dat wat een filosoof dan tot verwondering brengt, is het feit - en vanaf Parmenides tot en met Heidegger hebben filosofen zich daarover het hoofd gebroken - dat de mens een zijnde is, in wie het zijn zelf ter sprake komt. De mens is een wezen dat zich tot het zijn verhoudt. Deze verhouding is het, die te denken geeft. Het natuurbegrip voegt aan deze gedachtenstructuren in feite niets toe, maar geeft hun - letterlijk - vlees en bloed. Natuurfilosofie is aangeklede ontologie.^[31] Ook hier datzelfde verwonderlijke gegeven waaraan de filosofie ontspringt, maar dan zonder de steriele abstracties van de ontologie: dat het de natuur van de mens is om zich denkend en handelend te verhouden tot de natuur - die hij- of zijzelf ook is.

Een spanningsvolle dialectiek die heel wat subtiele denkkraft en -wil vereist. In de geschiedenis van het westerse denken is die spanning vaak opgelost: enerzijds in een ontologisch of natuurfilosofisch monisme, dat de onderscheiding tussen mens en wereld, cultuur en natuur het liefst maar weer ongedaan zou willen maken. Een onmogelijkheid, wil men niet de filosofie zelf opgeven, maar toch een constante verzoeking, temeer omdat dit monisme leeft van het onbehagen in het dualisme, dat het westen heeft gedomineerd. De onderscheiding tussen mens en wereld is in onze cultuur immers als een

absolute scheiding ervaren en doorgevoerd. Een filosofisch bedrijfsongeval met verwoestende implicaties, waarbij de mens als "maître et possesseur de la nature" (Descartes)^[32] eerst een slaafse natuur tegenover zich schiep en haar vervolgens het zwijgen oplegde.

Een evenwichtig, kritisch filosofisch denken balanceert op een dun koord, als het verdedigt dat de mens geen van beide is en allebei tegelijk: een wezen is dat zichzelf is door zich van het zijn te onderscheiden, een onderdeel van de natuur dat zich tot de natuur verhoudt. Terwijl de mythische eenheidservaring van zogenaamde 'primitieve' culturen een onmogelijkheid voor ons is geworden, ervaren we de vervreemding waartoe we onszelf hebben veroordeeld, als een tragische doem. De Westerse natuurfilosofie wanhoopt onder deze boedelscheiding, maar kan er niet achter terug. Zij kan hoogstens zo dicht mogelijk op de huid van de natuur kruipen, zich in haar plooiën nestelen. Op zoek naar een verhouding tot de natuur, waarin niet alleen voor het andere maar ook voor het eigene, niet alleen voor de vervreemding maar ook voor de herkenning plaats is.^[33]

Dit blijvende 'ter sprake gebracht worden' van de natuur (of brengt zij zichzelf ter sprake?) intrigeert en voedt ook de metafysica. Natuur is als een droom. Soms, als men wakker wordt, herinnert men zich een droom die de hele nacht telkens, als een obsessie, terugkwam. En toch is men niet meer in staat om zichzelf en anderen te vertellen wat de inhoud was. Men droomde alsmáar van 'hetzelfde', maar datzelfde lijkt zelf niets. Zo is het ook met de idee van natuur. Natuur is een droom die zich telkens weer aan het bewustzijn opdringt, zonder dat we zouden kunnen zeggen wat hij behelst. Dit is dan echter wel een droom waaruit men niet wakker kan worden; dat is men immers al. Natuur is een "droom van wakenden" (Montaigne).^[34]

VI. Een exclusieve tegenstelling in de ethiek (natuur - cultuur)

Wat doen mensen, als ze 'natuur' zeggen? Ze gebruiken het begrip om zich in de wereld te situeren door zich ervan te onderscheiden, zagen we. Ik kom er andermaal op terug, omdat ik denk dat we hier een toegang vinden tot de problematische rol die het natuurbegrip speelt in de ethiek. Mijn stelling is dat (1.) het subtiele spel van onderscheiden tussen denken en zijn, mens en natuur, dat in de ontologie en in de natuurfilosofie doorgaans met veel raffinement wordt gespeeld, in de ethiek veelal verwordt tot een spiegelge-

vecht tussen quasi-absolute tegenstellingen; (2.) zodra deze tegenstellingen hun scherpte verliezen, de rol van de natuur als norm in de ethiek lijkt te zijn uitgespeeld. Met deze toevoeging heb ik in feite mijn derde vraag (of de natuur nog als norm in de ethiek zou kunnen fungeren) beantwoord. Daarover straks tot slot.

Ontologie en natuurfilosofie (die van het goede soort althans) onderscheiden tussen mens en natuur, zonder daarbij beide te willen scheiden. Ook weigeren ze hen tot eenheid te laten vervloeien. De moraal lijkt echter in haar beroep op de natuur in nuanceringsvermogen achter te blijven. Wanneer de natuur in de ethiek te hulp wordt geroepen, dan wordt zij exclusief tegenover het niet-natuurlijke geplaatst. De natuur komt in een morele context nooit alleen, maar neemt altijd haar tegenover, het niet-natuurlijke, mee. Onder het 'natuurlijke' wordt dan doorgaans verstaan: het gegroeide, het niet-menselijke, het onaangetaste, eventueel door God geschapene, het geordende. Het staat dan tegenover het door de mens gemaakte, het willekeurige of toevallige. Alle betekenissen zijn ondergebracht binnen die ene, exclusieve dichotomie tussen een mens-onafhankelijke natuur en een natuur-gescheiden cultuur. Als de natuur norm is, dan zijn handelingen goed als ze conform de natuur zijn (wat dat ook maar moge zijn). Het artificiële blijft daarbij altijd onder morele verdenking staan, behalve wanneer het zich oriënteert aan een moreel onschuldige natuur. De natuur wordt een aan de moraal externe bron van het goede en een transcendente beroepsinstantie in morele dilemma's. Die rol kan zij alleen spelen bij gratie van het feit dat mens en natuur zich exclusief ten opzichte van elkaar verhouden. Zelfs de eigen menselijke natuur vormt dan nog een transcendente bron van moraal.

