

Nemen en Geven

De waarde van natuurbehoud voor toekomstige generaties



Joeri J. Jacobs

Nemen en Geven

De waarde van natuurbehoud voor toekomstige generaties

Masterscriptie voor de master Filosofie
Universiteit van Utrecht

8 Augustus 2014

Scriptiebegeleider: Dr. Jos Philips
Tweede lezer: Dr. Menno Lievers

Joeri J. Jacobs

*Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der
Kunstschönheit wenn jene gleich durch diese der Form
nach sogar übertroffen würde, dennoch an jener allein
ein unmittelbares Interesse zu nehmen, stimmt mit der
geläuterten und gründlichen Denkungsart aller
Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl kultiviert
haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um
über Produkte der schönen Kunst mit der größten
Richtigkeit und Feinheit zu urteilen, das Zimmer gern
verläßt in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls
gesellschaftliche Freuden unterhaltende, Schönheiten
anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur
wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in
einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig
entwickeln kann, so werden wir diese seine Wahl selber
mit Hochachtung betrachten und in ihm eine schöne
Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und
Liebhaber, um des Interesses willen, das er an seinen
Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann.*

IMMANUEL KANT – Kritik der Urteilskraft

*There's a gap in between
There's a gap where we meet
Where I end and you begin*

RADIOHEAD – Hail to the Thief

INHOUDSOPGAVE

Inleiding	5
Hoofdstuk 1: Natuur als bron	11
1.1 Morele sentimenten	11
1.2 Verwerping van het utilisme	12
1.3 Natuur en expressivisme	13
1.4 De oppositie tussen rede en natuur	14
Hoofdstuk 2: Antropocentrisme versus biocentrisme	17
2.1 De biocentrische visie	17
2.2 Respect voor intrinsieke waarden	18
2.3 Het biocentrisch ideaal	19
2.4 Conflictsituaties	19
2.5 Leven naast en met elkaar	20
Hoofdstuk 3: De relatie tussen mens en natuur	22
3.1 Leven in relatie met elkaar	22
3.1.1 De dominantierelatie	23
3.1.2 Andersheid	24
3.2 Het moreel appèl van het andere	26
3.3 Andersheid als bron	27
3.4 De omnipresentie van de natuur als het andere	27
Hoofdstuk 4: Het behoud van het sublieme	29
4.1 Het natuurlijke ideaal	29
4.2 De preservatie-conservatie dichotomie	30
4.3 Nationaal park De Loonse en Drunense Duinen	31
4.4 Het stollen der natuur	32
4.5 Het behoud van het sublieme	33
Conclusie	36
Bronnen & literatuur	39

INLEIDING

MENS EN NATUUR: EGOÏSME EN RESPECT

Om de kerngedachten van mijn overpeinzingen tijdens het schrijven van deze scriptie niet te verliezen buig ik mij op enig moment voorover naar mijn notitieschriftje en schrijf op: “Als biocentrisme klopt bestaan mens en natuur naast elkaar; dan respect voor alle organismen omdat allen intrinsieke waarde hebben”. Terwijl ik het laatste woord van deze zin noteer zie ik in een oogopslag dat er boven mijn schrift een zilvervisje een poging doet mijn bureaublad dwars over te steken. Op elke andere dag zou mijn principe andere schepselen niet te doden als dit niet nodig is, mij weerhouden hebben mij te bemoeien met dit insect – ware het niet dat ik toevallig ‘s nachts stevig te pakken ben genomen door een of ander beestje en dat over mijn hele lichaam groepjes bultjes heeft achtergelaten en mij al de hele ochtend doet laten krabben aan knieën, enkels en onderarmen. Ondanks dat Wikipedia mij weet te vertellen dat zilvervisjes niet schadelijk zijn voor mensen besluit ik dat er voor dit exemplaar toch geen plaats is op mijn kamer; daarop maakt de onderkant van mijn gebalde vuist abrupt een einde aan alle plannen die dit onfortuinlijke diertje had. Het mag een geluk heten dat mensen in staat zijn zulke cognitieve dissonantie te verhelpen met een lach: het inzicht in de ironie van deze situatie doet mij kort en schamper lachen, eens te meer omdat ik me realiseer dat in dit ethische mini-dilemma de kernproblematiek van deze scriptie verscholen ligt.

Op microniveau zien we hier twee proposities die ten grondslag liggen aan de omgang van de mens met de andere levende dingen die de mens aantreft in de wereld – wat men doorgaans veralgemeniseert tot *natuur*. De principiële onbereidheid het insectje kwaad te doen getuigt enerzijds van een respect dat er is voor dit minuscule onderdeel van de natuur. Daarentegen is er anderzijds ook het besef dat dit beestje wel eens een slechte invloed op mijn bestaan zou kunnen hebben. Uit mijn beslissing dat er geen ruimte is voor mijzelf en dit beestje op mijn kamer spreekt dat ik mijn natuurlijke omgeving niet ongemoeid zijn gang kan laten gaan en soms zal moeten beslissen mijn eigenbelang te laten prevaleren boven dat van andere organismen.

Op macroniveau zien we deze duale relatie – van enerzijds respect en anderzijds egoïsme – tussen mens en natuur terug. Om als species te overleven dient de mens de natuur te gebruiken voor bepaalde doeleinden. In een eenvoudiger samenleving komt het erop neer dat we de natuur gebruiken voor onderdak, en voedsel- en watervoorziening; in de moderne, globaliserende wereld, heeft de mens de natuur ook nodig voor onder andere grondstoffen als erts, kolen, olie, hout, gas, etc. Bij een onmiddellijk gebrek aan deze hulpbronnen zou de maatschappij zoals wij deze nu kennen

onmiddellijk tot stilstand komen, met menselijke slachtoffers tot gevolg. Om de mogelijkheid tot een fatsoenlijk bestaansminimum te garanderen zullen mensen in bepaalde mate toegang moeten hebben tot de noodzakelijke hulpbronnen. Dit betekent echter dat bepaalde natuurlijke elementen zullen moeten worden opgeofferd in het belang van de menselijke species: *e.g.* bomen worden gekapt, planten worden gegeten, vegetatie moet plaatsmaken voor mijnbouw en transport, dieren worden gedomesticeerd en misschien zelfs gegeten, et cetera. In deze verhouding tussen mens en natuur hebben de verschillende natuurlijke elementen slechts waarde in zoverre dat zij de menselijke zaak dienen, het betreft dus een *instrumentele* relatie en omdat het belang van de natuur ondergeschikt wordt gemaakt aan dat van de mens staat in deze verhouding *antropocentrisme* voorop.

We zien echter ook dat de mens zijn omgeving niet altijd met een instrumentele houding tegemoet treedt. Veel mensen – hoewel waarschijnlijk niet allemaal – menen dat de natuur met respect behandeld dient te worden omdat natuur op een positieve wijze bijdraagt aan een gelukkig en gezond bestaan. Wat deze positieve bijdrage precies is laat zich lastig duiden: mensen zeggen vaak ‘tot rust te komen’ in de natuur, of dat de natuur hen ‘inspiratie’ geeft. Ook wordt de natuur vaak gezien als bron voor esthetische ervaring in de zin dat men geniet van de schoonheid ervan. In zekere zin zou men kunnen stellen dat het hier nog steeds om een instrumentele relatie gaat omdat het om een positieve bijdrage van de natuur aan het menselijk bestaan gaat. Echter is er dit verschil dat wanneer men respect voor de natuur heeft men de natuur met rust laat. Anders dan bij primaire behoeftebevrediging – waarbij men de natuur aantast, vernietigt, of veranderd – lijkt de positieve invloed van de natuur op het menselijk bestaan alleen mogelijk te worden als men de natuur ongemoeid en intact laat. De natuur wordt dan dus op zichzelf als waardevol ervaren en kan als zodanig een positief effect op het menselijk leven hebben, echter alleen als men respect heeft voor haar autonomie. Denken we in deze context bijvoorbeeld terug aan het eerder geschetste microscenario, dan lijkt er in eerste instantie een overtuiging te overheersen dat ook mijn (menselijke) leven er beter van wordt als ik het zilvervisje niet vernietig, maar juist zijn gang laat gaan. Naast het belang van rust, inspiratie of esthetiek wijzen verschillende schrijvers en filosofen er op dat de ervaring van de natuur als ontzag afdwingend autonoom fenomeen, een belangrijke ervaring is in de vorming van de menselijke identiteit en moraliteit. Een reden te meer waarom de plaatsen waar we de natuur als zodanig kunnen ervaren behouden dienen te blijven.

Als het gaat om de instrumentele waarde van natuur lijkt er over het algemeen weinig controversie te zijn over de verplichtingen van de huidige generatie om toekomstige generaties in staat te stellen in hun behoeften te blijven voorzien. Echter als het gaat om de andere relatie tot de natuur – die van

de positieve ervaring van de natuur als fenomeen – is over deze verplichtingen veel minder consensus. Als we hier iets over zouden willen zeggen zullen we eerst moeten weten wat het belang van natuur (als fenomeen) precies is. In deze scriptie zal ik mij in eerste instantie bezig houden met de vraag naar het belang van natuur voor de mens. Een eerste belangrijke vraag die daarbij beantwoording behoeft is wat nu precies de band is tussen mens en natuur, en wat we verliezen als we deze band met de natuur volledig zouden doorsnijden? Het gaat hier uiteraard niet over de eerder beschreven *instrumentele* band tussen mens en natuur, maar om de relatie waarin de natuur als fenomeen een positief effect heeft op de mens door haar schoonheid, als inspiratiebron of als bron van identiteit en moraliteit.

De vervolgvraag is of – als we weten wat de natuur zo belangrijk maakt voor de mens – we ook iets kunnen concluderen over wat er van onze huidige natuurlijke omgeving bewaard dient te blijven voor toekomstige generaties. De inzet is op basis van de bevindingen uit dit onderzoek op concretere wijze iets te kunnen zeggen over onze verplichtingen tegenover toekomstige generaties om onze natuurlijke omgeving te bewaren en welke elementen of landschappen er dan eventueel behouden dienen te blijven. Idealiter zouden we kunnen beschrijven hoe – zoals Martha Nussbaum op het gebied van fundamentele mensenrechten doet met haar *Capabilities Approach* – de mogelijkheid van het aanschouwen van specifieke natuurlijke landschappen een onontbeerlijke voorwaarde is voor het leiden van een deugdelijk en gezond leven, en we op basis daarvan kunnen claimen dat specifieke natuurlijke landschappen behouden dienen te blijven voor toekomstige generaties. In het volgende deel zal ik verder ingaan op hoe Nussbaums *Capabilities Approach* als model wordt genomen in deze scriptie. Ook zal ik in deze inleiding nog ingaan op het begrip *natuur*, daar het vooral in de context van deze scriptie erg lastig is dit begrip van een specifieke inhoud te voorzien, maar het wel noodzakelijk is te bespreken waar op gedoeld wordt wanneer de term natuur gebruikt wordt. Ten slotte zal ik nog in het laatste deel nog bespreken hoe de opbouw van deze scriptie er precies uit zal zien.

DE 'CAPABILITIES APPROACH'

In debatten over intergenerationele rechtvaardigheid eist sufficientarisme altijd zijn plaats op. Men wil namelijk weten wanneer iemand 'voldoende' heeft om te spreken van een goed of deugdelijk leven. Wanneer men dit weet, kan men namelijk ook bepalen wat voor middelen en mogelijkheden gegarandeerd moeten worden voor toekomstige generaties. Voor deze vraag zien we ons in deze scriptie ook gesteld; namelijk, als natuur belangrijk is voor de mens, tot welke aspecten daarvan en in welke mate dient elk mens er dan minimaal toegang tot te hebben?

