

REALISTISCHE OF ANTI-REALISTISCHE MILIEUFILOSOFIE?

In discussie met: W. Achterberg en W. Zweers (red.), *Milieucrisis en Filosofie*

door

A.W.M. Meijers en M.S. van der Schaar

'Zijn beschouwingen over de koe als machine om melk te produceren kwamen haar verdacht voor', L. Tolstoi, 'Anna Karenina'

1. Inleiding

Onlangs is er onder de titel *Milieucrisis en filosofie*¹ een verzameling opstellen verschenen over de filosofische aspecten van het milieuprobleem. Deze bundel, die een eersteling is in het Nederlands taalgebied, is geschreven vanuit de gedachte, 'dat de milieuproblematiek in laatste instantie mede een filosofische problematiek is, (. . .) (en) dat de milieubeweging alleen maar tot haar eigen schade

Hiermee wordt een nieuwe fase ingeluid van het denken over het milieuprobleem: filosofische reflectie over onze verhouding tot de natuur wordt noodzakelijk geacht voor de oplossing van het milieuprobleem op lange termijn. Daarmee filosofische reflectie over onze verhouding tot de natuur wordt noodzakelijk geacht voor de oplossing van het milieuprobleem op lange termijn. Daarmee wordt geen afbreuk gedaan aan eerdere benaderingen van het milieuprobleem. Het milieuprobleem is óók een technisch probleem dat om technische oplossingen vraagt (waterzuivering, ontzwaveling, enz.), en het is evenzeer een sociaal-economisch probleem dat om sociaal-economische oplossingen vraagt (wetgeving, organisatie van de productie, enz.). Beide benaderingen zijn echter onvoldoende

¹ W. Achterberg en W. Zweers (red.), *Milieucrisis en Filosofie. Westers bewustzijn en vervreemde natuur*, *Ekologische Uitgeverij/Filosofische Reeks van de Centrale Interfaculteit van de Universiteit van Amsterdam*, Amsterdam, 1984.

A.W.M. Meijers (1953) studeerde werktuigbouwkunde te Delft en wijsbegeerte te Utrecht. Hij publiceerde eerder op het gebied van de energievoorziening. Thans is hij wetenschappelijk assistent bij de vakgroep Kennisleer en Wetenschapsfilosofie te Utrecht en bereidt een promotieonderzoek voor over kennisverwerving en communicatie. In dit onderzoek wordt geprobeerd de vraag te beantwoorden in hoeverre bij empirische uitspraken rekening moet worden gehouden met de bedoeling van de auteur, met een principe van welwillendheid en met een metaforisch karakter, om op grond hiervan te komen tot een adequate invulling van het begrip 'objectiviteit van empirische uitspraken'.

Adres: Parkstraat 14, 3581 PJ Utrecht.

M.S. van der Schaar (1958) studeerde Nederlands en wijsbegeerte te Utrecht en bereidt een proefschrift voor over de propositie-theorie van G.F. Stout.

Adres: Galicië 33, 3831 JC Leusden.

gebleken. Vandaar de noodzaak tot een fundamentele, filosofische bezinning op het milieuprobleem.

In de bundel komt een veelheid van onderwerpen aan de orde, waaronder de rol van de staat (Tellegen), de mogelijkheid van een holistische ecologie (Schoevers), het probleem van de waardevrijheid van wetenschap (Verhoog), de verhouding tussen natuur en cultuur (Zweers), de mogelijkheid van een ecologische ethiek (Achterberg), onze huidige verhouding tot de natuur (Duintjer), en de relevantie van andere culturen voor het vinden van een nieuwe verhouding tot de natuur (Lemaire). Vanzelfsprekend zullen niet al deze onderwerpen, al was het maar zijdelings, in deze boekbespreking aan de orde kunnen komen. Wij zullen ons concentreren op een hoofdlijn die door een aantal van de bijdragen loopt, namelijk dat het milieuprobleem een *waardenprobleem* is.