Wanneer de natuur op deze manier fungeert als criterium van het Goede, dan wordt zij te hulp geroepen om menselijk handelen als schuldig te kwalificeren. Voor deze mythe van de goede, in elk geval onschuldige Natuur die ons a priori met de morele bewijslast opzadelt, kan de openingszin van Rousseau's Emile als exemplarisch gelden: "Alles is goed wat uit de handen van de schepper van alle dingen komt; alles raakt in verval in de handen van de mens."^[35] De 'goede' natuur kan echter ook worden gebruikt om menselijk handelen te verontschuldigen, dan wel te legitimeren. Een mooi voorbeeld van beide is de fabel van de leeuw en de schorpioen.

*Het is middag en het is warm. Een leeuw ligt te slapen aan
de oever van de rivier. Een schorpioen wekt hem: 'Word*

wakker, ik heb je hulp nodig. Ik moet naar de overkant. Hier is niets meer voor mij te eten. Draag mij op je rug en zwem me naar de overkant.' De leeuw reageert verrast: 'Ik, zwemmen met een schorpioen op mijn rug? Je zult me bijten en ik zal sterven.' De schorpioen dringt echter aan: 'Wees niet zo dom. Als ik je bijt, verdrinken we toch alle twee. Er kan je niets overkomen.' De leeuw zoekt naar tegenargumenten, maar kan tegen de logica van de schorpioen niet op. 'Kruip maar bovenop me' zegt hij tenslotte. Samen lopen ze het water in. Midden in de rivier voelt de leeuw een stekende pijn in zijn rug. Het tweetal wordt meegevoerd door de stroom. 'Kijk nu eens wat je gedaan hebt', zegt de leeuw. 'Nu gaan we er alletwee aan'. 'Ik weet het', antwoordt de schorpioen. Het spijt me. Maar niemand ontsnapt aan zijn natuur.^[36]

De schorpioen lijkt een verrader met een diabolisch trekje. Hij had zich echter ook op Thomas van Aquino kunnen beroepen en zijn inclinaciones naturales (natuurlijke neigingen) ter verontschuldiging kunnen aanvoeren.^[37]

Waarom is deze exclusieve tegenstelling tussen de goede - of op haar minst onschuldige - natuur en de potentieel slechte cultuur in de ethiek zo hardnekkig? Ik vermoed omdat we met behulp van haar aan de ambivalentie van de moraal denken te kunnen ontsnappen. De tweedeling, die sinds mensenheugenis met de morele ervaring is gegeven, is die tussen goed en kwaad. Goed en kwaad treden echter nooit afzonderlijk op en zijn onlosmakelijk met elkaar verstrengeld. In de religie kan men misschien manicheeër zijn, in de ethiek niet. Het Absolute Goede bestaat daar niet, noch het Absolute Kwade. Goed en kwaad verhouden zich ook maar hoogst zelden als licht en donker. Zij vormen vaker een schemergebied, waar mensen tastend hun weg moeten zoeken.^[38] Welnu, wanneer de natuur als norm in de ethiek wordt gebruikt, wordt het morele oordeel van zijn gratuïteit en mogelijke ambivalentie ontdaan, doordat het binnen een exclusieve tegenstelling van natuurlijk/niet-natuurlijk aan een morele helderheid wordt geholpen die het zelden of nooit heeft. Deze helderheid wordt bovendien nog objectief verankerd in de ontologie. Mensen zijn hoofdrolspelers op het toneel van de moraal. Zij zijn echter onzeker van hun tekst, en bang om zomaar te

improviseren. Ze bedienen zich daarom graag van souffleurs. De natuur is er één van.

Natuur kan echter behalve als criterium van het goede ook als potentiële bron van het kwade worden beschouwd. De natuur is dan nog steeds souffleur in de moraal, maar dan één waarvan men zeker weet dat hij de verkeerde tekst influistert. Zij is dan geen baken meer in zee, maar gevaarlijke Sirene. En die te kunnen onderscheiden is ook een kostbare wetenschap. In dat geval wisselen natuur en cultuur in moreel opzicht stuivertje. Cultuur wordt dan het positieve en natuur het negatieve. Zij blijven - en dat is hier beslissend - zich echter nog even exclusief tot elkaar verhouden. Cultuur staat dan voor het normale, het gematigde, het menselijke, het geordende, het redelijke en het verlichte. Daartegenover het natuurlijke als het chaotische, het monstrueuze, het mateloze, het excessieve, het duistere en het driftmatige. Natuur wordt zedelijk gediskwalificeerd, omdat zij zinnelijk, dus onberekenbaar en willekeurig (Kant), of door de zonde gecorrumpeerd (Augustinus, Pascal - globaal de protestantse traditie) zou zijn. Het goede is dan het redelijke (Kant), het artistieke (Baudelaire)^[39] of het goddelijke.

Feministische filosofen hebben erop gewezen hoe deze dichotomie tussen natuur/cultuur via de associatie met seksualiteit en vruchtbaarheid is verbonden met die tussen mannelijk en vrouwelijk. Een verbinding die door Machiavelli onbeschaamd werd gelegd. Voor hem is de natuur "een vrouw; het is onontbeerlijk om haar te overheersen, haar te slaan, en haar ruw te behandelen".^[40] Moedertje Natuur als verleidelijke femme fatale. De menselijke Rede, waarmee een geobjectiveerde natuur op afstand wordt gehouden, krijgt in een feministische herlezing van de geschiedenis van de filosofie onvermoede masculiniene trekken.^[41] Natuur is nu het potentiële kwade en staat tegenover de cultuur die de zedelijke taak heeft haar te bedwingen. Het natuurlijke is zetel van de waanzin, geen bron van wijsheid. Beslissend is echter dat natuur en cultuur nog steeds in een exclusieve tegenstelling tot elkaar staan. Een dichotomie, die - zij het nu negatief - weer in de ontologie wordt verankerd, en daarmee aan de ethiek een vastigheid moet verlenen, die zij van huis uit niet heeft.