In haar werk *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000) probeert Martha Nussbaum niet een algemene rechtvaardigheidstheorie te geven, maar juist een aanzet tot

een lijst van capaciteiten die mensen moeten bezitten zodat zij in staat zijn een voldoende kwalitatief leven te leiden. Het gaat in dit geval dus niet om middelen of bezit, maar om wat mensen daadwerkelijk in staat zijn om te doen; het gaat dus meer om vrijheden die men heeft, of mogelijkheden en voorwaarden, om zodanig te functioneren dat we kunnen spreken van een menswaardig bestaan. Op deze (voorlopige) lijst staan de volgende tien centrale menselijke capaciteiten: leven; lichamelijke gezondheid; lichamelijke integriteit; zintuigen (fantasie, en denken); emoties; praktische rede; hechting; andere soorten; vermaak; controle over de omgeving. Onder het achtste punt op deze lijst, 'andere soorten', beschrijft Nussbaum dat men in staat moet zijn: 'te leven met in relatie met, en met zorg voor dieren, planten, en de natuurlijke wereld'.¹ Zij geeft daarbij toe dat dit punt niet zonder controverse tussen haar collega's en mede-ontwikkelaars op de lijst is gekomen.² Deze controverse komt voort uit de onwetendheid over het belang van natuur voor de mens; omdat daar zo weinig duidelijkheid over is, is het moeilijk hard te maken dat het 'leven in relatie met, en met zorg voor dieren, planten en de natuurlijke wereld' een onontbeerlijke voorwaarde moet zijn voor het leven van een werkelijk menswaardig leven. Het is de uitdaging in deze scriptie om uiteen te zetten waarom de relatie tussen mens en de natuur zo belangrijk is om daarmee een degelijke rechtvaardiging te geven voor de plaatsing van het punt 'Andere soorten' op Nussbaums lijst van onontbeerlijke menselijke capaciteiten.

HET DEFINIËREN VAN NATUUR

In een werk dat dermate veel verhandelt over de natuur is het wenselijk om stil te staan bij wat nu precies bedoeld wordt met de term 'natuur'. Echter, omdat over het doorgaans alle niet-menselijke levende dingen veralgemeniseerd worden tot 'natuur' terwijl uiteindelijk de mens zelf ook tot de natuur gerekend kan worden is het onmogelijk om vast te stellen wat nu precies natuur of natuurlijk is – uiteindelijk zou men kunnen stellen dat alles natuur is. Verderop in deze scriptie zal duidelijk worden dat wat we als natuur beschouwen niet afhankelijk is van of het natuur *is*, maar of het als natuur wordt *beleefd*. De beleving van de natuur als fenomeen op zichzelf kan op veel verschillende manieren plaatsvinden. Het duidelijkste en minst discutabele voorbeeld hiervan is waarschijnlijk een groot nationaal park waar weinig mensen komen en wat weinig beïnvloed wordt door mensen zoals bijvoorbeeld het Yosemite National Park in de Verenigde Staten of het Kruger Park in Zuid-Afrika. We denken bij natuur al snel aan wildernis, en 'authentieke' landschappen of omgevingen zoals bossen,

¹ Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 80.

² In het proces van het opstellen van de lijst blijkt dat er al veel discussie is geweest tussen de participanten uit verschillende delen van de wereld over het belang van de dieren, planten en de 'natuurlijke wereld' voor mensen zegt Nussbaum zelf. Zie: Martha Nussbaum, *Women and Human Development* (2001), p. 157.

berglandschappen, oceanen en woestijnen. Dit terwijl we natuur evenwel kunnen beleven in een minder authentieke setting zoals in stadsparken, in de straat en in de achtertuin. Er is hier niet de pretentie antwoord te kunnen geven op de vraag wat natuur precies is: wanneer de term natuur gebruikt wordt, wordt er over het algemeen verwezen naar niet-menselijke, levende dingen. Echter is deze beschrijving incompleet omdat onder natuur ook dingen als rotsen, water, sneeuw, etc. kunnen vallen. Bij het uitblijven van de mogelijkheid het begrip 'natuur' specifiek te definiëren zal daarom er in deze scriptie op verschillende wijzen naar de natuur verwezen worden met termen als: natuurlijke elementen, milieu, natuurlijke omgeving, flora en fauna, landschap, wildernis, et cetera.

OPBOUW

Deze scriptie zal in principe bestaan uit twee delen. In het eerste en grootste deel zal ik mij bezig houden met de band tussen mens en natuur te beschrijven, en het aantonen van het belang van de natuur voor de mens. In het tweede deel behandel ik de eventuele mogelijkheid te bepalen wat er van de natuur gepreserveerd dient te worden voor toekomstige generaties.

In het eerste hoofdstuk zal ik aan de hand van het werk van Charles Taylor de cultuurhistorische ontwikkeling van het natuurbegrip vanaf de Verlichting bespreken. Charles Taylor claimt namelijk dat deze ontwikkeling ons laat zien dat de natuur tot een belangrijke bron geworden is voor persoonlijke morele oriëntatie.

Omdat het werk van Charles Taylor wellicht aanleiding geeft te denken dat de oplossing voor huidige ecologische problemen te vinden is in respect voor de natuur en het innemen van een biocentrische positie zal ik deze positie verder uitwerken in hoofdstuk twee. Daarbij zal ik beargumenteren dat het innemen van een biocentrische visie wel goede redenen aandraagt om te stellen dat andere, niet-menselijke organismen intrinsiek waardevol zijn en er daarom respect voor dient te zijn, echter, dat dit ons nog niet zegt wanneer we – in de context van het behoud van de natuur voor toekomstige generaties – het menselijke belang boven dat van andere organismen kunnen stellen in conflictsituaties.

Omdat zowel Charles Taylors theorie als het biocentrisme er niet geheel in slagen te verklaren hoe de natuur als fenomeen van invloed is op de mens doe ik in hoofdstuk drie een voorstel hoe we deze relatie tussen mens en natuur dan wel zouden moeten bezien. Hierbij gebruik ik de esthetische theorie van Theodor Adorno als min of meer psychologische verklaring voor hoe het idee van de natuur als eenheid (*i.e.* als autonoom fenomeen) invloed heeft op de mens. Adorno's ideeën over de natuur als *het andere* beschouw ik daarbij als een belangrijke additie voor Charles Taylors theorie over de natuur als bron.

Na aangetoond te hebben dat de natuur belangrijk is voor de mens en besproken te hebben hoe dit uiteindelijk 'in zijn werk gaat', zal ik op basis van de bevindingen uit de eerste drie hoofdstukken kijken of we concreter kunnen verwoorden of bepalen wat er voor toekomstige generaties aan natuurschoon bewaard dient te blijven, of tot welke natuurgebieden zij toegang moeten kunnen blijven hebben. Dit zal ik bespreken in hoofdstuk vier, daarmee is dit laatste hoofdstuk het eigenlijke tweede deel van deze scriptie.

In de conclusie zal ik terugkomen op de beantwoording van de hoofdvraag en de doelstellingen van dit onderzoek. Ik zal daarbij ook terugkomen op Nussbaums lijst van 'capaciteiten' en bekijken of we op basis van dit onderzoek de plaats van de achtste capaciteit op deze lijst kunnen rechtvaardigen.

HOOFDSTUK 1: NATUUR ALS BRON

Ondanks dat ik het werk *Sources of the Self* (1989) van de invloedrijke Canadese filosoof Charles Taylor van belang acht in dit onderzoek naar de waarde van de natuur, dient er op voorhand gezegd te worden dat *Sources of the Self* niet in eerste instantie is geschreven met het doel het belang van de natuur te beschrijven.³ Het doel van Charles Taylor is in dit werk te laten zien hoe de moderne mens zichzelf en zijn plaats in de wereld ziet, *i.e.* wat de menselijke identiteit is. De mens zal daarom moeten articuleren wat hij belangrijk vindt in het leven – of in C. Taylors termen: wat hij *sterk waardeert* (*strong evaluation*). Wat C. Taylor laat zien is dat wat men belangrijk vindt niet op rationele wijze bedacht of beargumenteerd kan worden, maar alleen geuit kan worden door de diepe morele sentimenten die men heeft te expliciteren. Mensen moeten dus op zoek naar hun diepste morele bronnen, en een van die bronnen waar deze sentimenten worden aangewakkerd is de natuur. Volgens C. Taylor heeft de mens door de eeuwen heen dat wat ooit als goddelijke creatie werd gezien geïnternaliseerd als een veralgemeniseerd idee van de natuur. In dit hoofdstuk zal ik ten dele C. Taylors gedachtegang volgen om te laten zien dat de natuur nog altijd een belangrijke bron is voor de morele oriëntatie en identiteitsbepaling van de mens.⁴

1.1 MORELE SENTIMENTEN

Volgens C. Taylor speelt het sentiment een belangrijke rol in de morele oriëntatie van de mens. In de cultuurhistorische ontwikkeling van het idee van de natuur als bron vinden we volgens hem een eerste aanzet voor de herwaardering van de sentimenten bij Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778). Het is vooral Rousseaus afwijzing van de corrumperende werking van toenemende en overmatige consumptiebehoeften in de moderne samenleving die duidelijk maken dat een ‘terugkeer’ naar de natuur van belang is voor een gezonde maatschappij. Dit moet niet opgevat worden als een vorm van primitivisme maar als een toestand waarin de mens weer terugkeert naar wat hem op een natuurlijke manier gelukkig maakt: dit vindt Rousseau in het geluk dat mensen vinden in het samen

³ Omdat er in deze scriptie sprake is van twee Taylors – Charles en Paul W. – wordt om verwarring te voorkomen vanaf hier Charles Taylor aangeduid als C. Taylor. Paul Taylor zal worden aangeduid met P. Taylor.

⁴ Taylors gedachtegang in dit werk bondig doch representatief reproduceren is een lastige opgave door het bijna chronologische en verhalende karakter van het werk. Het blijkt lastig om lukraak ‘in te breken’ in Taylors verhaal om daar vervolgens zijn kernboodschap uit op te maken. Daar ik denk dat de belangrijkste conclusies aangaande de natuur als bron en de menselijke identiteit getrokken worden in de hoofdstukken 20 en 21 – respectievelijk ‘Nature as Source’ en ‘The Expressivist Turn’ – zal ik mij hier slechts tot deze hoofdstukken beperken, hoewel andere hoofdstukken zeker ook belangrijk zijn voor het begrijpen van Taylors ideeën over de moderne menselijke identiteit.

zijn met anderen in zelfs de meest gewone, dagelijkse en intieme situaties.⁵ In de 18^e eeuw overheerst er een meer rationalistisch perspectief op hoe mensen in contact staan met hun morele bronnen en het goede leven: God heeft gezorgd voor een providentiële orde en die goede orde dient men te ontdekken door de ratio te gebruiken. Dat wil zeggen dat de mens onder andere zijn gevoelens en impulsen moet consulteren om erachter te komen of dat wat hij doet in lijn is met de providentiële orde, *i.e.* mensen leren het goede begrijpen door hun gevoelens.

Echter wordt er volgens Charles Taylor aan de manier waarop mensen in contact staan met het 'goede' door Rousseau een nieuwe dimensie toegevoegd. Rousseau heeft het over een 'innerlijke stem' van de natuur die elk mens als onderdeel van de natuur bezit. Dit is ook wel het natuurlijk *élan* wat in elk mens aanwezig is, en dit *élan* is het goede. Het verschil met de oude situatie is dat daar het gevoel goed is omdat het in lijn is met de providentiële, rationele orde, maar nu is het gevoel zelf bepalend voor wat goed is: het sentiment *definiëert* het goede. Wat het goede is wordt dus bepaald vanuit het individu zelf en heeft geen rationele bevestiging van buitenaf nodig.⁶ Vanaf Rousseau speelt nog meer dan voorheen het sentiment en ingekeerdheid een rol voor de moderne mens.⁷ Deze innerlijke stem geeft de mens een gevoel van eenheid en verbondenheid, zowel met de natuur als met andere mensen.

1.2 VERWERPING VAN HET UTILISME

Deze ingekeerdheid – of subjectivisering – ziet Charles Taylor ook terug in Kants afwijzing van het utilisme en verlichtingsnaturalisme. Daarin wordt wat het goede is gedefinieerd in termen van een specifieke uitkomst: of het iets positiefs of negatiefs oplevert. Dit is volgens Kant niet mogelijk omdat de morele aard van een daad niet bepaald wordt door wat het oplevert, maar door de motivatie of intentie die achter de daad schuilgaat. Bij Kant heeft dit echter meer dan bij Rousseau een rationalistisch karakter in de zin dat de mens een rationele aard heeft. De mens is volgens Kant pas vrij als hij zijn rationele natuur gebruikt om zijn daden in overeenstemming te brengen met wat de universele morele wet hem uiteindelijk voor zou schrijven; geluk is hierbij niet het enige wat telt, het gaat uiteindelijk om rationaliteit, moraliteit en vrijheid. De belangrijke overeenkomst met Rousseau die we hier zien is dat de morele wet (en dus wat men als 'goed' bestempelt) van binnenuit de mens komt en niet op externe wijze voor de mens bepaald wordt door natuurlijke impulsen of door God. Voor Kant is de rationele natuur een doel op zichzelf, en omdat mensen de enige wezens zijn die in staat zijn te handelen volgens rationele wetten en principes is Kants theorie ook radicaal

⁵ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 360.

⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self* (2006), p. 363.

⁷ Omdat het hier gaat om iets wat de mens van binnenuit dient te beleven gaat het hier om ingekeerdheid (*inwardness*), eerder nog dan introspectie.

antropocentrisch. De morele wet komt bij Kant dus van binnenuit en wordt bepaald door rationele activiteit en dit is iets wat van onvergelijkkelijk hogere orde is.⁸

We zien hier contra de deïstische / naturalistische en utilistische tradities twee nieuwe stromingen ontstaan waarbij ingekeerdheid bepalend is voor moraliteit en het contact met het goede: het Kantianisme en de Romantiek met als inspiratie Rousseau. Echter meer dan Kant omarmt de Romantiek het idee van de 'natuur als bron' ; het idee dat we een innerlijke stem of impuls hebben waarin een innerlijke waarheid schuilt die ons voornamelijk door onze gevoelens kenbaar wordt en ons overtuigt van het belang van onze natuurlijke voldoening en solidariteit met andere schepsels; dit is de stem van de natuur in de mens.⁹ Natuur wordt hier voorgesteld als een reservoir van het goede waartoe men toegang heeft via de innerlijke stem. Men moet echter wel open staan voor contact met het innerlijke natuurlijk élan, men kan er namelijk ook van afgesloten worden met als gevolg een verbroken, gedistantieerde en objectieve verhouding met de natuur.

1.3 NATUUR EN EXPRESSIVISME

Ingekeerdheid en de filosofie van natuur als bron kan volgens Charles Taylor echter niet zonder expressivisme: "My claim is that the idea of nature as an intrinsic source goes along with an expressive view of human life. Fulfilling my nature means espousing the inner élan, the voice or impulse."¹⁰ Wat er leeft bij de mens van binnen, het innerlijk élan, is namelijk niets zonder (of voor) dat dit ook gearticuleerd of gedefinieerd wordt. Dit betekent niet iets tot uiting brengen wat al bestaat, maar dat wat innerlijk leeft wordt gecreëerd doordat het in een bepaalde vorm expliciet wordt gemaakt. Op deze manier wordt er dus een specifieke reële vorm gegeven aan de innerlijke stem. Expressie is dus noodzakelijk voor de natuur als innerlijk bron en vormt op deze wijze het leven van een persoon. Een persoon kan zich namelijk uiten in bepaalde woorden of termen, of op een non-verbale manier in bijvoorbeeld een kunstwerk. Deze uitingen zorgen ervoor dat het leven dan een bepaalde vorm krijgt, het leven wordt dan namelijk gezien in en door middel van deze termen en uitingen. Men ziet dit bevestigd in de 18^e en 19^e eeuw doordat subjectieve individuatie en het idee dat iedereen een bepaalde persoonlijke originaliteit bezit steeds belangrijker worden. De innerlijke natuur van de mens geeft hem een bepaalde uniciteit en het is dus ook aan elk individueel mens om iets te doen met deze uniciteit en originaliteit, *i.e.* deze tot uiting brengen. Expressieve individuatie wordt daarmee een van de belangrijkste uitgangspunten in de moderne cultuur dat zich vooral weet te manifesteren in de (moderne) kunst. Voor originaliteit en creativiteit in de kunsten

⁸ Charles Taylor, *Sources of the Self* (2006), p. 365.

⁹ *Ibid.* p. 368-370.

¹⁰ *Ibid.* p. 374.

ontstaat een nieuw ontzag omdat het een uiting is van de innerlijke natuur, waardoor kunst iets sacraals lijkt te worden.¹¹

C. Taylor legt zoveel nadruk op het idee van de natuur als een bron voor expressivisme omdat ons idee van de natuur en onze daadwerkelijke beleving van imposante en ontzagwekkende natuurlijke tafereelen belangrijke sentimenten opwekken: gevoelens die onontbeerlijk zijn om überhaupt na te kunnen denken en tot uiting te kunnen brengen wat men *sterk waardeert* in het leven, en wat dus werkelijk nastrevenswaardig is. Het belang hiervan zet C. Taylor duidelijker uiteen in het artikel 'Self interpreting animals' (1985).¹² Hierin stelt hij dat specifieke emotionele taal irreductibel is tot objectieve natuurlijke statements. Wanneer men bepaalde gevoelens heeft zijn deze alleen te begrijpen in specifiek menselijke uitingen zonder dat men deze gevoelens kan reduceren tot bijvoorbeeld objectief aantoonbare fysische (hersenen-) processen. Wat men dus voelt, en wat men belangrijk vindt, kan alleen begrepen worden wanneer deze gevoelens geuit worden. Om onszelf te leren kennen en om onze gevoelens communiceerbaar te maken is expressivisme dus noodzakelijk. Echter zijn niet alle emoties in talige uitingen te vatten waardoor men hele diepe en sterke sentimenten ook probeert te uiten in bepaalde kunstvormen.

1.4 DE OPPOSITIE TUSSEN REDE EN NATUUR

Het instrumentele verlichtingsdenken wordt uit expressivistische en Kantiaanse hoek bekritiseerd omdat het slechts *eendimensionaal* is; het gaat er slechts vanuit dat de mens op zoek is naar behoeftebevrediging en slechts daarom zijn rationaliteit nodig heeft. Het ontbeert daardoor een basis voor *sterke waardering*, dat wil zeggen, een *tweede dimensie* waarin verlangens en doelen worden gevonden die intrinsieke waarde hebben. Het expressivisme vindt deze tweede dimensie in de natuur als bron en het Kantianisme vindt deze tweede dimensie in de unieke menselijke autonomie. Kantianisme en expressivisme wijzen daarbij direct op elkanders achilleshiel. Er blijft namelijk een moeilijke oppositie bestaan tussen natuur en rede daar Kant uiteindelijk niet wil claimen dat de rationele mens de 'gehele persoon is' en andersom het expressivisme – door mens en natuur helemaal in elkaar te laten opgaan – de autonomie van de mens zou ontkennen.¹³ Veel denkers hebben deze oppositie tussen autonomie (rede/rationaliteit) en eenheid (natuur) proberen te doen verdwijnen; onder andere Schiller, Hölderlin en Hegel zagen zich voor de uitdaging gesteld rede en natuur op een hoger niveau weer samen te brengen. De omgang met deze oppositie en de

¹¹ Ibid. p. 376.

¹² In Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) heeft hij het over de onmogelijkheid emotionele taal te reduceren tot objectieve natuurlijke fenomenen, zie hiervoor met name p. 52 – 57.

¹³ Ibid. p. 385. Kant wijst in *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* op deze moeizame relatie tussen mens/rede/kunst en natuur.

wens rede en natuur te verenigen is een erfenis waar ook de huidige generatie nog altijd mee worstelt. C. Taylor ziet hierin dan ook direct de aanleiding voor onze huidige problemen in de omgang met de natuur, in de volgende passage laat hij zich expliciet uit over de ecologische problemen die een gevolg zijn van de oppositie tussen natuur en rede:

And so among the great aspirations which come down to us from the Romantic era are those towards reunification: bringing us back in contact with nature, healing the divisions within between reason and sensibility, overcoming the division between people, and creating community. These aspirations are still alive: although the Romantic religions of nature have died away, the idea of our being open to nature within us and without is still a very powerful one. The battle between instrumental reason and this understanding of nature still rages today in the controversies over ecological politics. Behind the particular issues about the dangers of pollution or resource depletion, these two spiritual outlooks are in confrontation. One sees the dignity of man in assuming control of an objectified universe through instrumental reason. If there are problems with pollution or ecological limits, they will themselves be solved by technical means, by better and more far-reaching uses of instrumental reason.

The other sees in this very stance to nature a purblind denial of our place in things. We ought to recognize that we are part of a larger order of living beings, in the sense that our life springs from there and is sustained from there. Recognizing this involves acknowledging a certain allegiance to this larger order. The notion is that sharing a mutually sustaining life system with other creatures creates bonds: a kind of solidarity which is there in the process of life. To be in tune with life is to acknowledge this solidarity. But this is incompatible with taking a purely instrumental stance towards this ecological context.¹⁴

Zoals gezegd is het C. Taylor er in zijn werk niet om te doen stelling te nemen voor een specifieke normatieve positie in debatten van ecologische aard. Hij geeft daarentegen een cultuurhistorische analyse van de ontwikkeling van het natuurbegrip. Wat zijn positie wellicht lastig maakt is dat ondanks dat de mens zijn natuurlijkheid ook 'van binnenuit' realiseert, de mens zichzelf ook nog altijd als anders ziet dan slechts natuur (de bespreking van het verschil met Kants optiek wijst hierop). Er dient dus nog steeds wel een onderscheid bewaard te worden tussen innerlijke, menselijke natuur en externe natuur (die C. Taylor meestal omschrijft als ontzagwekkende wildernis). Het is daarom lastig op basis van C. Taylors werk conclusies te trekken over hoe men om dient te gaan met de natuur. Het descriptieve karakter van zijn werk maakt dat we op basis van de

¹⁴ Ibid. p. 384

cultuurhistorische ontwikkeling van het natuurbegrip vooralsnog alleen kunnen concluderen *dat* de natuur belangrijk was en is voor de mens, omdat zij tot bron is voor de ervaring van sterke gevoelens, en daarmee voor expressie, morele oriëntatie en identiteitsvorming. Waar het bij C. Taylor nog aan ontbreekt is een verklaring van hoe de natuur de sterke sentimenten in de mens precies opwekt: hoe kan het dat de natuur voor de mens een innerlijke ‘stem’ of ‘reservoir’ is? Dit bijna ‘technische’ aspect van de band met de natuur acht ik van belang voor de beantwoording van de vraag naar hoe we met de natuur om dienen te gaan.

In het bovenstaande citaat zien we hoe de oppositie tussen rede en natuur tot uiting komt in de vraagstukken van ecologische aard. De rationele, instrumentele houding tegenover de natuur lijkt er vanuit te gaan dat een soort *technofix* mogelijk is om milieuproblemen op te lossen en de natuur te redden. De houding die C. Taylor daar in de tweede alinea tegenover zet lijkt de oplossing daarentegen te zoeken in de juiste plaats van de mens in de natuur. De vraag is echter wat voor soort houding tegenover de natuur, of visie op de mens-natuur relatie hij daar precies voor ogen heeft. De nadruk op solidariteit en het delen van een systeem met andere wezens getuigt van respect voor natuur en neigt daarmee meer naar een biocentrische visie. In het volgende hoofdstuk zal ik verder ingaan op biocentrisme in het algemeen, of met deze visie te beargumenteren valt waarom respect voor de natuur noodzakelijk is en waarom dit ook van belang is voor de mens.

HOOFDSTUK 2: ANTROPOCENTRISME VERSUS BIOCENTRISME

In het vorige hoofdstuk hebben we met Charles Taylor gezien dat in onze huidige tijd blijkt dat er de neiging is milieuproblemen aan te pakken door de instrumentele rede te gebruiken. Dit is het gevolg van het idee dat de mens door zijn intellect superieur is aan de natuur en de natuur door toepassing van de rede de baas kan zijn – een idee dat men uit de Verlichting overgeërfd heeft. In het laatste citaat van C. Taylor zet hij hier een andere visie tegenover waar het respect voor de natuur aan ten grondslag ligt en die er niet vanuit gaat dat de mens de natuur moet domineren. Hij geeft hiermee minstens een aanzet tot het idee dat biocentrisme ook een belangrijke ideologie is geworden in onze samenleving. Een andere Taylor, namelijk Paul W. Taylor beschrijft in zijn invloedrijke werk op het gebied van omgevingsethiek *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (1986) de biocentrische visie. Ik zal in dit hoofdstuk zijn werk bespreken omdat daarin vanuit een non-antropocentrisch perspectief wordt beredeneerd waarom men respect dient te hebben voor de andere organismen op aarde; wellicht kan dit verandering van perspectief ook inzichtelijk maken waarom de mens de natuur nodig heeft of zelfs wat voor normatieve consequenties zo'n perspectief heeft.