In zijn algemeenheid geldt dat er pas sprake is van een milieuprobleem gegeven een bepaalde waardenfilosofie. Uitdrukkingen als 'uitsterven van soorten', 'uitputting van grondstoffen' en 'luchtverontreiniging' wijzen ook op een impliciete waardenfilosofie. In dit opzicht is het milieuprobleem altijd een waardenprobleem. Dit wordt in de bundel verder toegespitst door het milieuprobleem te formuleren als het probleem, dat binnen de heersende waardenfilosofie aan de natuur slechts een nutswaarde toekomt, en geen intrinsieke waarde. Deze situatie is volgens de auteurs mogelijk geworden door het gaan overheersen van een bepaald type denken, het zogenaamde scheidingsdenken. Dit denken houdt in dat er niet alleen een onderscheid maar ook een absolute scheiding wordt gemaakt tussen cultuur en natuur en tussen feit en waarde. In de loop van de geschiedenis heeft dit ertoe geleid dat alleen aan de cultuur intrinsieke waarde wordt toegekend en de natuur slechts een daarvan afgeleide waarde heeft. Zo blijkt het milieuprobleem uiteindelijk een waardenprobleem te zijn. Een oplossing van dit waardenprobleem is volgens de analyse pas mogelijk als de overheersende rol van het scheidingsdenken teruggedrongen wordt. De auteurs van de bundel proberen dit *ondermeer te bereiken door tegenover de heersende waardenfilosofie een nieuwe waardenfilosofie te stellen waarin aan de natuur een intrinsieke waarde toekomt, of door de absolute scheiding van feit en waarde te kritiseren.*

Hiermee zijn de kernproblemen aangegeven die in deze bespreking aan de orde zullen komen: In hoeverre kan aan de natuur een intrinsieke waarde toekomen? En in welk opzicht is de scheiding tussen feit en waarde voor kritiek vatbaar? Beide problemen hebben zowel een kentheoretische als een waardenontologische kant. Het zal blijken bij de bespreking dat er twee fundamenteel verschillende visies op deze problematiek bestaan. Deze zullen door ons nader worden omschreven als een realistische en een anti-realistische visie op het milieuprobleem. Tenslotte blijft de vraag bestaan of met de voorstellen van de auteurs ook de overheersende rol van het scheidingsdenken teruggedrongen wordt.

Een aantal in deze bespreking gebruikte termen, zoals realisme en anti-realisme, worden gedefinieerd in paragraaf 2. In paragraaf 3 komt dan het milieuprobleem als waardenprobleem aan de orde, waarbij de drie hierboven geformuleerde vragen besproken worden. Tenslotte volgt in paragraaf 4 een conclusie.

2. Enkele onderscheidingen

Het zal zinvol blijken te zijn voor het hierna volgende twee klassiek filosofische standpunten te onderscheiden: realisme en anti-realisme. Onder *realisme* verstaan we het standpunt dat de werkelijkheid onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat. Meestal wordt dit standpunt gecombineerd met de overtuiging dat er precies één ware beschrijving van die werkelijkheid mogelijk is en dat waarheid bestaat in de correspondentie tussen uitspraken en standen van zaken. Onder *anti-realisme* verstaan we het standpunt dat de werkelijkheid gerelateerd is aan ons bewustzijn en aan onze theorie of beschrijving van die werkelijkheid. Meestal wordt dit standpunt gecombineerd met de opvatting dat er meer dan één ware beschrijving van de werkelijkheid mogelijk is en met een pragmatische- of coherentietheorie van de waarheid.

Absolutisme omschrijven wij als het standpunt dat de waarheid van een uitspraak onafhankelijk is van het beweren daarvan. *Relativisme* is de ontkenning daarvan. Relativisme is het standpunt dat de waarheid van een uitspraak altijd gebonden is aan een bepaalde context, en dat slechts binnen die context een uitspraak waar is. Twee vormen van relativisme kunnen worden onderscheiden: subjectivisme en objectivisme.

Subjectivisme definiëren wij als een extreme vorm van relativisme: de waarheid van een uitspraak wordt verondersteld gebonden te zijn aan een individueel subject. *Objectivisme* omschrijven wij als een vorm van relativisme waarbij de waarheid van een uitspraak niet gebonden is aan een individueel subject, maar aan een sociale context.

Tenslotte definiëren wij *natuur* als de ons omringende werkelijkheid voor zover niet door de mens gemaakt. Het gaat hier om een globale definitie in de context van de milieufilosofie.