We kunnen concluderen dat hoe men deze tweedeling ook materieel met 'natuur' opvult, zij formeel telkens op dezelfde manier functioneert. Is natuur het wezenlijke, het geordende, het redelijke?^[42] Of is het natuurlijke juist het excessieve, het lichamenlijk-zinnelijke, het toevallige en

ondoordachte?^[43] Is het bijvoorbeeld natuurlijk voor de zinnen om te worden geprikkeld (J.B. Charles) of is het natuurlijk voor de rede om hen te beteugelen? De keuze voor een libertijnse dan wel repressieve seksuele moraal is hier in het geding, de uitkomst van het morele debat staat op het spel. In alle gevallen waarbij de natuur te hulp wordt geroepen in het morele debat, vervult zij echter dezelfde functie: natuur moet helder maken wat dubbelzinnig is (het morele dilemma) en stevigheid verlenen aan wat wankel is (het morele oordeel).

VII. Vervagende grenzen

Ik kom toe aan mijn derde en laatste vraag. Is het begrip 'natuur' (nog) wel geschikt om als norm of anti-norm in de ethiek te fungeren? Mijn antwoord luidt op grond van het voorafgaande ontkennend. Het begrip is te dubbel- of veelzinnig, en de exclusieve tegenstellingen waarin het wordt ondergebracht, zijn onhoudbaar. Daarom kan een beroep op de natuur zijn belofte (helderheid en ontologische fundering te verschaffen aan een per definitie dubbelzinnige moraal) niet nakomen. Dat heeft zij in feite nooit gekund. Het 'secundum naturam vivere' van de Stoa tot en met Rousseau heeft ook nooit een eenduidige moraal opgeleverd. Zodra men vraagt wat een leven kata taphusin (of: homologoumenôs phusis) precies zou moeten inhouden, dan verliest een stoïcijn zich in dubbelzinnigheden of gaat hij geloofstaal spreken.^[44] Ook het aristotelische begrip van natuur, dat in de rooms-katholieke moraaltraditie wordt gehanteerd, raakt verstrikt in dilemma's als het aan de tand wordt gevoeld over de werkelijkheid waaraan het precies refereert. Hoe kan bijvoorbeeld bij de mislukkingen en misvormingen waar 'de natuur' ons mee opscheept nog van het natuurlijke als norm worden gesproken? Aristoteles redt zich er uit met de metafysische onderscheiding tussen een formele en een materiële natuur. De formele natuur (het 'wezen' van een organisme) handhaaft zich ondanks alles, maar slaagt er soms niet in om de materiële natuur te domineren. Zo is "dat wat tegen de natuur is, op een bepaalde manier conform aan de natuur", concludeert hij. Of deze 'oplossing' echter veel oplost, is de vraag.^[45]

Natuur is een begrip dat door zijn alomvattende onbestemdheid niet geschikt is als norm of anti-norm in de ethiek. Daarbij komt dat het in moreel verband uitsluitend in exclusieve tegenstellingen wordt gehanteerd, die steeds

minder houdbaar blijken. We zagen al dat in de ontologie en de natuurfilosofie die massieve tweedeling zelden wordt onderschreven. Dit dualisme verliest echter ook elders terrein. In de eerste plaats omdat haar vaak ideologische karakter wordt onderkend. Zo bijvoorbeeld door het feminisme, dat de dichotomie tussen de natuur/het vrouwelijke en de cultuur/het mannelijke achter zich laten wil.^[46] In de tweede plaats omdat ook in de positieve wetenschappen (die deze tegenstelling ooit zelf in het leven hebben geroepen) zij steeds minder wordt onderschreven. In biochemie, biologische antropologie, fysica en kosmologie kalft (1) het onderscheid tussen artificieel en natuurlijk steeds meer af, nu de materie, van atoom tot universum en van cel tot organisme, in termen van zichzelf organiserende complexiteit wordt gedacht. De grens tussen het an-organische en het organische, tussen dode en levende natuur, tussen machine en organisme vervaagt. Natuur en niet-natuur staan niet meer tegenover elkaar als het gegroeide en het gemaakte, maar natuur is dat wat groeit door zichzelf te maken.^[47] Nu ook in de natuurwetenschappen het toeval en de chaos als essentieel voor het zich organiserende leven zijn ontdekt, is ook (2) de tegenstelling tussen het wetmatige en het willekeurige niet meer in staat om de tweedeling tussen natuur en niet-natuur te markeren. Natuur begint pas daar, aldus de fysicus en Nobel-prijswinnaar Ilya Prigogine, wanneer het determinisme wordt doorbroken.^[48] Als de kosmos musiceert, dachten klassieke natuurwetenschappers, gespist op wet en regelmaat, dan is het met Bach; fysici van vandaag, die ontdekken hoe de natuur zich organiseert met behulp van creatieve improvisatie, denken dat het eerder jazz is.^[49] Natuur kan tenslotte evenmin nog - maar dat al sinds Darwin - als (3) het blijvende tegenover het veranderende worden omschreven. De natuur heeft een geschiedenis, de structuur van de kosmos zelf is evolutionair. De mens is het meest complexe produkt van die evolutie. De natuurwetenschapper wordt een historicus, die in de hem omringende wereld de wordingsgeschiedenis van zijn eigen autobiografie herkent.^[50] Cultuur is zichzelf organiserende natuur, die zich alleen door haar hoge complexiteitsgraad van andere natuur onderscheidt. De gedachte van een specifiek menselijke natuur, een mens die als een eiland temidden van zijn 'milieu' zou liggen, moet als een humanistische illusie worden beschouwd.^[51] De klassieke natuurwetenschap situeerde sinds Newton de mens nog als vreemdeling in de kosmos. In de huidige natuurwetenschap is er weer sprake van 'een nieuwe dialoog' tussen mens en natuur, die van binnenuit, vanuit de natuur zelf wordt gevoerd: de beoefenaar

van de natuurwetenschappen analyseert de natuur zo dat hij of zij zichzelf als haar produkt beschouwt.^[52]