2.1 DE BIOCENTRISCHE VISIE

Paul W. Taylor baseert de biocentrische visie op een viertal basale overtuigingen:

- a) De overtuiging dat mensen leden zijn van de *Aardse Levensgemeenschap* (*Earth's Community of Life*) op dezelfde wijze en onder dezelfde voorwaarden waarop andere levende dingen lid zijn van deze gemeenschap.
- b) De overtuiging dat de menselijke soort, tezamen met alle ander soorten, integrale elementen zijn in een systeem van onderlinge afhankelijkheid zodat het overleven van elk levend ding, evenals zijn kansen op een goed of slecht leven, niet slechts bepaald wordt door de gesteldheid van zijn omgeving maar ook door de relaties met andere levende dingen.
- c) De overtuiging dat alle organismen teleologische centra van leven zijn in de zin dat elk uniek individu zijn heil zoekt op zijn eigen manier.
- d) De overtuiging dat mensen niet inherent superieur zijn aan andere levende dingen.¹⁵

¹⁵ Zie voor een uitgebreide bespreking van deze overtuigingen: Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2011), p. 99, 100.

Een belangrijk uitgangspunt hierbij vinden we bij de derde overtuiging dat alle organismen teleologische centra van leven zijn. Kennis speelt hierbij een rol. Wetenschappelijke kennis en gewone observatie zorgen ervoor dat we steeds meer te weten komen over het doen en laten van een organisme en ons daardoor steeds meer kunnen inleven in zijn positie als uniek individu. Inleving zorgt ervoor dat we ons het perspectief / positie van het organisme voor kunnen stellen en hoe het van daaruit de wereld voor zichzelf ziet. Objectieve kennis en inlevingsvermogen stellen ons in staat het organisme als een uniek individu te zien dat zijn eigen belangen probeert te behartigen in deze wereld. Het organisme heeft dus een doel of een goed dat het nastreeft, het wil zichzelf conserveren en zijn heil/goed nastreven.¹⁶ Daarom kunnen we volgens Paul Taylor zowel bij mensen als niet-menselijke organismen spreken van *teleologische centra van leven*.

2.2 RESPECT VOOR INTRINSIEKE WAARDE

Onze huidige doelstellingen in acht genomen zal ik hier niet verder uitgebreid ingaan op alle punten van Paul Taylors argumentatiestructuur. Echter, is het op deze manier alleszins verdedigbaar – daar niet-menselijke organismen doelgerichte eenheden vormen die hun heil nastreven in overleving, gezondheid, en/of welzijn – dat niet-menselijke organismen inherente waarde hebben. Voorwaarden zijn hiervoor dat we ten overstaan van deze organismen *objectiviteit* en *volledigheid van visie* betrachten. Objectief naar een organisme kijken houdt namelijk in dat een organisme bekeken wordt als onafhankelijk individu, niet beoordeeld in het licht van de relatie die een mens tot het organisme heeft. *Eenheid van visie* betekent dat we het leven van een organisme in al zijn facetten bezien en niet alleen benaderen vanuit bijvoorbeeld de functie die het heeft voor de mens. Wanneer aan deze twee voorwaarden wordt voldaan kunnen we een organisme beschouwen als een uniek, op zichzelf staand individu, met zijn eigen streven en welzijn. We zien zo ook dat niet-menselijke organismen entiteiten zijn die net zoals de mens hun eigen doelen nastreven en er daarom niet zijn vóór - of in dienst van - de mens, maar als levende wezens die náást de mens bestaan. Het zijn namelijk entiteiten die net zoals de mens een evolutionair proces doorgemaakt hebben en daarin *anders* ontwikkeld zijn dan de mens, maar niet per se minder goed dan de mens. Dit brengt ons ook bij de laatste essentiële aanname voor de biocentrische visie, namelijk dat mensen niet door het bezit van bepaalde capaciteiten zoals rationaliteit, taligheid, of vrije wil, inherent superieur zijn aan andere organismen.

¹⁶ Paul W. Taylor, *Respect for Nature* (2011), p. 121.

2.3 HET BIOCENTRISCH IDEEAAL

Met deze vier overtuigingen als basis vindt Paul Taylor dat de biocentrische visie op natuur een legitiem en serieus wereldbeeld is (naast eventuele andere wereldbeelden/levensbeschouwingen), en dit biocentrische wereldbeeld geeft aanleiding om daadwerkelijk respect te hebben voor andere organismen, *i.e.* de natuur. Het achterliggend ethische ideaal van deze biocentrische wereldbeschouwing is volgens Paul Taylor balans: “The most apt phrase for describing this ‘best possible world’ in its simplest terms is: *a world order on our planet where human civilization is brought into harmony with nature.*”¹⁷ Met harmonie bedoelt Paul Taylor het behouden van een bepaalde balans tussen menselijke waarden en het welzijn van dieren en planten in natuurlijke ecosystemen. In deze situatie moet het mogelijk zijn voor mensen om hun eigen belangen te behartigen en tegelijkertijd een grote variëteit aan ecosystemen zonder bemoeienis te laten voortbestaan.

Met dit ideaal in het achterhoofd en het respect dat er dient te zijn voor dieren en planten als individuele teleologische centra van leven (respect voor de natuur) stelt Paul Taylor dat er een aantal basale handelingsregels opgesteld kan worden voor omgang met de natuur. De belangrijkste daarvan zijn: (a) *The Rule of Nonmaleficence*; (b) *The Rule of Noninterference*; (c) *The Rule of Fidelity*; (d) *The Rule of Restitutive Justice*.¹⁸ Deze regels dienen als leidraad genomen te worden wanneer we proberen om juist te handelen ten opzicht van levende dingen die inherente waarde hebben.

2.4 CONFLICTSITUATIES

Daar waar een werkelijk conflict op handen is tussen menselijke en niet-menselijke belangen (ecologische belangen) geeft Paul Taylor een vijftal prioriteitsprincipes die men als normatieve leidraad in acht dient te nemen: (a) *The principle of self defense*; (b) *The principle of proportionality*; (c) *The principle of minimum wrong*; (d) *The principle of distributive justice*; (e) *The principle of restitutive justice*. Wanneer we deze principes gebruiken in onze afwegingen van belangen in conflictsituaties tussen mens en natuur kunnen we zeggen dat ons oordeel zo eerlijk mogelijk is.¹⁹ Het volgen van deze principes in ethische dilemma’s tussen mens en natuur geeft echter geen garantie voor een bevredigende oplossing voor elk belangenconflict. Volgens P. Taylor zijn er zogenaamde moeilijke gevallen (*hard cases*) waarin de strijdende belangen zo complex zijn en zo zwaar wegen aan elke zijde dat het verwijzen naar de principes geen goed soelaas biedt. De enige mogelijkheid om in zo’n ‘moeilijk geval’ zo rechtvaardig mogelijk te beslissen is te handelen in lijn

¹⁷ Ibid. 308.

¹⁸ Ik noem deze regels hier ter illustratie van hoe Paul Taylor respect voor de natuur in praktijk probeert te brengen. Voor de behandeling van deze specifieke omgangsregels zie *Respect for Nature*, p. 169-192.

¹⁹ Paul Taylor, *Respect for Nature* (2011), p. 263.

met het grotere ethisch ideaal, i.e. het ethisch ideaal van harmonie en balans tussen mens en natuur.

Ondanks dat het ideaal van de biocentrische visie - dat van harmonie en balans - door Paul Taylor als wellicht erg intuïtief plausibel en simpel wordt voorgesteld gaat er echter een enorme complexiteit achter schuil. Het lijkt wellicht eenvoudig om te stellen dat wanneer we dit biocentrisch ideaal nastreven we in beslissingen en conflicten de belangen van andere organismen op deze wereld mee gaan nemen in onze overwegingen. Wanneer we naar de realiteit kijken wordt al snel elk ogenschijnlijk klein conflict tussen mens en natuur een ethisch 'moeilijk' geval. Wat men veelal ziet is dat beslissingen die in het voordeel zijn van niet-mensen grote gevolgen hebben voor het leven van mensen. Regels over omgang met dieren en planten hebben vaak grote gevolgen voor mensen wiens inkomsten afhankelijk zijn van de omgang met deze organismen, denk hierbij bijvoorbeeld aan walvisjagers, houthakkers in het regenwoud, vissers, etc. Beperking van tropisch houtkap, of quota in de visserij kunnen vaak grote gevolgen hebben voor deze mensen en hun gezinnen, en soms zelfs hun cultuur. Er is hierbij dan al snel sprake van een moeilijk conflict tussen menselijke en ecologische ethiek.

2.5 LEVEN NAAST EN MET ELKAAR

Het idee van harmonie tussen mens en natuur is tamelijk suggestief. Het doet ons namelijk geloven in de mogelijkheid dat mensen en niet-mensen *naast* elkaar kunnen bestaan. Regels voor het niet schaden (*nonmaleficence*) of het met rust laten / niet storen van niet-menselijke organismen (*noninterference*) stellen een wereld voor waarin levende wezens onafhankelijk van elkaar kunnen leven. Echter geeft Paul Taylor zelf al aan dat de mens een integraal onderdeel is in een systeem van onderlinge afhankelijkheid. In zo'n systeem heeft elke actie van de ene partij gevolgen voor de andere. Klimaatverandering is hier misschien wel het beste voorbeeld van.

De biocentrische visie geeft ons goede argumenten om andere organismen te zien als dingen met inherente waarde die niet zomaar instrumenteel voor het menselijk welzijn mogen worden ingezet. We dienen dus rekening te houden met andere soorten in het menselijk handelen. Daarentegen lijkt de biocentrische visie weinig concreets te kunnen zeggen over *hoe* we om dienen te gaan met andere organismen. Dat komt omdat in een systeem van onderlinge verbondenheid – wat planeet aarde, of op grotere schaal het universum is – er niet onafhankelijk van elkaar, of *naast* elkaar geleefd wordt: er wordt *in relatie met* elkaar geleefd. Wanneer we zoals in de biocentrische visie andere organismen daadwerkelijk willen behandelen als andere wezens met inherente waarde dan zullen we moeten weten wat onze relatie tot hen is. Het onderscheid tussen antropocentrisch en biocentrisch doet er in deze dan ook eigenlijk niet toe. Wanneer we allen organismen zijn met een

inherente waarde en de mens niet een superieur wezen is moeten we erachter komen hoe we ons moeten gedragen tegenover de ander. Dit is met betrekking tot de ecologische ethiek niet anders dan bij de menselijke ethiek: we zullen moeten weten wat *in relatie met* iets of iemand leven precies inhoudt. Wellicht moeten we ons daarom wel de basale vraag stellen wat de aard van een relatie precies is. In het volgende hoofdstuk zal ik hier verder op ingaan.

HOOFDSTUK 3: DE RELATIE TUSSEN MENS EN NATUUR

In hoofdstuk twee hebben we gezien hoe Paul W. Taylor beargumenteert dat respect voor natuur geboden is, de mens zal daarom andere organismen ook soms ten koste van zichzelf met rust moeten laten en – waar mogelijk – niet schaden, en zelfs helpen. Deze conclusie is uiteindelijk gebaseerd op het feit dat van alle organismen kan worden gezegd dat ze een bepaalde intrinsieke waarde hebben zolang zij een bepaald doel of goed voor zichzelf nastreven. In de context van dit onderzoek lijkt het innemen van de biocentrische visie zoals Paul W. Taylor deze voorstelt nog steeds niet afdoende. Zoals gezegd willen we namelijk weten wat de band tussen mens en natuur is. Stellen dat mensen en niet-mensen rekening moeten houden met elkaar en naast elkaar moeten bestaan zegt ons nog te weinig over wat er gebeurt tussen mens en natuur als zij wel met elkaar in aanraking komen. Bij een band tussen mens en natuur moet er sprake zijn van een *connectie*, mens en natuur *raken* elkaar op bepaalde wijze; we willen weten hoe dit gebeurt, waarom of hoe de natuur bijvoorbeeld zulke sterke sentimenten in de mens losmaakt – zoals we hebben gezien in de C. Taylors filosofie van de *natuur als bron*. Om deze reden zal ik in dit hoofdstuk verder ingaan op de mens-natuur relatie en zal daarbij de twee belangrijkste relaties onderscheiden: de *dominantierelatie* en wat ik zal noemen de natuur als *het radicaal andere*.