3. Het milieuprobleem als waardenprobleem

Hoe is het mogelijk geworden dat wij de natuur alleen nog maar als middel kunnen ervaren, en niet als iets dat intrinsieke waarde heeft? Het antwoord dat onder andere Lemaire en Zweers geven luidt: door het gaan overheersen van het *scheidingsdenken*. Hiermee wordt bedoeld het denken dat subject en object, waarde en feit, cultuur en natuur in absolute zin scheidt. Als zodanig staat dit denken tegenover het zogenaamde eenheidsdenken, dat de relatie tussen de onderscheiden delen benadrukt.

Het scheidingsdenken, zo luidt hun analyse, werd in de Griekse filosofie nog gecompenseerd door een eenheidsdenken: de *logos* is immers zowel in de taal, in het denken als in de natuur aanwezig. Maar in de loop van de geschiedenis is de betekenis van het eenheidsdenken steeds meer afgenomen ten gunste van het scheidingsdenken. Deze ontwikkeling vindt een eerste hoogtepunt in de filosofie van Descartes, waar denken en zijn afzonderlijke substanties zijn, dit wil zeggen absoluut gescheiden sferen.

Omdat de absolute scheiding tussen feiten en waarden historisch gezien parallel is gaan lopen aan de scheiding tussen natuur en cultuur, is er in de loop van de

geschiedenis een proces in gang gezet dat ertoe heeft geleid dat de natuur gereduceerd is tot een geheel van feiten, en zo 'onttoverd' is. De cultuur is de enige bron van waarden geworden, en staat zo tegenover de natuur als het geheel van feiten. Voorzover aan de natuur in deze situatie waarde toekomt is het een afgeleide waarde. Ze is middel voor de mens die doel is in zichzelf. Ze is gereduceerd tot leverancier van energie en grondstoffen, voedselproducent, vakantieoord, enz. Deze ontwikkeling is een voorwaarde geweest voor het ontstaan van de moderne natuurwetenschappen, en ze heeft tegelijkertijd onze huidige beheersingsrelatie tot de natuur mogelijk gemaakt.²

Het milieuprobleem is in deze visie dus op de eerste plaats een waardenprobleem (Zweers, p. 97). De natuur heeft slechts instrumentele waarde voor ons, en er is geen inherente rem op haar exploitatie. Ze kan in deze situatie namelijk alleen als middel worden beschermd, en dat betekent in de praktijk: voorzover ze economisch nut heeft.

Elke fundamentele oplossing van het milieuprobleem veronderstelt daarom een doorbreking van deze situatie waarin de natuur slechts als middel voor ons bestaat. Blijkens de bovenstaande analyse kan dit alleen maar gebeuren door het overheersende karakter van het scheidingsdenken terug te dringen. In wat volgt wordt eerst (3.1.) het voorstel van Zweers en Achterberg besproken om aan de natuur een intrinsieke waarde toe te kennen. Vervolgens (3.2.) wordt de kritiek besproken die Verhoog heeft op de scheiding tussen feit en waarde. Tenslotte (3.3.) wordt de vraag aan de orde gesteld of door de beide voorstellen ook de overheersende rol van het scheidingsdenken wordt teruggedrongen.

3.1. *Intrinsieke waarde*

In zijn artikel begint *Zweers* met tegenover het antropocentrisme, dat uitsluitend aan de mens intrinsieke waarde toekent, het ecocentrisme te stellen, dat uitsluitend aan de natuur intrinsieke waarde toekent. Aldo Leopold ziet hij als een aanhanger van deze visie, als deze stelt dat 'A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise' (geciteerd door *Zweers*, p. 110). Vervolgens argumenteert hij dat het ecocentrisme geen oplossing kan bieden, omdat daarmee in feite een nieuwe vorm van scheidingsdenken wordt geïntroduceerd (p. 120). Niet de mens maar de natuur is in het ecocentrisme de norm, waardoor de mens gereduceerd wordt tot de natuur, en er aan het onderscheidende kenmerk van de mens, de cultuur, geen recht wordt gedaan. Zo ontstaat de omgekeerde situatie van het antropocentrisme. *Zweers* pleit ervoor zowel aan de natuur als aan de cultuur recht te doen, een perspectief dat in een ecologische cultuurtheorie gestalte moet krijgen. Als nl. aan de natuur een intrinsieke waarde toekomt, is er een immanente rem aanwezig op ons gebruik van de natuur.