Eén van de consequenties van dit vervagen van grenzen tussen natuur en cultuur voor de ethiek is dat, naarmate de natuur steeds minder een eenduidig Tegenover wordt, ook de rol van natuur als norm of anti-norm in de ethiek wordt gereduceerd. Voor sommige vormen van ethiek zal dit veranderende natuurbeeld ingrijpende consequenties hebben. Ik denk dan met name aan een kantiaans geïnspireerde ethiek, die op de onoverkomelijke kloof tussen natuur en vrijheid, zintuigelijkheid en redelijkheid, causaliteit en finaliteit is gestoeld. Kants constructie berust geheel op een klassieke, aan Newton ontleende conceptie van een objectieve natuur, domein van causaliteit en wetmatigheid, waarin voor redelijkheid en zedelijkheid geen plaats is.^[53] Het menselijk bewustzijn schrompelt daarbij ineen tot een buitenwerelds punt, dat zich als een bron van licht onttrekt aan alle begrip. En het is niet in staat de kloof die het van de natuur scheidt, te overbruggen.^[54] Het resultaat is een radicaal dualisme tussen twee werelden, het determinisme van een gedemoraliseerde natuur enerzijds tegenover de vrijheid van een gedenaturaliseerde moraal anderzijds. "Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" zijn twee onbeweeglijke, door eigen wetmatigheden bepaalde, heterogene werelden.^[55]

Wat gebeurt er echter met deze ethiek, als de sterrenhemel in beweging komt, - zoals in de huidige natuurwetenschap het geval is - en uiteindelijk zelfs, evolutionair gesproken, aan de wieg van de moraal blijkt te staan?^[56] Deze grenserving in het natuur-begrip zal ook ongetwijfeld consequenties voor de ethiek hebben. Terwijl de normatieve rol van de natuur door deze grenserving lijkt te zijn uitgespeeld, neemt de betekenis van het natuurbegrip voor de descriptieve ethiek er alleen maar door toe. De ethiek zal er een zekere naturalisering van ondergaan en de natuur een zekere moralisering. De rol van passies en emoties, de betekenis van het lichamelijke in de ethiek, het zintuigelijk/zinnelijke vraagt om heroverweging. De stiefmoederlijk rol die de natuur in kantiaans getinte ethieken wordt toebedeeld, zal daarbij ongetwijfeld moeten worden herzien. Overigens zonder dat dan van de weeromstuit Kant onder Darwin zal mogen worden platgewalst.^[57]

VIII. De verheven natuur - slot

Leert de natuur ons mores? De natuur wordt overvraagd als zij, in positieve dan wel in negatieve zin, de rol van handelingsnormering of -oriëntering moet vervullen. Natuur is een te veel- en dubbelzinnige notie, dan dat zij helderheid of stevigheid in de ethiek zou kunnen verschaffen. Hoogstens kan men vanuit een utilistische optiek zeggen dat de cultuur (onze 'tweede natuur') ons verplicht om er een sociale moraal op na te houden (het dat), omdat anders geen samenleving mogelijk zou zijn.^[58] Hoe we echter aan die moraal concrete inhoud moeten geven en waarom we er ons aan zouden moeten houden, daarop geeft zij geen antwoord. In dezelfde formele zin kan men stellen dat, zoals de menselijke natuur/cultuur op moraal is aangewezen, de moraal ook afhankelijk is van de menselijke natuur; hoewel de regel 'ought impies can' niet zonder problemen is, veronderstelt zij terecht dat de moraal in het algemeen geen eisen kan stellen die de natuur overvragen. Moraal blijft mensenwerk, ook al wordt ethiek vaak voor engelen geschreven. De ethiek kan niet voorbijzien aan de grillen en luimen van mensen, noch van het 'natuurlijke' feit dat voor de meeste mensen het hemd nader is dan de rok. Op onbeperkt altruïsme zijn mensen bijvoorbeeld niet gebouwd en het is behalve onverstandig ook onjuist om het dan toch van hen te verwachten. In die zin wordt moraal ook gestuurd door natuur. De natuur is de bedding, waarin zij stroomt. De stroom kan de bedding verleggen, maar niet onbeperkt. Zo is er van een zekere 'normerende' functie van de natuur wel degelijk sprake, zij het begrensd en formeel.

De rol van het natuurbegrip in de ethiek is dus zeker niet uitgespeeld. Ook al is de natuur geen norm of anti-norm meer, dan nog blijft zij bijvoorbeeld object van moreel handelen. En als we haar niet de aandacht schenken die zij verdient, zo zagen we (zie boven II.), dan plaatst zij zichzelf wel op de agenda van de ethiek, en wel als subject. Dat doet zij steeds indringender, bijvoorbeeld in de ecologie. Zo indringend dat zij ons toch nog mores leert, door ons handhandig en pijnlijk op het tekort van onze ethiek te wijzen.

De natuur leert ons mores. Dat doet zij ook door ons te wijzen op de grenzen van de ethiek. Behalve goed of kwaad, onrechtvaardig of rechtvaardig, is zij soms ook gewoon vertederend mooi of verbijsterend wreed. De natuur leert de ethiek dat niet alles ethiek is. Het gemoraliseer moet - bij

een zonsondergang bijvoorbeeld - van ophouden weten. Ook dat is een wijze les die in de prolegomena van de ethiek thuishoort. Zo eindig ik met dezelfde geweldige/gewelddadige natuur waarmee ik ook begon. In de luwte filosoferen over de grillen van de natuur - zoals we nu gedaan hebben - blijft immers een luxe. We doen het op momenten dat we even afzien van het feit dat wij maar een "broodkruimel op de rok van het universum" (Lucebert) zijn. En ook de gedachte van de meest verpletterende gedaante van de natuur, de dood, schuiven we een moment terzijde. Menszijn is zich verhouden tot de natuur, maar uiteindelijk trekken we toch tegenover haar aan het kortste eind en vallen we, de een na de ander, met haar samen. De natuur is ons tenslotte altijd de baas en leert ons mores.