3.1 LEVEN IN RELATIE MET ELKAAR

Het probleem bij de biocentrische visie zit in de dubbelzinnigheid die schuilt in de overtuiging dat alle organismen onderdeel uitmaken van een systeem van wederzijdse afhankelijkheid (overtuiging 2). Als alle levende wezens daadwerkelijk met elkaar verbonden zijn heeft de actie van soort/actor A altijd consequenties voor soort/actor B (en waarschijnlijk voor nog veel meer soorten/actoren). Concentratie op het welzijn van de ene soort zal dus ontegenzeggelijk gevolgen hebben voor de kwaliteit van het leven van de andere soort of andere soorten. Zonder enige arbitraire inschikkelijkheden is het biocentrische ideaal van een harmonie tussen menselijke beschaving en natuur niet vol te houden: het jainistische ideaal van een perfect equilibrium tussen alle organismen is onmogelijk; John Passmore verwoordt dit als volgt in zijn werk *Man's Responsibility for Nature*:

...the Jainist principle never to act in a way which could possibly result in the death of a living thing – so that the Jain priest walks on a path only at a time when the risk is minimal that he will inadvertently kill small insects – is far too strong. This is the more obvious now that we are aware of

*the minute living organisms which everywhere surround us. In breathing, in drinking, in eating, in excreting, we kill. We kill by remaining alive.*²⁰

De enorme omvang van de menselijke biotoop en de haast onuitputtelijke onderlinge interactie in ons milieu maakt het idee van 'onafhankelijk' of 'naast elkaar bestaan' van soorten onmogelijk. De recente ontwikkelingen in onderzoek naar opwarming van het klimaat op globale schaal laat zien dat er geen tot weinig ecosystemen zijn die dit proces ongemoeid laat.

We ontsnappen er dus niet aan om na te denken over wat het betekent om op deze manier *in relatie met* andere organismen te leven. Daar er niet de pretentie is om hier iets te kunnen zeggen over het inmiddels eeuwenoude debat over ontologische status van relaties zullen we er vanuit moeten gaan dat als we van een relatie spreken er op een bepaalde manier contact moet zijn tussen verschillende subjecten. We zouden dit contact kunnen omschrijven als *beïnvloeding*. Dat wil zeggen dat subject A de omstandigheden, leefomgeving, of fysieke (of zelfs mentale) gesteldheid van subject B, dusdanig kan beïnvloeden dat dit gevolgen heeft voor subject B. Deze gevolgen bestaan er dan uit dat de subject B niet langer in staat is zijn heil of doelen na te streven op de manier waarop subject B dit 'voor ogen had' vóór de beïnvloeding van subject A. We zouden dus kunnen stellen dat verschillende subjecten 'op elkaars pad komen' en omdat ze elkaar daardoor beïnvloeden zullen ze dus rekening met elkaar moeten houden. Als we aldus in termen van *contact* en *beïnvloeding* nadenken over relaties zijn er (tenminste) twee belangrijke karakterisering van de mens-natuur relatie te onderscheiden: (I) *De dominantierelatie*; en (II) *Andersheid*.²¹ Deze twee karakterisering zal ik hieronder uitgebreid bespreken.

3.1.1 DE DOMINANTIERELATIE

Deze relatie kan ook wel gekarakteriseerd worden als *instrumenteel* of *objectief*. Er is hier echter – met het citaat van John Passmore voor ogen – gekozen voor de term *dominantie* omdat er in deze relatie bij het treffen tussen mens en natuur sprake moet zijn van de mens als 'overwinnaar'. Daarmee wordt bedoeld dat – zoals Passmore al aangeeft – de mens bepaalde organismen simpelweg nodig heeft om zelf te overleven; om te overleven zal de mens bijvoorbeeld bepaalde dieren en planten moeten eten, bepaalde gevaarlijke dieren moeten doden, en bepaalde insecten, bacteriën of virussen moeten decimeren of uitroeien. In elk van deze gevallen is het mens *contra* natuur waarbij de mens dominant zal moeten zijn wil hij zijn voortbestaan willen kunnen

²⁰ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature* (New York: Charles Scribner's Sons, 1974), p. 123.

²¹ Er zijn wellicht meer mens-natuur relaties mogelijk. Echter denk ik dat we met deze twee de belangrijkste – elk aan het uiterste van het spectrum – duiden. Mogelijk overzie ik hier de *esthetische* relatie met de natuur als aparte categorie, echter ben ik van mening dat in het (Adornoiaanse) idee van natuur als *het andere* de esthetische relatie met de natuur al besloten ligt, *i.e.* deze gaat vooraf aan de esthetische relatie.

garanderen. Deze relatie kunnen we ook omschrijven als *instrumenteel* omdat in deze relatie andere organismen slechts gebruikt worden voor het nastreven van menselijke doeleinden. Andere organismen hebben in deze relatie dus geen inherente waarde, maar slechts waarde in zoverre dat zij nuttig zijn voor de mens. Daarom kunnen we deze relatie ook bestempelen als *objectief*, omdat de andere organismen in dit opzicht alleen gezien worden als een object en niet als individu op zichzelf, dus niet als *subject*.

3.1.2 ANDERSHEID

Het idee van de natuur als *het andere* vraagt om verduidelijking omdat uit de andersheid van de natuur verklaard dient te worden hoe de mens wordt beïnvloed. Het idee van andersheid vinden we bij Theodor Adorno. Zijn theorie is in deze context van waarde omdat het een non-cognitivistische theorie betreft waarin als het ware een psychologisering van de beleving van de natuur wordt beschreven. Adorno refereert hierbij aan een herkenbaar gevoel dat wanneer we de natuur aanschouwen we de natuur ervaren als iets *meer* dan dat we daadwerkelijk zien. Volgens Adorno laat zich dit gevoel verklaren doordat in de aanschouwing van de natuur traditionele categorieën als *mooi* en *lelijk* niet van toepassing zijn, doch ons bewustzijn er toe gedwongen wordt een kwalificatie te maken van de aanschouwde natuur:

Während zwischen Schönem und nicht Schönem in der Natur nicht kategorisch zu unterscheiden ist, wird doch das Bewußtsein, das in ein Schönes liebend sich versenkt, zur Unterscheidung gedrängt. Ein qualitativ unterscheidendes am Schönen der Natur ist, wenn irgendwo, zu suchen in dem Grad, in dem ein nicht von Menschen Gemachtes spricht, ihrem Ausdruck. Schön ist an der Natur was als Mehr erscheint, denn was es buchstäblich an Ort und Stelle ist.²²

Dat de natuur als *meer* ervaren wordt dan dat het daadwerkelijk is komt omdat de mens de natuur niet werkelijk kan begrijpen. Volgens Adorno heeft de mens de drang om alles te willen begrijpen en deze drang komt voort uit een 'mythische oerangst' die de natuur in ons opwekt. In confrontatie met de natuur worden mensen blootgesteld aan haar elementaire krachten waarin onze eindigheid zichtbaar wordt. Dit idee gaat terug op Immanuel Kant en zijn notie van het *Sublieme*. In een sublieme ervaring bekruipt een mens een gevoel van kwetsbaarheid, nietigheid, en/of sterfelijkheid. Men denkt hier al snel aan heftige natuurspektakels die een geliefd thema waren in Romantische kunst; fenomenen als schipbreuken in een woeste stormbui op zee, nocturnes, reusachtig opdoemende bergtoppen, landschappen met gigantische bomen, ruïnes, enzovoorts. Echter zijn er

²² Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften Band 7: Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1972), p. 110, 111.

ook minder Romantisch klinkende zaken die het gevaar van de natuur laten zien, we denken dan bijvoorbeeld aan agressieve dieren, bacteriën, virussen, etc. Dit zijn allemaal verschijnselen die een direct gevaar vormen voor het voortbestaan van mensen en waar zij over het algemeen – worden ze ermee geconfronteerd – weinig weerstand tegen kunnen bieden.

Volgens Adorno probeert de mens deze angst het hoofd te bieden door niet langer beheerst te worden door de natuur, maar door haar zelf te gaan beheersen. Dit doet de mens door de natuur te gaan verklaren en begrijpen: “Alles Andersartige, Nichtidentische, Draußen Seiende, alles Inkommensurable muß entweder weggeschnitten oder erklärt, klassifiziert und unter eine Formel gebracht werden”.²³ Dit verklaren en begrijpen deed men eerst in de vorm van mythes maar heeft sinds de Verlichting de vorm van wetenschap aangenomen. Het identificeren van de natuur moet dus de remedie tegen de existentiële angst zijn; ook naarmate de mens steeds meer mogelijkheden heeft gekregen om de natuur te beheersen – naarmate de mens namelijk minder direct in de wilde natuur leeft is de natuur ook minder een directe aanleiding voor existentieel gevaar geworden – leeft de angst voor de natuurkrachten en sterfelijkheid voort, vandaar dat Adorno het ook een ‘mythische oerangst’ noemt.

Het identificeren van de natuur kent echter zijn limiet. Wat kenbaar gemaakt kan worden speelt zich eigenlijk alleen af binnen het culturele domein. Wat iets namelijk is kan alleen begrepen worden wanneer het een bepaalde functie heeft voor de mens. De mens kan alleen iets identificeren wanneer hij het als object tegemoet treedt. Van artefacten kan men weten wat het is omdat de mens het zelf met een bepaald doel gemaakt heeft: van een huis weet men bijvoorbeeld hoe het gemaakt is, en van welke materialen, en ook weten mensen waarom of met welk doel het gemaakt is, namelijk het bieden van bescherming tegen bepaalde weersomstandigheden. Ook een natuurlijk object kan zo in zekere zin gekend worden omdat het op bepaalde wijze gebruikt kan worden door de mens; zo is een boom kenbaar omdat daarvan bijvoorbeeld palen of planken gemaakt kunnen worden. Treedt men echter de natuur niet-objectief tegemoet dan loopt het identificeren spaak. Men weet namelijk niet *hoe* of *waarom* de natuur gemaakt is en we kunnen haar daarom dus ook niet categoriseren, verklaren, of identificeren. In de natuur treffen we iets aan wat non-teleologisch is waardoor zij voor de mens iets onbestemds is. Wat er volgens Adorno daardoor gebeurt is dat de mens een ‘eenheid van de natuur’ constitueert als iets wat totaal niet identiek is aan de mens, en dus radicaal *anders* is dan het menselijke of culturele domein. Wat als ‘mooi’ ervaren wordt in de natuur zijn dus niet de specifieke natuurlijke objecten zelf, maar wat als *meer* ervaren wordt dan die objecten. Deze ervaring van *het andere* wat het natuurschoon is, is wat volgens Adorno ook de

²³ Karol Sauerland, *Einführung in die Ästhetik Adornos* (Berlijn: Walter de Gruyter, 1979), p. 84.

esthetische ervaring opwekt waar men in de kunst ook naar op zoek is; in de kunst probeert men de schoonheid van de natuur na te maken.²⁴

De notie van de natuur als het andere wordt ook heden ten dage nog gebruikt in de omgevingsethiek. In de volgende passage bespreek ik hoe Martin Drenthen het idee van Adorno gebruikt met als doel te beter te illustreren hoe de natuur als het andere moreel inspireert, ook omdat we hierin ook het gedachtegoed van Charles Taylor terugzien.