Het idee van een intrinsieke waarde van de natuur is echter niet onproblema-

² Bovenstaande analyse steunt vooral op de bijdragen van Lemaire en *Zweers*, en op hun aanvullingen daarop tijdens een discussieweekend met de auteurs op de Internationale School voor Wijsbegeerte in oktober 1984 te Leusden.

tisch. Wat moet daar precies onder worden verstaan? Wat is de ontologische status ervan? Hoe kan zo'n intrinsieke waarde gekend worden? En wat is de morele relevantie ervan? Deze vragen worden achtereenvolgens behandeld.

Zweers omschrijft het begrip intrinsieke waarde van de natuur onder andere als: een waarde die haar geldigheid niet ontleent aan iets anders waarvan het af te leiden valt (p. 109), die mensonafhankelijk is (p. 110), die een absoluut karakter heeft (p. 111), die objectief is, en die niet staat of valt met het toekennen ervan door de mens, zoals bij de nutswaarde het geval is (p. 112).

Deze omschrijving heeft ontologisch gezien grote consequenties. Zij blijkt namelijk een *waardenrealisme* te impliceren: het gaat Zweers om een waarde 'an sich'. Dat blijkt ook als hij, voortbordurend op Rolston, zegt: '... ons bewustzijn reageert op een natuurwaarde en dan ontstaat er een ervaren waarde' (p. 116). Waarna hij vervolgt met te zeggen: '(...) De ervaring zelf is mensgebonden maar wát zich laat ervaren is dat niet'. Het gaat Zweers dus niet om een intrinsieke waarde van de natuur als een regulatief idee voor ons handelen, maar om een waarde 'an sich'.

Het probleem dat zich dan onmiddellijk voordoet is hoe zo'n waarde te kennen is. Zweers noemt dit het projectieprobleem (p. 122). Hij geeft toe dat 'het moeilijk is om zich iets concreets voor te stellen bij zo'n objectieve waarde, als onderscheiden van een ervaren waarde' (p. 117). Niettemin hecht hij er belang aan, omdat het besef dat er ook buiten de mens en onafhankelijk van hem waarden bestaan, bij kan dragen aan een bescheidenheid en voorzichtigheid in onze omgang met de natuur.

Kentheoretisch gezien is Zweers' positie problematisch. Zweers wil absolutist en relativist tegelijk zijn. Aan de ene kant erkent hij dat een waarde altijd binnen onze ervaring gegeven is (en dat betekent ook dat we nooit afstand kunnen doen van het menselijke perspectief: het antropocentrisme is in dit opzicht onontkoombaar), aan de andere kant wil hij naar een waarde die absoluut is, niet opgaat in het toekenningskarakter ervan en onafhankelijk is van de mens. Beide standpunten samen zijn kentheoretisch gezien onverenigbaar. Zweers ziet het probleem wel: 'Intrinsiek betekent zo te zien onder andere mensonafhankelijk en het is de vraag of dat te rijmen valt met een mogelijk toekenningskarakter van waarden: het zal een kernpunt blijven in de discussie' (p. 110). Maar hij is niet in staat om dit probleem op te lossen. En het is ook principieel onoplosbaar, omdat kennis van een waarde buiten onze kenrelatie om onmogelijk is. Dit veronderstelt een Archimedisch punt dat een wereld 'an sich' en onze kennis daarvan overziet, en zo'n standpunt is door ons niet in te nemen. Hiermee komt een onverwacht aspect van Zweers' positie aan het licht. Hoewel het zijn uitdrukkelijke bedoeling was het scheidingsdenken te doorbreken, blijkt in zijn opvattingen een nieuwe vorm van scheidingsdenken aanwezig te zijn, omdat hij een absolute scheiding maakt tussen een onafhankelijke natuurwaarde en een ervaren natuurwaarde.