Immanuel Kant heeft vooral over de natuur als object van theoretische kennis of praktisch handelen geschreven. Maar hij heeft ook over deze verheven natuur, even verrukkelijk als verschrikkelijk, nagedacht. Wat ervaren we als overhangende rotsen, donder en bliksem, orkanen, spuwende vulkanen of vloedgolven ons dreigen te vermurwen? Hun overmacht maakt van ons vermogen om het tegen hen op te nemen een onbetekenende kleinigheid. Toch voelen we ons tot dit natuurgeweld aangetrokken. Een merkwaardige combinatie van lust en onlust, aantrekkingskracht en ontzetting, waarin we ons op een of andere wijze toch de meerdere voelen van een natuur die ons soeverein op onze plaats zet. Kant ontrafelt in zijn 'Analytik des Erhabenen' deze merkwaardige dubbelheid.^[59] Hij bespeurt in deze subjectieve ervaring van de verheven natuur uiteindelijk de zedelijke grootheid van de mens. De mens ervaart zijn kleinheid, maar juist in die ervaring heeft hij toch een idee van de oneindige grootheid van de natuur. Al stellen wij niets voor ten opzichte van het al en is ons voorstellingsvermogen er niet op gebouwd om de grootheid van de natuur te omvatten, wij bezitten toch het vermogen om tenminste deze ontoereikendheid te ervaren. En daarin - aldus Kant - berust onze superioriteit ten opzichte van de natuur: zij kan dat immers niet. Onze grootheid berust niet in een natuurmacht, maar in het vermogen om de natuurmachten te beoordelen. Zij blijkt uit het feit dat wij onze kleinheid onder ogen kunnen zien. Een paradoxale ervaring van zedelijk overwicht over een kracht die toch verreweg onze meerdere is.^[60]

Mensen ontsnappen niet aan de natuur, uiteindelijk haalt zij hen altijd in. Juist door deze ongelijke krachtsverhouding onder ogen te zien, ervaren wij echter het 'meer' van het zedelijke. Wij hebben blijkbaar iets dat de natuur niet heeft: moreel bewustzijn. Ideeën, over waar het met deze wereld naar toe

moet, doelen die wij ons stellen. Hoe vertrouwd de natuur ons ook wordt, hierin zal zij ons wezensvreemd blijven. Met evenveel recht als wij ons erover kunnen beklagen dat de natuur geen zedenmeester voor ons kan zijn, zouden we er ons dus op mogen beroemen dat wij van tijd tot tijd de hare kunnen zijn. Onder andere in dit soort sublieme ervaringen van een 'verschrikkelijke' natuur, als wij, heen geslingerd tussen angst en extase, lust en onlust, de overmachtige natuur niettemin op haar plaats zetten als "eine Macht, die über uns keine Gewalt hat."^[61] Op het moment dat de natuur ons chaotisch en ongebonden mores leert, zouden we kunnen zeggen, leren wij het haar ook. Laat ik echter niet al te hoog van de toren eindigen en er aan toevoegen: soms althans, een beetje, en voorlopig. Want donder en bliksem, vloedgolven en orkanen zijn nog tot daar aan toe; of deze verheven dialectiek het ook tegen de dood uithoudt, is wel de vraag. Die dan echter geen filosofische meer is.

ABSTRACT

DOES NATURE TEACHES US 'MORES'?

The Concept of Nature in Ethics.

The classical question whether nature can serve as a normative argument in ethics or not, is gaining more and more actuality in face of current evolutions in bio-technology and ecology. Analysing the concept of nature, the author concludes however, that it represents a rich, but very polyvalent metaphysical notion. For that reason nature cannot play the role that normative ethics sometimes assigns to it, in presenting it as a source of evil or a criterion of the good. This, in order to supply a clear opposite vis-à-vis human moral ambiguity. Nature deserves a normative function somehow: it teaches us the formal necessity, but also the limits of ethics. However, especially when nature is confronting us with its most powerfull features, morality appears to be a specific human phenomenon.

^[1] Openingscollege Theologische Faculteit Groningen, 4 september 1991.

[2] Onder 'ethisch naturalisme' versta ik met G.E. Moore de leer die niet alleen descriptief de moraal als een prolongatie van de biologische constitutie van de mens beschouwt, maar ook normatief verdedigt dat het goede in termen van natuur of natuurlijke eigenschappen kan worden beschreven, m.a.w. dat het goede iets natuurlijk betekent (bijv. genot, maar ook kosmische harmonie) Vgl. G.E. Moore, Principia Ethica, New York 1988 (1903), 39vv.

[3] pseud. van P. Néricault, in: Le glorieux (1732), gecit. bij C. Rosset, L'anti-nature, Parijs 1973, 17.

[4] K. Rotstein - van den Brink, Allerhande dingen over de natuur, 1 en 2, Kampen 1990 resp. 1991.

[5] J. Rawls, A Theory of Justice, Cambridge Mass 1971; R. Nozick, Anarchy, State and Utopia, New York 1974. Vgl. P.B. Cliteur/ G.A. van der List (red.), Filosofen van het hedendaagse liberalisme, Kampen 1990, 92, 97.

[6] G.E. Moore, Principia, 10 vv. en passim. Vgl. ook R. M. Hare, The Language of Morals, Oxford 1964, 28.

[7] VU, Amsterdam 1989.

[8] Heidelbergse Catechismus (1563), Zondag 3, vr. en antw. 7. Vgl. ook vr. 8: "Zijn wij dan zo verdorven dat wij geheel en al onbekwaam zijn tot iets goeds en geneigd tot alle kwaad? Antw.: Ja, tenzij wij door de Geest van God wedergeboren worden."

[9] Dat laatste van Luther en Calvijn via A. Kuyper en H. Bavinck tot en met Barth en Bonhoeffer toe: in de leer van de scheppingsordeningen (Luther), de primus usus legis (Luther/Calvijn), de algemene genade (Kuyper/Bavinck), de 'Lehre der Lichte' (Barth) enz. handhaafden protestantse theologen een zij het relatieve, maar toch positieve waardering van het natuurlijke naast hun radicale zonde-leer. Zo houdt m.n. D. Bonhoeffer in zijn Ethik (München 1975⁸, 152 - 199) een pleidooi voor een rehabilitatie van 'das Natürliche' in de evangelische ethiek. Een mooi boekje over de visie op de natuur in de protestantse Nederlandse (m.n. dialectische) theologie is: M. E. Brinkman, Het leven als teken; Over de verschrikkelijke en de verrukkelijke natuur, Baarn 1986.

[10] zie bv. W. Achterberg, Partners in de natuur, Utrecht 1986, m.n. hfdst. IV.