3.2 HET MOREEL APPÈL VAN HET ANDERE

Moraalfilosoof Martin Drenthen gebruikt de notie van *andersheid* het onder meer in zijn artikel 'De wilde natuur en verlangen naar andersheid'. Hij stelt dat wat ons fascineert in de natuur juist het andere is, en we verlangen naar 'echte' natuur als iets wat we niet zelf gemaakt hebben maar "er al was, en altijd ouder, groter of sterker is dan wijzelf".²⁵ Als het andere doet de natuur een moreel appèl op ons omdat in een natuurervaring de natuur zich met een bepaalde betekenispretentie aan ons voordoet. Dit appèl bestaat eruit dat in de natuur iets gebeurt (er wordt iets ervaren) wat mensen niet kunnen negeren; men wordt als het ware geroepen of gedwongen om iets te denken of te vinden van de situatie die zich in de natuur heeft voorgedaan. Het gebeurde lijkt daarom voor mensen een bepaalde betekenis in zich te dragen, maar alleen omdat de mens er zelf over na gaat denken. Omdat mensen het belangrijk vinden proberen ze uiting te geven aan wat zij ervaren hebben. Let wel, er zit geen notie van waarheid in deze uitingen en interpretaties van de natuurervaring omdat er geen beroep gedaan kan worden op kennis in dezen. De natuur zet ons er op deze manier toe aan om een morele interpretatie te geven van wat er om ons heen gebeurt, of zoals Drenthen het zelf zegt: "Het andere appelleert en onze interpretatie van de morele betekenis van de natuur is daar slechts een *antwoord* op. De appellerende andersheid van de natuur valt niet met dat antwoord samen, maar is juist datgene wat aan de interpretatie voorafgaat en zich er juist niet in laat 'vangen'".²⁶ Hij geeft hierbij het voorbeeld van het onbehagen dat ervaren wordt bij de situatie van de Heck-runderen in de Oostvaardersplassen. Het dilemma daarin is dat de dieren ooit door menselijk toedoen daar zijn uitgezet, maar ze nu als wilde natuur beschouwd worden. Onbehagen bekruipt de mens omdat we deze dieren in een strenge winter zien sterven en we eraan twijfelen of we toch niet nog een zorgplicht tegenover deze dieren hebben. Dit dilemma fascineert omdat de confrontatie met 'echte natuur' (de ervaring van het andere) zich niet laat inpassen in ons

²⁴ Ibid. p. 88.

²⁵ Martin Drenthen, 'De wilde natuur en verlangen naar andersheid' in: B. Voorsluis (red.), *De Zwijgende Natuur: Natuurervaring tussen betovering en onttovering* (Zoetermeer: Meinema, 2002), p. 79.

²⁶ Ibid.

gebruikelijke morele kader en er dus ook geen passend antwoord op mogelijk is, maar ons tegelijkertijd wel op morele wijze inspireert, aldus Drenthen.²⁷

De volledige uitwerking van Drenthens positie is voor de doeleinden van deze scriptie uiteindelijk niet per se van belang. Wat echter wel van belang is, is te zien dat we in Drenthens uitleg van de ervaring van de natuur als het andere een synthese zien van de ideeën van Charles Taylor en Adorno. In het volgende deel zal ik deze synthese explicieter proberen te duiden.

3.3 ANDERSHEID ALS BRON

Het verschil tussen de dominantierelatie en die waar natuur ervaren wordt als het andere, is dat in de in eerste de natuur gezien wordt als compleet ander domein dat los staat van de mens en waar de mens meester over is; er bestaat in deze relatie geen morele verbinding met de natuur. In de ervaring van de natuur als het andere gaat de mens pas beseffen dat ook hij natuurlijk is: hij is even natuurlijk als alle dingen in de wereld die hij probeert te domineren. Hierdoor is ook een besef van verbondenheid met de rest van de natuur mogelijk. Dit besef zorgt voor angst, angst voor machteloosheid en angst voor eindigheid; maar deze angst is tegelijkertijd ook de voorwaarde voor de mogelijkheid om de schoonheid van de natuur te beleven.

De beschrijving van dit psychologisch effect is een belangrijke contributie aan de theorie van Charles Taylor en de filosofie van de natuur als bron. Adorno laat namelijk niet alleen zien *dat* natuur belangrijk is, maar ook *hoe* de natuur de mens beïnvloed. De angst voor de natuur maakt de sterke sentimenten die men in de natuur beleeft mogelijk, en het zijn deze sentimenten die C. Taylor zo belangrijk acht voor de mogelijkheid tot (morele) expressie en identiteitsvorming. Dit zien we verenigd in Martin Drenthens verhaal, in de zin dat de beleving van de natuur ons hoe dan ook een reactie ontlokt, een reactie gebaseerd op onze emoties; de natuur zet ons noodzakelijkerwijs aan tot nadenken over wat we goed of slecht vinden, en tot pogingen om hier betekenisvolle uitspraken over te doen. Deze ervaringen zijn dus van belang voor de morele ontwikkeling van een persoon.

3.4 DE OMNIPRESENTIE VAN DE NATUUR

We kunnen aldus op basis van wat we in de voorgaande hoofdstukken gezien hebben bij de twee Taylors, Adorno en Drenthen, dat natuur wel degelijk van belang is voor mensen. Echter, door de vraag naar het belang van de natuur te beantwoorden door te wijzen op de *natuur als bron* en *andersheid* wordt ook een voedingsbodem gecreëerd voor scepsis over de mogelijkheid of de vraag naar wat er precies bewaard of behouden dient te worden in de natuur überhaupt beantwoord kan worden. Dit komt door de omnipresentie van de natuur; dat wil zeggen, natuur is er altijd. Niet

²⁷ Ibid. p. 8.

alleen in ruimtelijke zin is natuur altijd om ons heen maar ook in temporele zin was natuur er altijd, is het er, en zal het er ook altijd zijn. Het lijkt er dus op dat de natuur ook altijd als het andere tegemoet getreden zal kunnen worden.

In onze huidige tijd lijkt er een sterk conceptueel onderscheid te worden gemaakt tussen cultuur en natuur. Het door mensenhanden gemaakte, *i.e.* vooral de stedelijke omgeving wordt meer als het culturele, niet-natuurlijke domein gezien. Bij 'echte' natuur wordt over het algemeen snel gedacht aan bossen, bergen, oerwouden, nationale parken, wilde dieren, etc. Laten we ons nu de hypothetische situatie voorstellen dat het de mens niet lukt klimaatopwarming tegen te gaan en een van de meest rampzalige scenario's werkelijkheid wordt: er treedt op globale schaal een enorme verwoestijning op, zo hevig dat veel bossen en oerwouden verdwijnen en traditionele berglandschappen worden als zodanig onherkenbaar; tegelijk met het uitsterven van een groot deel van de flora en fauna die deze landschappen herbergen. Er is een grote kans dat een klein deel van de mensheid zich zodanig aan deze nieuwe situatie aan weet te passen dat zij toch ergens weten te overleven, dit is mogelijk zolang er een minimum aan primaire bronnen (water en voedsel) aanwezig blijft. Ook in deze (hypothetische) situatie is er nog steeds natuur en kan de natuur nog steeds als het andere tegemoet worden getreden. Natuur is omnipresent, en zolang er een cultuur is die zich ertegenover stelt zal de natuur altijd een bron zijn voor menselijk identiteitsvorming. De vraag is dus of er in axiologische zin iets verloren gaat in dit scenario. Zolang er mensen zijn kunnen de banden met de natuur nooit helemaal worden doorgesneden, het is dus de vraag of we daadwerkelijk iets verliezen als we de traditionele landschappen of ecosystemen (wat nu als 'echte' natuur wordt gezien) niet langer aanwezig zijn.

Er is dus gegronde mogelijkheid tot scepsis over de waarde van onze natuurlijke omgeving zoals we die nu in de wereld aantreffen, en daarmee dus ook mogelijkheid tot scepsis over het belang van het behoud van onze huidige natuurlijke omgeving voor toekomstige generaties. In het volgende hoofdstuk wordt getracht deze scepsis het hoofd te bieden door te wijzen de op onterecht rigide opvatting die mensen doorgaans hebben over wat *natuurlijkheid* precies is.

HOOFDSTUK 4: HET BEHOUD VAN HET SUBLIEME

In de voorgaande hoofdstukken heb ik uiteen proberen te zetten dat het belang van de natuur gevonden wordt in de mate waarin zij de op de mens overkomt als het radicaal andere. De mogelijkheid die daarmee wordt gecreëerd tot ervaring en expressie van sterke emoties is wat de natuur van waarde maakt voor de mens. Het is nu zaak om te trachten op grond hiervan te beschrijven wat we dus van de natuur zouden moeten behouden voor toekomstige generaties. Dit lijkt op het eerste gezicht onnodig omdat gesteld kan worden dat natuur er altijd zal zijn. In dit hoofdstuk zal ik beargumenteren dat ondanks het feit dat de natuur omnipresent is, dit niet wil zeggen dat dit ook betekent dat de natuur altijd ervaren kan worden als iets positiefs en we ons daarom zouden moeten inspannen om de mogelijkheden voor de positieve waardering van de natuur te behouden. Om dit te beargumenteren zal ik me baseren op het werk van de Amerikaanse filosoof Gary Edward Varner. Hij betoogt namelijk dat de preservatie van authentieke natuur niet hoeft te betekenen dat we de natuur altijd haar beloop moeten laten gaan, maar dat we haar ook zullen moeten conserveren om een natuurlijk ideaal te kunnen behouden. Om dit te verduidelijken zal ik daarbij het voorbeeld geven van nationaal park de Loonse en Drunense Duinen, waar we kunnen zien dat ondanks dat de natuur actief aangepast is en wordt, natuur nog altijd ervaren wordt als het andere.

4.1 HET NATUURLIJK IDEEAAL

Geïnspireerd door het werk *A Sand County Almanac* (1949) van de invloedrijke denker op het gebied van ecologie en duurzaamheid Aldo Leopold, wijst de Amerikaanse filosoof Gary Edward Varner op de foutieve dichotomie die er bestaat tussen *conservatie* en *preservatie*. Doorgaans wordt ervan uitgegaan dat bij conservatie de natuurlijke omgeving op artificiële wijze gebruikt wordt voor menselijke doeleinden. Natuur wordt dan zodanig bewerkt dat het voor mensen zo nuttig mogelijk is. Preservatie heeft daarbij de connotatie van ‘laten begaan’ of ‘met rust laten’ van het landschap in haar ‘natuurlijke’ staat (dit zien we ook terug in Paul Taylors *Principle of non-interference*, in de biocentrische visie).²⁸ Wanneer iets gepreserveerd is wordt het dus meestal als meer natuurlijk gezien dan als iets geconserveerd is. Conservatie wordt dan ook meer met instrumenteel gebruik van de natuur geassocieerd dan preservatie. Op basis van de morele motivatie (en voor zover men dit

²⁸ Gary E. Varner, *In Nature's Interests?* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 123.

ook kan beschouwen als visies of standpunten) lijkt conservatie een antropocentrische grondslag te hebben en preservatie een biocentrische.²⁹

Het probleem is echter dat het *natuurlijk ideaal* moeilijk te bepalen is, omdat wat natuurlijk is een steeds verschuivend continuüm is. Gary Varner legt dit uit met een verwijzing naar het 'Leopold report' uit 1963.³⁰ Hierin wordt gesteld dat het ideaal van natuurlijkheid voor nationale parken de situatie zou moeten zijn zoals deze was voordat de eerste Europese kolonisten arriveerden en het landschap begonnen te veranderen. Echter, dit natuurlijk ideaalbeeld is gebaseerd op een landschap dat al bewerkt was door de inheemse Amerikaanse bevolking voordat de eerste Europeanen er kwamen. Onderzoek heeft uitgewezen dat de originele bewoners van Noord-Amerika grote delen van het landschap in brand zetten voor doeleinden als jagen, bewoning, transport, etc. Het ideaalbeeld is dus gebaseerd op een landschap dat al reeds gemanipuleerd is. Als het al moeilijk blijkt om te bepalen voor het relatief 'jonge' continent Noord-Amerika hoe het authentieke landschap eruit moet hebben gezien zal dit voor de al eerder in grotere mate bevolkte gebieden (o.a. Europa en Azië) nog veel lastiger te bepalen zijn.

4.2 DE PRESERVATIE-CONSERVATIE DICHOTOMIE

Wat dit voorbeeld laat zien is dat het eigenlijk onmogelijk is een landschap te vinden dat niet beïnvloed is door de aanwezigheid van de mens, zo stelt Varner:

*Landscapes lie on a continuum of naturalness, with the extreme cases being obviously and importantly different from each other. Manhattan is at one extreme, and Antarctica at the other, in both senses of the term. And this is so despite the fact that there are traces of various pollutants in the Antarctic icecap (so that Antarctica is, in a marginal sense, an artifact,) and traces of pre-Columbian flora and fauna in Manhattan (so that Central Park - a landscape that was constructed literally from the ground up in the 1860s is, in a marginal sense, natural in result).*³¹

Het naïeve idee van het bestaan van 'echte' natuur is dus onjuist. Dit is ook waarom het onderscheid tussen conservatie en preservatie diffuus begint te worden. Wanneer we – aldus op enigszins arbitraire wijze – streven naar een oudere of authentiekere ideaalbeeld van een natuurlijke omgeving zal het landschap dus door mensenhanden gemanipuleerd moeten worden om deze toestand te bewerkstelligen; dit is zo omdat veel oorspronkelijke landschappen door de eeuwen heen dermate beïnvloed zijn door de mens dat ze als niet of minder natuurlijk beschouwd worden. Dit stelt ons

²⁹ Gary E. Varner, *In Nature's Interests?* (1998), p. 123, 124.