Aangenomen nu dat de natuur een intrinsieke waarde zou bezitten, heeft deze dan morele relevantie? Dit is niet zonder meer evident. Waarden zijn te verdelen in morele waarden en niet-morele waarden, en intrinsieke waarden kunnen tot beide categorieën behoren. Alleen onder een moreel principe, dat stelt dat aan een intrinsieke waarde recht moet worden gedaan, krijgt deze waarde morele relevantie.

Zweers lijkt het onderscheid tussen morele en niet-morele waarden uit het oog te verliezen als hij meerdere keren stelt dat aan het waardekarakter van de natuur normen ontleend kunnen worden (bijv. p. 110). Aan de andere kant is hij het óók eens met Rolstons ontkenning dat de natuur op zichzelf moreel zou zijn. 'Voorzover ze moreel, tot bron van normen wordt, is dat bewerking door de mens, in de cultuur' (p. 118). En: 'De natuur is geen objectieve, laatste grond waaruit een ethiek kan worden afgeleid, een inrichting van de maatschappij, een politiek beleid. Niet alleen omdat we in die absolute zin de natuur niet kunnen kennen maar ook omdat er in de natuur geen moreel element, niet iets van goed of kwaad te onderkennen valt' (p. 121). Het is de vraag hoe dit nog te rijmen valt met zijn idee van een ecologische cultuurtheorie, waarin een intrinsieke, mensonafhankelijke waarde van de natuur de rol speelt van een interne regelaar voor het handelen van de mens ten opzichte van de natuur (p. 133).

Achterberg omzeilt een groot deel van deze problemen door niet te beginnen met een intrinsieke waarde van de natuur, maar door ermee te eindigen. Zijn vertrekpunt is gelegen in de ethiek in plaats van in de waardentheorie. Uit het feit dat onder een eerder door hem aangenomen moreel principe ook andere levende wezens dan mensen morele relevantie verdienen, volgt dat deze niet alleen maar als middel voor de behoeftebevrediging van de mens behandeld kunnen worden, en dat betekent ook dat er een eigen intrinsieke waarde *die moreel relevant is*, aan moet worden toegekend.

Hij is op zoek naar een ecologische ethiek, waarin, in tegenstelling tot een beheers-ethiek, ook het milieu of de natuur een eigen morele betekenis heeft. Daarvoor formuleert hij als uitgangspunt een algemeen moreel principe dat hij ontleent aan het 'principle of nonmalficence' van Ross en aan de 'natural duty not to harm or injure another' van Rawls. Dit is een prima facie plicht: hij geldt niet absoluut en kan 'overruled' worden door een andere, zwaarder wegende morele plicht (p. 145, 146). Vervolgens vraagt hij zich af welke andere wezens dan mensen bescherming genieten onder dit principe. Daarvoor herformuleert hij het als het principe 'geen inbreuk te maken op het welzijn of de belangen van andere wezens'. Hij concludeert dan dat op grond van dit principe alle levende wezens morele consideratie verdienen, omdat zij een eigen welzijn en een eigen belang hebben, en, omdat zijns inziens de analogie tussen organismen en ecosystemen sterk genoeg is, verdienen ook ecosystemen dit. Daarmee is hun louter middelkarakter overstegen en wordt aan hen een intrinsieke waarde toegekend die moreel relevant is.

Wat verstaat Achterberg nu onder welzijn en onder belang? Onder welzijn verstaat hij de 'fysieke en eventueel andere soort-specifieke aspecten van leven en ontwikkeling van een wezen' (p. 148). Het begrip belang vult Achterberg ruimer in dan gangbaar is: *x is in y's belang 'als het y's mogelijkheden om te leven naar zijn voorkeur dan wel naar eigen natuurlijke gerichtheid vergroot'* (p. 148). Hierbij verwijst hij naar een artikel van hem, waarin hij het begrip belang verder heeft uitgewerkt.³ Het begrip belang wordt hierin niet beperkt tot levende wezens die

³ W. Achterberg, 'Het begrip belang en het formele uitgangspunt van een ecologische ethiek', *ANTW 77* (1985), p. 133-148.

bewustzijn en dus voorkeuren kunnen hebben, maar is van toepassing op *alle* levende wezens op grond van hun eigen natuurlijke gerichtheid. Deze *natuurlijke* gerichtheid veronderstelt een teleologische natuurfilosofie. Achterberg geeft een aantal formele beperkingen en inhoudelijke elementen voor de opbouw van een dergelijke natuurfilosofie, die zijn ecologische ethiek kan ondersteunen.