[11] idem. Vgl. ook de door W. Achterberg/ W. Zweers geredigeerde bundels Milieucrisis en filosofie; Westers bewustzijn en vervreemde natuur, Amsterdam 1984 en Milieufilosofie en praktijk; Van ecologisch perspectief naar maatschappelijke toepassing, Utrecht 1986, evenals W. Achterberg (red.), Natuur: uitbuiting of respect?; Natuurwaarden in discussie, Kampen 1989.

[12] Vgl. F. Dagognet, Nature, Parijs 1990, 144.

[13] De letters staan voor Adenine, Guanine, Cytosine en Thymine, de vier nucleotiden waaruit het DNA is samengesteld (J. Monod, Le hasard et la nécessité; Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Parijs 1973, 234vv.). Ook de astronoom H. Reeves, L'heure de s'enivrer; L'univers a-t-il un sens? Parijs 1986, 54vv. verdedigt: "la nature est structurée comme un langage". Hij probeert vervolgens via een beschrijving van de complexe evolutiepyramide de metafoor a.h.w. weer te naturaliseren: "Plutôt que 'la nature est structurée comme un langage', il faudrait écrire 'le langage est structuré comme la nature'." Het beeld van het boek der natuur gaat terug tot op de kerkvaders en was m.n. in de Middeleeuwen populair. De Ned. Geloofsbelijdenis (art.2) gebruikt het ook. Vgl. H. de Vos, Korte geschiedenis van het begrip natuur, Groningen 1970, 21v.

[14] Zie G. Böhme, 'Die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit', in: Information Philosophie, Oktober 1990, 5 - 17. Vgl. ook K. van der Wal, 'De maakbaarheid der dingen' in: Achterberg, Natuur, 23 - 45.

[15] Vgl. de verzuchting van David Hume over "...the definition of the word Nature, than which there is none more ambiguios and equivocal", in: A Treatise of Human Nature, London 1969 (1739/1740), 525.

[16] De Vos, Korte geschiedenis, 7. Zie voor het volgende Dagognet, Nature, 19vv., 209vv.

[17] Behalve het boekje van De Vos geeft ook R.G. Collingwood in The Idea of Nature, Oxford 1945, een goed historisch overzicht.

[18] Vgl. De Vos, Korte geschiedenis, 17.

[19] Rosset, L'anti-nature, 315v., spreekt van een "mot rare, donc utilisable", onder verwijzing naar de gedetailleerde studie van A. Pellicer, Natura: Etude sémantique et historique du mot latin, Parijs 1966.

[20] Een onderscheiding die opkomt in de twaalfde eeuwse scholastiek en sinds Spinoza (Ethica, I, 29) school heeft gemaakt (vgl. A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1988¹⁶, 673).

[21] Dagognet, Nature, 51.

[22] Rosset, L'anti-nature, 12. Vgl. Lalande, Vocabulaire technique, 671, die de volgende kernbetekenis in het begrip natuur herkent : "celle du développement spontané des êtres vivants suivants un type déterminé". Vgl. ook A.G.M. van Melsen, 'Natuur en norm; Beschouwingen over de natuurwet als zedelijke norm', in: Th. Beemer (red.), Het kerkelijke spreken over seksualiteit en huwelijk, Nijmegen/Baarn 1983, 53 - 78, 56: "De oorspronkelijke betekenis van natuur (...): het levensbeginsel dat uit zichzelf (=spontaan) werkt."

[23] Vgl. ook N. Zuquin (red.), La Nature, Montreuil 1990, 8, en F. Furger, 'Natur und Kultur - die sozialetische Perspektive', in: B. Fraling (red.), Natur im ethischen Argument, Freiburg - Wien 1990, 87 - 104, 87 vv.

[24] Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (1958), 20. De suggestie om het gebruik van het woord 'natuur' zo veel mogelijk te beperken (zoals Lalande, Vocabulaire technique, 672 en Dagognet, Nature, 212 doen) is daarom geen oplossing, maar een ontwijking van het probleem.

[25] Vgl. M. Heidegger, 'Vom Wesen und Begriff der PHUSIS', in: idem, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 309 - 371, 311: "Meta-physik ist in einem ganz wesentlichen Sinne 'Physik' - d.h. ein Wissen von der phusis (epistèmè phusikè)."

[26] Deze sinds Protagoras in de filosofie gethematiseerde paradox berust op de mogelijkheid van een uitspraak om zichzelf tot referent te nemen. Om hem te vermijden introduceerde Bertrand Russell het axioma dat een propositie die refereert aan een totaliteit van proposities zelf geen deel kan uitmaken van die totaliteit. Acceptatie van dit axioma is voorwaarde voor het ontmaskeren van de 'naturalistic fallacy'. Moore beschouwt de logische regels die hij hanteert, zelf immers niet als onderdeel van de natuur (die hij definieert als: "all that has existed, does exist, or will exist in time" [Principia, 40]). Introduceert men echter ook deze 'natuurlijke' tijdsdimensie in de logica, dan zou ook de logica zelf als een vorm van fysica kunnen worden beschouwd (vgl. F. Lyotard, Le Différend, Parijs 1983, 19 vv.).

[27] Lalande (Vocabulaire, 672) doet het voorstel om natuur in zijn kernbetekenis te vervangen door de omschrijving: vitaal principe of: wezen. Voor natuur in de zin van wat is aangeboren, stelt hij voor: instinct, voor de karakteristieke trekken van een persoon: karakter; voor alles wat is: universum; voor dat wat causaal is bepaald: determinisme; voor dat wat gewoon is: normaal; enzovoort.

[28] F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, München 1966 (ed. Schlechta), II, 1175. Ook Rosset, L'anti-nature, rekent zich tot deze anti-naturalisten (of zo hij hen noemt: 'artificialisten') en ziet zich in het gezelschap van o.a. Empeclodes, Lucretius, de Sofisten, de klassieke atomisten (Epicurus, Democritus), Machiavelli en Hobbes.