³⁰ A. Starker Leopold in: Gary E. Varner, *In Nature's Interests?* (1998), p. 125.

³¹ Gary E. Varner, *In Nature's Interests?* (1998), p. 126.

voor een praktisch ironische situatie zegt Varner: “in most places today, to achieve a landscape that is more natural in result (that more closely approximates presettlement conditions), techniques must be used that ensure the landscape is more unnatural in genesis (which makes it more artificial).³² Vaak moet er dus vanuit gegaan worden dat een natuurgebied niet zowel in genese als in resultaat natuurlijk kan zijn; preservatie zou dan in veel gevallen onmogelijk zijn.

Er zullen dus conserverende (*i.e.* menselijke, artificiële) technieken moeten worden toegepast om preservatie mogelijk te maken. Als dit wordt gedaan is het in sommige gevallen mogelijk dat een natuurgebied autogeen wordt, maar in de meeste gevallen blijft menselijk ingrijpen noodzakelijk.

4.3 NATIONAAL PARK DE LOONSE EN DRUNENSE DUINEN

Een goed voorbeeld van de samenkomst van conservatie en preservatie – en dichterbij huis – is het nationaal park ‘De Loonse- en Drunense Duinen’ in Noord-Brabant. Omdat de Brabantse zandgronden weinig vruchtbaar zijn, begonnen de boeren in de middeleeuwen heideplaggen af te steken om in hun veestallen mest te maken. Door het verdwijnen van groter stukken heidegrond en houtkap kreeg de wind vrij spel waardoor stuifzanden ontstonden. Vanaf de 14^e begonnen de verstuivingen van het zand dermate omvangrijk te worden dat het een serieuze bedreiging begon te worden voor de omringende boerennederzettingen en nieuwe aanplant van bomen noodzakelijk werd. In de laatste decennia heeft de begroeiing echter weer de overhand zo meldt de website van het nationale park onder het kopje ‘natuurbeheer’:

“Met een omvang van 465 hectare is het stuifzandgebied in Nationaal Park De Loonse en Drunense Duinen nog maar een fractie van wat het ooit is geweest. Hiervan is slechts nog 270 ha. actief in beweging. Het stuifzand groeit steeds verder dicht met bomen en dreigt totaal te verdwijnen. Ingrijpen is nu nodig!”³³

De wens is dus het stuifzandgebied in dit natuurpark te behouden. Hiervoor is dan ook in samenwerking met Natuurmonumenten begonnen aan een ‘stuifzandherstelplan’.

Dit voorbeeld is om twee redenen zeer interessant. Ten eerste omdat we hier in praktisch natuurbeleid de onjuiste conservatie-preservatie dichotomie terugzien. We zien namelijk dat dit gebied conservatietechnieken nodig heeft – hier in de vorm van bebossing en beplanting – om een bepaald landschapsideaal te behouden. Ten tweede laat dit voorbeeld zien dat er blijkbaar niet eens de wens is om dit landschap terug te brengen in de staat zoals deze was voordat het bewerkt

³² Ibid.

³³ Zie website ‘Nationaal Park De Loonse en Drunense Duinen’: <http://www.np-deloonseendrunenseduinen.nl/documents/natuur-landschap/beheer.xml?lang=en> (bez. 09-07-2014)

werd door lokale bewoners – immers was dit gebied voor deze periode een moeras- en heidegebied. Het is de uitdrukkelijke wens van de beheerders van dit gebied de harmonie tussen cultuur en natuur in stand te houden, zo zeggen zij op hun website onder het kopje ‘cultuurhistorische waarden’: “Het beheer van een cultuurhistorisch landschap betekent dat er een balans gevonden moet worden tussen cultuurhistorische waarden en natuurwaarden”.³⁴ Dit betekent dat men de stuifzandgronden, akkers, weilanden, alsmede de heidegronden en bossen wil preservareren. Dit preservareren houdt dus onherroepelijk ook conserveren in.

4.4 HET STOLLEN DER CULTUUR

De omgang van de beheerders van nationaal park De Loonse en Drunense Duinen is een voorbeeld van omgang met de natuur op heel veel plaatsen op aarde. Het *verschuivende continuüm* (paragraaf 4.1) van wat we ‘natuurlijk’ noemen laat zelfs zien dat er in feite helemaal geen natuurgebieden bestaan die nog helemaal onafhankelijk zijn van menselijke invloeden. De foutieve conservatie-preservatie dichotomie waar Varner op wijst laat zien dat het idee van ‘echte’ natuur uiteindelijk in zekere zin een verzinsel is. Wil dit dan zeggen dat natuur eigenlijk niet bestaat? Deze conclusie lijkt weinig plausibel. Veel mensen die ‘eropuit trekken’ – zij het op vakantie in de bergen, in natuurparken, maar ook in stadsparken of groenvoorzieningen in hun directe woonomgeving – menen wel degelijk dat zij ‘prachtige natuur’ hebben gezien of ervaren. Natuurlijkheid is niet zoals Gary Varner concludeert een “all-or-nothing thing”; het lijkt dan ook verkeerd om de definitie van wat natuurlijk is af te laten hangen van de authenticiteit van het natuurgebied.³⁵ Uiteindelijk gaat het erom of natuur als natuur *ervaren* wordt, en natuur wordt ervaren als zij ons als *andersheid* tegemoet treedt. Dit betekent dat – zoals we bij Adorno hebben gezien – natuur als *meer* ervaren wordt dan wat we daadwerkelijk zien. Het doet er dus niet per se toe in welke vorm of samenstelling we natuurlijke omgeving precies zien, het gaat erom dat we door deze fenomenen het *natuurschoon* ervaren, want dit de schoonheid van de natuur is het *meer* aan de natuurlijke fenomenen.

Uiterst interessant in deze context is een opmerking van Adorno aangaande de mogelijkheid van het *stollen* van cultuur tot natuur in zijn *Ästhetische Theorie*: “Seine wesentliche Unbestimmtheit manifestiert sich darin, dass jegliches Stück Natur, wie alles vom Menschen Gemachte, das zu Natur geronnen ist, schön zu werden vermag, von innen her leuchtend”.³⁶ Adorno specialist Gerrit Steunebrink legt deze zin in zijn proefschrift over Adorno als volgt uit:

³⁴ <http://www.np-deloonseendrunenseduinen.nl/documents/natuur-landschap/mens-in-landschap.xml?lang=en> (bez. 09-07-2014)

³⁵ Gary Varner, *In Natures Interests?* (1998), p. 126.

³⁶ Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie* (1972), p. 110.

“Het menselijk gemaakte dat tot natuur gestold is, daaronder rekent Adorno kunstwerken, maar ook wat hij noemt het cultuurlandschap, historische stadjes, etc., heeft de eigenschap “van binnen op te lichten”. Dat is eigenlijk een heel klassieke bepaling van het schone artefact dat zijn gemaaktheid verbergt.”³⁷

Zo gesteld vinden we schoonheid dus niet uitsluitend in de natuur, maar kunnen bepaalde artefacten deze schoonheid ook in zich dragen, daar zij op een bepaalde manier het schone in de natuur proberen te weerspiegelen. In Adorno's discours wordt dit dus voorgesteld als het schone zelf dat 'oplicht' in een bepaald object, zowel artefact als natuur; omdat we deze schoonheid ervaren, wordt eigenlijk vergeten dat het object ooit gemaakt is, het 'verbergt' dus zijn gemaaktheid. Dit lijkt een abstracte gedachte, echter, als wij ons de eerbied en indrukwekkendheid van oude gebouwen zoals kastelen en kerken indenken klinkt dit een stuk plausibeler. Bepaalde menselijke bouwwerken en ook bewerkingen van het landschap zijn zo oud en zodanig met hun omgeving vervlochten geraakt dat men bijna zou vergeten dat ze ooit gemaakt zijn, en het dus lijkt alsof ze er gewoon horen te zijn. In dit geval spreekt Adorno van *culturele uitingen* die tot natuur zijn *gestold*, zoals dus het *cultuurlandschap*.

Dit zogenaamde *stollen* van de cultuur is dus wat we ook zien bij Varner, dat wil zeggen, hij laat zien dat conserverende technieken (menselijk ingrijpen in de natuur) preservatie van een bepaald natuurlijk ideaalbeeld mogelijk maken. Dat wil ook zeggen dat ondanks dat we misschien vinden dat bepaalde landschappen niet meer de 'natuurlijkheidsgraad' hebben van het pre-culturele stadium, we desalniettemin in staat zijn om de schoonheid van een bepaald cultuurlandschap te ervaren. Veel van wat we beschouwen als natuurgebieden *verbergen* hun gemaaktheid omdat de cultuurhistorische ontwikkeling die zij hebben doorgemaakt nauwelijks nog wordt opgemerkt. Dit zien we ook terug in het voorbeeld van nationaal park *De Loonse en Drunense Duinen*, waar veel mensen genieten van de weidse uitzichten van de duinvlakten zonder zich er bewust van te zijn dat deze duinvlakten ontstaan zijn door menselijk toedoen. Dit bewijst dat we ons in de beleving van natuurschoon niet hoeven te storen aan oppositie tussen natuur die geconserveerd is of gepreserveerd is.

4.5 HET BEHOUD VAN HET SUBLIEME

De theorie van Adorno gaat ervan uit dat er een periode is geweest waarin veel meer angst voor de natuur moet zijn geweest. In vroeger tijden waren mensen namelijk minder in staat de natuur te beheersen dan nu. Het risico te komen overlijden door toedoen van de krachten van de natuur was

³⁷ Gerrit Steunebrink, *Kunst, utopie en werkelijkheid* (1991), p. 336.

dan ook groter. Waar de natuur meer als vijand gezien wordt die dient te worden bestreden om te overleven is weinig ruimte om de natuur als iets moois te beschouwen zo zegt Adorno:

*“In Zeitlaften, in denen Natur den menschen übermächtig gegenübertritt, ist fürs Naturschöne kein Raum: agrarische Berufe, denen die erscheinende Natur unmittelbar Aktionsobject ist, haben, wie man weiss, wenig Gefühl für die Landschaft. [...] Wo Natur real nicht beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins. Daher die längst befremdende Vorliebe für symmetrische Ordnungen der Natur.”*³⁸

Waar louter angst heerst voor de natuur zal men niet geneigd zijn te genieten van het natuurschoon. In zo'n situatie zal de natuur slechts op instrumentele wijze gebruikt worden om overleving van de mens veilig te stellen. Het zou van menselijke hoogmoed getuigen wanneer we werkelijk zouden beweren dat we terug moeten of willen keren naar de 'echte' natuur. Het genieten van de schoonheid van de natuur, en de beleving van haar als iets *verhevens* wat radicaal anders is dan de kenbare menselijke wereld kan alleen dan plaatsvinden wanneer men zich veilig waant. Dit is ook wel de Kantiaanse interpretatie van de natuur als *het Sublieme* waarvan hij in de *Kritiek der Urteilskraft* de volgende Romantische karakterschets geeft:

*“Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.”*³⁹

De mogelijkheid tot preservatie van de natuur stelt de mens in staat haar te aanschouwen in al haar diversiteit. Tegelijkertijd heeft conservatie van de natuur ervoor gezorgd dat de mens haar vanuit een positie kan aanschouwen waar hij zich veilig waant, *i.e.* überhaupt kan aanschouwen zonder zich voortdurend zorgen te moeten maken over zijn eigen voortbestaan. Kant wijst hier op de voorwaarde dat sublimiteit alleen ervaren wordt als men zichzelf in een veilige positie waant. De

³⁸ Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie* (1972), p. 102,103.

³⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Leipzig: Philosophischen Bibliothek Bd. 39, 1924) , p. 104

angstige ervaring van de natuur wordt pas een ervaring van het sublieme als men zelf in veiligheid is. Veiligheid van de natuuraanschouwer is dus vereiste voorwaarde om natuur te kunnen ervaren als iets dat een positieve bijdrage levert aan het bestaan.