Het zal duidelijk zijn dat voor Achterberg het begrip intrinsieke waarde iets *anders inhoudt dan voor Zweers*. Hij *definieert intrinsieke waarde als 'een waarde waardoor we de drager ervan als doel op zichzelf kunnen denken of ervaren'* (p. 165). Deze definitie is niet antropocentrisch voorzover ook aan andere levende wezens dan de mens een intrinsieke waarde toekomt, zij is antropocentrisch voorzover daarin erkend wordt dat een intrinsieke waarde altijd gegeven is binnen een menselijk perspectief. De eerder gesignaleerde problemen bij de definitie van Zweers doen zich hier niet voor: er is géén waardenrealisme; er zijn geen kennis-theoretische problemen zoals de onmogelijkheid van het Archimedisches standpunt, en er is zo geen nieuwe vorm van scheidingsdenken geïmpliceerd; tenslotte is een intrinsieke waarde bij Achterberg altijd een waarde die moreel relevant is, omdat hij *begint met een moreel principe*.

3.2. De feit-waarde dichotomie

Zoals in de inleiding van deze paragraaf ter sprake kwam, is onze huidige beheersingsrelatie ten opzichte van de natuur mogelijk geworden door het overheersen van het scheidingsdenken dat cultuur en natuur en feit en waarde in absolute zin scheidt. Hierboven kwamen die bijdragen uit de bundel ter sprake die tegenover het scheidingsdenken een nieuwe waardenfilosofie stellen, waarin ook aan de natuur een intrinsieke waarde wordt toegekend. Nu wordt aan de orde gesteld op welke manier de absolute scheiding van feit en waarde gekritiseerd kan worden. Daarbij zullen wij ons toespitsen op de bijdrage van *Verhoog*.

In zijn bijdrage aan de bundel probeert Verhoog op twee manieren aan deze *scheiding te ontkomen*:

- door te laten zien dat wetenschappelijke feiten binnen de maatschappelijke context wel degelijk morele waarde hebben. Hierbij is het onderscheid tussen de zogenaamde empirische cyclus en de maatschappelijke cyclus van de wetenschappen van belang.
- door tegenover het gangbare wetenschapsideaal een ander wetenschapsideaal te stellen, dat door een andere wijze van kennisverwerving gekenmerkt wordt. Daarbij worden objectieve kennis en waarden 'niet door een kloof gescheiden' (p. 91).

De eerste lijn van het betoog van Verhoog is dat hij argumenteert dat wetenschappelijke feiten altijd ingebed zijn in een sociale context en daarom nooit waarde vrij kunnen zijn. Hij bespreekt het onderscheid dat Meelis en Ter Keurs *maken tussen de maatschappelijke cyclus en de empirische cyclus van het wetenschapsbedrijf*, een onderscheid dat grotendeels samenvalt met zijn eigen onderscheid tussen het sociologische wetenschapsbegrip (wetenschap als sociale activiteit) en het antropologische wetenschapsbegrip (wetenschap als specifieke

cognitieve houding tegenover de natuur). Wetenschappelijke feiten zijn zijns inziens alleen waarde vrij voorzover het de empirische cyclus betreft, 'het is juist de functie van de empirische cyclus om de waarde geladen aspecten van begrippen uit te bannen' (p. 90).

Verhoogs eerste punt van kritiek op het gangbare wetenschapsideaal, dat de waardevrijheid van de wetenschappelijke feiten verdedigt, is dat wetenschappelijke feiten waarde gebonden zijn, namelijk voorzover ze onderdeel uitmaken van de maatschappelijke cyclus. Zijn tweede punt van kritiek betreft de aard van de natuur die binnen de empirische cyclus gekend wordt.