[29] De natuurwetenschappen winnen hun beschrijvende kracht door het informatiegehalte van het begrip natuur te reduceren tot zijn operationaliseerbaarheid. "Das Naturverständnis der Naturwissenschaftler unterscheidet sich von dem der 'spekulativen' Naturphilosophie in der Minimierung ontologischer Verankerung, in der Tendenz zur Operationalisierung und in der Annahme, Vorstellungen über die Natur prinzipiell technisch simulieren zu können" (M. Wolff, 'Das Naturverständnis des Naturwissenschaftlers und seine Verwendung im ethischen Argument', in: Fraling (red.), Natur, 33 - 54, 37).

[30] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Darmstadt 1976 (1819), II, 207.

[31] Zo m.n. Heidegger n.a.v. Aristoteles. "Phusis ist ousia, d.h. Seiendheit - Jenes, was das Seiende als ein solches auszeichnet, eben das Sein. [...] die phusis muss als ousia, als eine Art und Weise der Anwesenheit begriffen werden." (PHUSIS, 330v.).

[32] R. Descartes, Discours de la Méthode, VI^{me} partie.

[33] Ik verwijs m.n. naar het werk van de Nederlandse cultuurfilosoof Ton Lemaire. In een vergelijking tussen de oosterse en westerse landschapsbeleving (Filosofie van het landschap, Baarn 1970, 80v.) beschrijft hij de dubbelheid van deze natuurervaring, in een nuance die hijzelf ook niet altijd weet te vinden: "Het westen is ertoe veroordeeld dat het voor altijd de toegang tot een alles-omvattende, numineuze natuur ontzegd wordt. [...] Wij als westerlingen zijn, om kort te gaan, veroordeeld om ons te splitsen in ingenieur en wandelaar, in natuur-bewerker en natuurgenieter, zonder er ooit in te slagen om werkelijk te leven 'in overeenstemming met de natuur'. [...] De westerse romantikus is in wezen een gekweld mens, gekweld zowel door de hypertrofie van zijn eigen ik, als door de uiteindelijke vreemdheid van de natuur die hij zozeer zoekt; met andere woorden: zijn zoeken naar contact met deze natuur is juist uitdrukking van de tragiek van zijn onverenigbaarheid met haar. [...] De romantikus hoopt zich met de natuur te verenigen, maar de onmogelijkheid van deze onderneming drijft hem tot wanhoop; een onmogelijkheid die het resultaat is van de weg die het westen gekozen heeft te gaan - die van onttovering van de wereld tot mechanisme en reservering van een natuurreservaat voor zijn gemoed - , en die waarschijnlijk voorgoed zich heeft verwijderd van het 'tao' van de Chinezen."

[34] Rosset, L'anti-nature, 28 vv.. Voor de 'songes des veillants', zie M. de Montaigne, Essais, livre II, 12.

[35] Vgl. m.n. ook zijn Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755), waar de natuur als anti-model van de cultuur wordt benut.

[36] Ontleend aan Reeves, L'heure de s'enivrer, 48.

[37] De rooms-katholieke moraalleer hanteert het teleologische natuurbegrip van Aristoteles, waarbij de natuur tendeeert naar het goede en het goede de finaliteit (a.h.w. de trekkracht van voren) is van het natuurlijke. Voor de meest bekende definitie van Aristoteles, zie zijn Metaphysica, D 4, 1015 a 15: "De eerste en eigenlijke betekenis van natuur is de essentie

van dingen die in zichzelf een beginsel van beweging hebben. Materie wordt natuur genoemd in zoverre zij vatbaar is voor zulk een beginsel. Ontstaan en groei worden natuur genoemd omdat zij eruit voortvloeien. Natuur is de bron van potentiële of actuele beweging van natuurlijke dingen." Over de plaats van dit natuurbegrip in de katholieke moraal vgl. Van Melsen, Natuur en norm.

[38] In een diepzinnige exegese (of is het een fenomenologie van de morele ervaring?) van het zondevalverhaal uit Genesis schrijft Dietrich Bonhoeffer: "Tob und ra sind die Begriffe für die tiefste Entzweiung des menschlichen Lebens in jeder Richtung. Wesentlich für sie ist es, dass sie paarweise auftreten, dass sie in ihrer Zwiespaltigkeit unlöslich zusammengehören. Es gibt tob, das Lustvolle - Gute - Schöne nicht ohne dass es immer schon in das ra - das Leidvolle - Böse - Gemeine - Unechte getaucht wäre. Und es gibt - in jenem weiten Sinn - das Leidvolle - Böse nicht ohne den Schimmer von Lust, der das Leid erst ganz zum Leid macht. Das tob - Gute ist uns immer nur das dem Bösen Entrissene, das durch das Böse Hindurchgegangene, das von ihm Erzeugte, Getragene und Geborene [...]. Ebenso ist das 'Böse' geadelt durch das 'Gute', von dem es herkommt [...]. Kein wirklich Böses entbehrt des Glanzes des Guten gänzlich. Es gibt für uns nicht das schlechthin Böse [...]. Der gesunde Mensch ist im Leidvollen getragen und genährt von dem Lustvollen, ist im Lustvollen durchwühlt vom Leidvollen, im Guten vom Bösen, im Bösen vom Guten, er ist im Zwiespalt." (Schöpfung und Fall; Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3, München 1968 [1932/3], 61v.)

[39] "La nature ne nous enseigne rien ou presque rien, c'est-à-dire qu'elle contraint l'homme à dormir, à boire, à manger [...]. Tout ce qui est beau et noble est le résultat de la raison et du calcul. [...] Le bien est toujours le produit d'un art." (C. Baudelaire, Le peintre de la vie moderne [1863], gecit. bij A. Tomadakis, 'Nature et recherche du beau à travers le poésie', in: Zuquin, La Nature, 227 - 236, 231).

[40] N. Machiavelli, Il Principe, (1513), hfdst. 25. Vgl. ook de 'erotische' natuuropvatting van Diderot (De l'interprétation de la nature, XII, gecit. bij Rosset, L'anti-nature, 14) voor wie 'de natuur een vrouw (is) die ervan houdt zich te verkleden, en waarvan de verschillende verkleedpartijen, waarbij ze nu eens dit kledingstuk dan dat verliest, aan degenen die haar met belangstelling volgen, een zekere hoop verschaft dat zij op een dag haar hele persoonlijkheid zullen kennen.' Nietzsche had een wat grimmeriger oordeel over Moeder Natuur: hij beschrijft haar als een 'grausame und unsittliche Göttin', die ons overlevert aan de willekeur van haar instincten (Werke, III, 1014).