Dit alles in oegenschouw genomen kunnen we dus zeggen dat 'de banden met de natuur doorknippen' in feite niet mogelijk is. De omnipresentie van de natuur maakt dat er altijd natuur zal zijn waar de mens zich op deze of gene manier tegenover zal moeten zetten. Wat daarentegen wel kan is het verlies van de mogelijkheid de natuur te ervaren als *andersheid*, *i.e.* het ervaren van schoonheid van de natuur. Deze mogelijkheid verliezen we wanneer we ons constant zorgen moeten maken over onze veiligheid ten overstaan van de dreigende natuur. In het nadenken over wat voor natuurlijke elementen we willen bewaren voor toekomstige generaties zou daarom de mogelijkheid tot het behoud van de sublieme ervaring van de natuur voorop moeten staan. Onze veilige positie in de sublieme ervaring van de natuur zien we in het postmoderne tijdvak op globale schaal bedreigd worden. De ontwikkelingen in de opwarming van de aarde op globale schaal laten zien dat het voortbestaan van mens, dieren en planten ernstig in gevaar is. Gevaren als de stijging van de zeespiegel, verdroging en verwoestijning, bodemerosie door neerslag, stijging van de temperatuur en de daarmee gepaarde zonnekracht, zijn allemaal factoren die maken dat een groot deel van de aardse leefgemeenschap zich steeds meer zorgen moet gaan maken over zijn voortbestaan. Hierdoor zal de natuur meer en meer als vijand gezien gaan worden, hetgeen de situatie er alleen maar slechter op zal maken.

In de discussie over de aanpak van het preservareren van de natuur voor toekomstige generaties hoeven de antropocentrische en biocentrische visies niet in oppositie met elkaar te zijn. De praktijk leert ons meer en meer dat als we de wereld willen behoeden voor de rampzalige scenario's we op zoek moeten naar stabiele ecosystemen waarin mensen en niet-mensen hun plaats hebben. Beheersing van de natuur vergt namelijk meer dan de natuur slechts gebruiken als object, zoveel is nu duidelijk.

CONCLUSIE

ONZE BAND MET DE NATUUR

In deze scriptie heb ik mij vooraleerst ten doel gesteld om te laten zien wat de band tussen mens en natuur is. De vraag naar de precieze aard van deze band is voornamelijk getracht te beantwoorden middels de behandeling van de positie van Charles Taylor en later van Adorno's esthetische theorie. We hebben namelijk bij C. Taylor gezien dat de plaatsen waar we de natuur kunnen zien en beleven ook plaatsen zijn waar we een sterke emotionele beleving kunnen hebben. Deze sterke emotionele beleving is mogelijk omdat door de eeuwen heen, via onder andere filosofen als Rousseau en Kant, in onze huidige moderne cultuur het Romantische idee postgevat heeft dat de positieve gevoelens die de natuur oproept een directe connectie zijn met een diepere goede orde waarvan de mens ook deel uitmaakt. Dit is een sterk spirituele ervaring die verder niet te rationaliseren of beredeneren valt. Echter is deze ervaring van grote waarde voor de mens omdat de mens op basis van de beleving van deze emoties, en door het tot uitdrukking brengen hiervan (expressivisme) zich moreel kan gaan oriënteren op wat hij belangrijk vindt en hoe hij zichzelf in de wereld ziet (morele oriëntatie en identiteitsvorming).

Wat ik hier als het ware in de loop van dit onderzoek aan toe heb gevoegd, is Adorno's idee van de natuur als het andere. Deze toevoeging maakt ten eerste namelijk inzichtelijker hoe de natuur emoties aanwakkert in de mens, en ten tweede hoe de beleving van het andere de mens zijn eigen natuurlijkheid doet beseffen en de realisatie mogelijk maakt dat hij deel uitmaakt van een groter systeem waarvan ook hij maar een onderdeel is. Dit laatste hebben we ook weer terug gezien bij de biocentrische visie.

Het is voornamelijk op basis van de filosofie van de natuur als bron, en de beleving van de natuur als het andere, dat ik wil stellen dat het gerechtvaardigd is om Nussbaums achtste capaciteit, 'leven in relatie met, en met zorg voor dieren, planten en de natuurlijke wereld', als onontbeerlijke capaciteit voor het leven van een menswaardig bestaan te beschouwen – en dus op Nussbaums lijst te plaatsen. Het is wellicht meer gerechtvaardigd om, gezien de huidige toestand van de wereld, een prioriteit te maken van de garantie van de andere capaciteiten op Nussbaums lijst. Echter dienen we niet te vergeten dat ten eerste de ervaringen in de natuur de mens een gevoel van solidariteit kan geven met andere schepselen en niet in de laatste plaats met andere mensen; de realisatie van zijn eigen natuurlijkheid en daardoor verbondenheid met de natuur speelt hierbij een rol. Ten tweede zal het feit dat de toenemende secularisatie, ook in landen waar geïnstitutionaliseerde religies nu nog de belangrijkste bron voor morele oriëntatie vormen, maken dat steeds meer mensen het contact

met 'het goede' gaan zoeken in de beleving van de natuur; bovendien speelt de natuurlijke omgeving nu ook al een belangrijke rol in veel religies en hoeven religie en het zoeken van moreel *vormende* sentimenten in de natuur elkaar helemaal niet uit te sluiten.

VERPLICHTINGEN VOOR DE TOEKOMST

Wat betreft de tweede doelstelling van dit onderzoek – *i.e.* beantwoording van de vraag naar wat we *in concreto* in de natuur dienen te preservareren voor de toekomst – zijn we voor onze poging van de boom der kennis te eten ook weer direct bestraft. In het laatste hoofdstuk (paragraaf 4.) heb ik namelijk eerst met het voorbeeld van de Loonse en Drunense Duinen Varner's positie geïllustreerd om vervolgens te claimen dat het er niet toe doet in welke vorm of setting we de natuur precies beleven, zolang we haar maar als het andere tegemoet kunnen treden, *i.e.* dat we haar beleven *als* natuur. Wat natuur of natuurlijk is wordt daarmee dus afhankelijk van degene die haar aanschouwt en ervaart. Daarmee is wat we beschouwen als natuurlijk, en als natuur als fenomeen afhankelijk geworden van de persoonlijke emotionele beleving van mensen. Wellicht heb ik daarmee het ene probleem ingeruild voor het andere, want juist het beschrijven van deze emotionele beleving blijft de achilleshiel in de argumentatie. Wat namelijk tegengeworpen kan worden is dat het ten eerste niet, of lastig te bewijzen is, dat alle mensen deze sterke sentimenten ervaren in de natuur, en ten tweede dat deze emoties niet werkelijk te meten of te kwalificeren zijn. Met andere woorden, het is niet echt aantoonbaar wat precies de status is van de emotionele beleving van bijvoorbeeld een natuurgebied of landschap. Wellicht is het voer voor antropologen en statistici om te inventariseren bij welke mensen of groepen mensen dit sterke sentiment voor de ervaring van de natuur leeft en in welke mate dit belangrijk is in hun cultuur.

Gezien deze problemen omtrent de bewijslast, is het dus erg moeilijk om te bepalen welke elementen bewaard dienen te worden voor de toekomstige generaties. We kunnen namelijk niet vaststellen of een bepaald natuurgebied of landschap dermate sterke emoties aanwakkert dat alles op het spel gezet moet worden om het te beschermen en bewaren, vooral niet als er nog andere vormen van natuurbeleving overblijven. We kunnen echter naar aanleiding van het gezegde over de sublieme ervaring wel iets concluderen over onze verplichtingen tegenover toekomstige generaties.

Ten eerste, als we vinden dat het leven in relatie met de natuurlijke wereld een belangrijke capaciteit is voor een menswaardig bestaan, dan dienen we de wereld geen gevaarlijkere plaats te laten worden dan deze was of nu is. Adorno en Kant laten ons zien dat als we de schoonheid van de natuur willen ervaren, we onszelf dan wel veilig moeten wanen. De huidige en voorspelde gevolgen van de opwarming van de aarde op globale schaal maakt dat als we deze op zijn beloop laten, de

natuur straks meer een vijand gaat worden van de mens dan een bondgenoot waar we ons mee verbonden voelen; genieten van het natuurschoon wordt dan steeds moeilijker.

Ten tweede moeten we ons realiseren dat ook in geconserveerde natuur de schoonheid van de natuur wordt ervaren. Beschreven in Adorno's termen kunnen we stellen dat de bepaalde omgevingen, landschappen en zelfs bouwwerken als mooi of ontzagwekkend kunnen worden ervaren zolang de gemaaktheid verborgen blijft; met andere woorden, zolang we niet zien of beseffen dat het ooit gemaakt is ervaren we nog steeds de schoonheid van de natuur als het andere. We zullen dus na moeten denken over hoe we bepaalde omgevingen en ecosystemen zodanig bewerken, aanpassen, of juist op hun beloop laten gaan, dat diverse organismen daar op duurzame wijze in harmonie met elkaar kunnen leven, maar wel zodanig dat de artificiële ingrepen verborgen of onopgemerkt blijven, zodat men nog steeds natuurlijkheid en andersheid ervaart. Voor de ecologie is hier ook een taak weggelegd, zij dient namelijk te onderzoeken hoe het ideaal van zo'n ecosysteem het best benaderd kan worden. Overigens zou men mij ervan kunnen betichten dat het idee voor het creëren van zulke ecosystemen een aanzet is tot menselijk zelfbedrog, echter denk ik niet dat zulk zelfbedrog mogelijk is omdat de ervaring van schoonheid geen 'valse' emotie kan zijn.

Ten slotte moeten we nog iets doen, en dat is de gevoelens die de natuur in ons opwekt naar buiten brengen. Mensen zijn namelijk de enige graadmeter als het gaat om de emotie die natuur teweeg kan brengen; dat de natuur een heftige invloed kan hebben op de menselijke belevingswereld kan alleen bevestigd worden door de mens zelf. Alleen door het te verwoorden kunnen we het belang van de ervaring van de natuur kenbaar maken, ook al slagen we er eigenlijk nooit in hier de juiste woorden voor te vinden. Dit is ook wat Martin Drenthen stelt in het slotstatement van zijn artikel, namelijk: "We mogen daarom niet nalaten onze morele ervaringen van natuur steeds opnieuw ter sprake te brengen en te blijven zoeken naar een adequate uitleg van de morele betekenis van 'echte' natuur, ook al weten we dat die niet bestaat."⁴⁰ Ik schaar mij achter dit statement en hoop hieraan met deze scriptie mijn steentje bijgedragen te hebben.

⁴⁰ Martin Drenthen, 'De wilde natuur en verlangen naar andersheid', in: B. Voorstuis (red.), *Zwijgende Natuur* (2002), p. 82.

LITERATUUR:

- Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften Band 7: Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1972. (Postuum uitg.)
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Philosophischen Bibliothek Bd.39, 1924.
- Nussbaum, Martha, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Tweede druk. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. (Oorspr. uitg. 2000)
- Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature*. New York: Charles Scribner's Sons, 1974.
- Sauerland, Karol, *Einführung in die Ästhetik Adornos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1979.
- Steunebrink, Gerrit, *Kunst, utopie en werkelijkheid: Adorno's esthetica en metafysica tegen de achtergrond van Kant en Hegel*. Tilburg: Tilburg University Press, 1991.
- Taylor, Charles, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press: 1995.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Achtste druk. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. (Oorsp. uitg. 1989)
- Taylor, Paul W., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Derde druk. Princeton: Princeton University Press, 2011. (Oorspr. uitg. 1986)
- Varner, Gary E., *In Nature's Interests?* New York: Oxford University Press, 1998.
- Voorsluis, B. (red.), *De Zwijgende Natuur: Natuurervaring tussen betovering en onttovering*. Zoetermeer: Meinema, 2002.

WEBSITES:

- Nationaal Park de Loonse en Drunense Duinen: <http://www.np-deloonseendrunenseduinen.nl/documents/home.xml?lang=en> (bez. 09-07-2014)

VERANTWOORDING AFBEELDING TITELPAGINA:

- Barend C. Koekkoek, *Eikenbos* (1856), Museum Boijmans van Beuningen, Rotterdam:
<http://weblogs.nrc.nl/cultuurblog/2010/05/14/koekkoek-schepper-van-bevallige-leugens/>
(Bez. 2 – 8 – 2014)