Het gangbare wetenschapsideaal, waaraan Verhoog namen verbindt als Galilei, Descartes en Bacon, gaat volgens hem uit van een subject-object dualisme, waardoor de indruk wordt gewekt 'dat men met de natuurwetenschappelijke methode de natuur als zodanig, onafhankelijk van en zich buiten de mens bevindend, kan leren kennen' (p. 76). De onderzoeker stelt zich daarbij op als een neutrale toeschouwer van een buiten het bewustzijn waargenomen wereld. Tegelijkertijd grijpt hij ook in in de natuurlijke loop der dingen door zijn experimenten. Deze experimenten laten volgens Verhoog zien dat het gangbare wetenschapsideaal geleid wordt door het kennisleidende belang van beheersing van de natuur. Bovendien laten deze experimenten zien dat het bij wetenschappelijke feiten om constructies gaat, omdat de op deze wijze zichtbaar gemaakte werkelijkheid een geconstrueerde werkelijkheid is, en die 'staat veelal zeer ver af van de beleefbare wereld om ons heen' (p. 76). De op deze wijze verkregen kennis is hiermee 'niet minder "waar" geworden, wel betekent het dat er geen reden is te veronderstellen dat het hier om de enig mogelijke vorm van "ware" kennis over de wereld gaat' (p. 77).

Het gangbare wetenschapsideaal, zoals door Verhoog onder woorden gebracht, kan gekarakteriseerd worden als realistisch en absolutistisch. Er is een wereld 'an sich', los van ons (subject-object dualisme), en er is precies één ware beschrijving van die wereld mogelijk. De balans opmakend kunnen we nu stellen dat Verhoog verschillende 'ware' beschrijvingen van de werkelijkheid toelaat, en hij dus geen absolutist te noemen is. Is hij een realist? Ons inziens wel, omdat hij er met het gangbare wetenschapsideaal vanuit gaat dat de werkelijkheid onafhankelijk van ons bestaat, ook al neemt hij aan dat deze op meerdere manieren benaderd kan worden. Een tweede punt van overeenkomst met het gangbare wetenschapsideaal is tenslotte dat Verhoog vast blijft houden aan de waardevrijheid van feiten binnen de empirische cyclus.

Het is echter de vraag of feiten zo waarde vrij zijn binnen de empirische cyclus als Verhoog doet voorkomen. Op de eerste plaats zijn feiten altijd geformuleerde feiten willen ze binnen een bepaalde theorie kunnen functioneren. Dat betekent dat ze gebonden zijn aan een taalsysteem en een begrippenkader dat geschikt wordt geacht voor de beschrijving daarvan. Feiten hebben daarom geen absoluut karakter maar een relatief karakter. Op de tweede plaats vindt altijd een selectie plaats van wat als feit erkend moet worden. Beide punten bevatten een element van beoordeling, welke plaats vindt binnen de wetenschappelijke onderzoeksgemeenschap. Deze beoordeling sluit een aantal cognitieve waarden in zoals cohe-

rentie, functionele eenvoud, herhaalbaarheid en werkbaarheid.⁴ Feiten blijken dus waarden te veronderstellen en er is geen absolute scheiding tussen feiten en waarden mogelijk. Het voorgaande betekent overigens nog niet dat het onderscheid tussen de empirische cyclus en de maatschappelijke cyclus overboord gezet moet worden: in de eerste cyclus zijn cognitieve waarden in het geding, in de tweede morele waarden. Noch betekent het dat het onderscheid tussen feit en waarde verdwijnt, wel de absolute scheiding tussen beide.

Concluderend kunnen we stellen dat Verhoog in zijn kritiek op het scheidingsdenken van het traditionele wetenschapsideaal zelf weer een bepaalde vorm van scheidingsdenken introduceert, namelijk waar hij in de empirische cyclus waarde-vrije feiten mogelijk acht. En verder houdt hij vast aan een bepaalde vorm van scheidingsdenken als hij een realistisch standpunt inneemt dat inhoudt dat dezelfde onafhankelijk van ons bestaande wereld door ons op meerdere manieren benaderd kan worden. Daaraan ligt namelijk de scheiding ten grondslag tussen een wereld 'an sich' en een wereld als door ons ervaren.