Dit verband tussen natuur en seksualiteit legt ook Claude Lévi-Strauss, maar dan vanuit de culturele antropologie. Voor hem ligt het markeringspunt tussen natuur en cultuur bij het incestverbod (Les structures élémentaires de la parenté, Parijs 1949).

[41] Voor poststructuralistische denkers als Derrida en Deleuze wordt het vrouwelijke een metafoer voor het irrationele, het 'andere-dan-de-Rede', dat wat niet aan het woord (logos) komt. Zie R. Braidotti, Beelden van de leegte; Vrouwen in de hedendaagse filosofie, Kampen 1991. Vgl. ook Rosset, L'anti-nature, 14, waar hij schrijft: "Peut-être la nature partage-t-elle avec la féminité le privilège de ne pas exister".

[42] Zo m.n. Thomas van Aquino. Vgl. Van Melsen, Natuur en norm, 58: "Het cruciale punt bij Thomas' beschouwingen over natuur [...] betreft zijn vertrouwen in de menselijke rede om het natuurlijke wezen van de mens, van instituties en van menselijke handelingen af te lezen uit een veelheid van vaak conflicterende gegevens".

[43] M.n. door Nietzsche geïnspireerde denkers vertegenwoordigen deze natuurvisie. Vgl. H. Oosterling, De opstand van het lichaam; Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille, Amsterdam 1989. Ook Rosset, L'anti-nature zou zich hier melden.

[44] Moore, Principia, 110 vv.) die tussen 'naturalistic ethics' en 'metaphysical ethics' onderscheidt, rekent de Stoa dan ook niet tot de eerste (waarin hij o.a. het hedonisme plaatst), maar tot de tweede categorie. Vgl. in dit verband ook J.S. Mill's oordeel over dit 'leven volgens de natuur'. Als het betekent: 'leven volgens al wat is', dan is het volgens hem absurd. De mens kan immers niet anders. Als men echter hiermee wordt opgeroepen om de spontane loop van de gebeurtenissen tot model voor de wil te nemen, dan is het niet anders dan irrationeel en immoreel. Het miskent dan volledig het eigen karakter van het menselijk handelen (nl. weloverwogen ingrijpen in de willekeurige gang der dingen) (Nature; the Utility of Religion; Theism : being three Essays on Religion [1874], gecit. bij Lalande, Vocabulaire technique, 672).

[45] Aristoteles, De Anima IV, 770 b. Aristoteles onderscheidt vier vormen van causaliteit: de causa efficiens, finalis, materialis en formalis. De laatste twee bepalen hier het argument.

[46] Braidotti, Beelden van de leegte, 144.

[47] Zie bijv. Dagognet, Nature, 165v.. Vgl. ook Monod, molecuair bioloog, over het biologisch systeem: "Il est foncièrement cartésien et non hégélien: la cellule est bien une machine" (Hasard, 145).

[48] I. Prigogine/I. Stengers, La nouvelle alliance; Métamorphose de la science, Parijs 1979, 378.

[49] Hubert Reeves, Patience dans l'azur; L'évolution cosmique, Parijs 1981, 145.

[50] Reeves, Patience dans l'azur, 199 - 211. Voor dit principe van 'antropie' zie ook: J. Van der Veken, Een kosmos om in te leven; Het nieuwe gesprek tussen kosmologie en geloof, Kapellen/Kampen 1990, 86vv.

[51] E. Morin, Le paradigme perdu: la nature humaine, Parijs 1973, 21v., 58, 213v.. Ons bewustzijn is hoogstens 'la fleur de la hypercomplexité'.

[52] Prigogine/Stengers, Nouvelle alliance, 299: "...la nature ne répond positivement qu'à ceux qui, explicitement, reconnaissent qu'ils lui appartiennent." De auteurs (63, 260 - 266) beschouwen Jacques Monod als de laatste vertegenwoordiger van het dualistische klassieke denken. Voor Monod is de mens een toevalstreffer in een leeg en koud universum. "Il sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes." (Monod, Hasard, 216).

[53] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt am Main 1977, (1787), 246: "Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln d.i. nach Gesetzen."

[54] Vgl. ook Prigogine/Stengers, Nouvelle alliance, 131.

[55] Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Frankfurt am Main 1978 (1786), 300.

[56] Prigogine/Stengers, Nouvelle alliance, 294, 357.

[57] Vgl. J. Habermas, Nach-metaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988, 27 over de vraag "wie Kant mit Darwin vereinbart werden kann". Hoe Darwin Kant kan overspelen, blijkt in de sociobiologie van o.m. E.O. Wilson, Sociobiology: the new synthesis, Cambridge (Mass.) 1975. Moores argumenten tegen de evolutie-ethiek van Herbert Spencer (Principia, 47 - 58) gelden echter in dit verband nog onverkort. " 'Evolutionistic Ethics'", aldus Moore, "is the view that we ought to move in the direction of evolution simply because it is the direction of

evolution. That the forces of Nature are working on that side is taken as a presumption that it is the right side. [...] It can only rest on a confused belief that somehow the good simply means the side on which Nature is working." (Principia, 56) En dat is nu voor Moore terecht nog maar de vraag. Voor een toetsing van hedendaagse vormen van sociaaldarwinisme aan deze 'naturalistic fallacy' (vgl. noot 2) zie: D. Birnbacher, "'Natur" als Massstab menschlichen Handelns', in: Zeitschrift für philosophischer Forschung, 45 (1991), 1, 60 - 74.

[58] A.W. Musschenga, Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal; Een begripsanalytisch en een antropologisch onderzoek, Assen 1980, onderscheidt drie universele morele grondregels (niet stelen, niet liegen, niet doden) als noodzakelijke voorwaarde voor een menselijke samenleving.

[59] Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main 1989 (1790), 164 -207 (m.n. par. 28 en 29).

[60] "Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) ausser uns, überlegen zu sein uns bewusst werden können."(ibid., 189)

[61] Ibid., 184.