De tweede lijn van het betoog van Verhoog, die aan het begin van deze paragraaf genoemd werd en die hier slechts kort wordt aangeduid, stelt tegenover het traditionele wetenschapsideaal een alternatief wetenschapsideaal, waarvan de fenomenologische onderzoeksmethode van Goethe een voorbeeld is. Dit ideaal wordt gekenmerkt door een deelnemersbewustzijn in plaats van een toeschouwersbewustzijn. Elk deel hangt daarbij samen met het geheel, waardoor de scheiding tussen subject en object en die tussen feit en waarde wordt doorbroken. In de waarneming verwijderd de onderzoeker zich niet van de hem omringende omgeving. Hij plaatst geen instrument tussen hemzelf en zijn omgeving, hij is zelf het belangrijkste instrument (p. 78). In deze waarneming worden ook kwaliteiten waargenomen. Waarden en kennis komen op gelijke wijze tot stand en zijn niet meer door een kloof gescheiden (p. 91). (Uit de tekst is moeilijk op te maken of deze waarden ook een morele betekenis hebben). Dit alternatieve wetenschapsideaal wordt hier niet verder besproken. Wel is van belang dat Verhoog meent dat er een keuze gemaakt kan worden tussen het ene of het andere wetenschapsideaal (p. 95). In de volgende paragraaf zal aan de orde komen dat dit een problematisch standpunt is.

3.3. De overheersende rol van het scheidingsdenken

In de inleiding kwam ter sprake dat het milieuprobleem niet op de eerste plaats het gevolg is van het scheidingsdenken, maar van het overheersen van het scheidingsdenken. Het scheidingsdenken heeft de status van *culturele institutie* aangenomen. Ten aanzien van de absolute scheiding tussen feit en waarde verduidelijkt Putnam dit als volgt: '(. . .) the received answer will go on being the received for quite some time regardless of what philosophers may say about it, and regardless of whether or not the received answer is *right*'.⁵ Er is dus meer nodig dan filosofische argumentatie alleen en meer dan een voorstel voor een andere manier van denken om deze

⁴ Zie bijv. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1984, p. 134.

⁵ idem, p. 127.

wijze van denken te veranderen. Twee auteurs van de bundel gaan nader op dit probleem in.

Lemaire vraagt zich af of andere culturen, in het bijzonder die van de Indianen, ons iets kunnen leren, opdat wij de natuur weer anders kunnen ervaren. Opdat weer een eenheidservaring met de natuur mogelijk wordt. Zijn conclusie is dat voor ons een sacrale ervaring van de natuur, zoals de Indianen die gekend zouden hebben, onmogelijk is geworden. Hij wijst op de geschiedenis, die deze weg voor ons verspert. Wij kunnen niet meer terug naar een mythische kosmologie. Onze manier van omgaan met de natuur is het produkt van de geschiedenis, en ligt verankerd in onze hele cultuur en vooral in onze produktiewijzen (p. 184). Verandering van ons bewustzijn van de natuur veronderstelt daarom niet alleen dat aan onze geschiedenis recht wordt gedaan, maar ook dat onze produktiewijzen mee zullen veranderen.

Duintjer laat zien dat onze verhouding tot de natuur niet zomaar een houding is die je naar believen kunt innemen of niet, maar voortkomt uit 'iets wat leidinggevend ten grondslag ligt aan al ons kennen en handelen' (p. 190), onze grondhouding of 'factische zijnswijze'. Dit vormt een contrast met de opvattingen van Verhoog, die het heeft over een keuze ten aanzien van de manier waarop wij ons tot de natuur kunnen verhouden (p. 95). In de visie van Duintjer heeft onze ervaring van de natuur als louter middel alles te maken met hoe wij zijn: 'Je kent zoals je bent'. De grondhouding die wij in onze tijd innemen wordt gekenmerkt door een 'baas willen zijn'. Deze grondhouding heeft de huidige beheersingsrelatie tot de natuur mogelijk gemaakt. Wij zullen daarom anders moeten worden om de natuur anders te kunnen ervaren (p. 195).

De vraag die zich nu opdringt is hoe verandering nog mogelijk is. Het is in ieder geval duidelijk dat verandering van ons denken alléén niet voldoende is. Ons denken staat niet los van de geschiedenis, van onze produktiewijzen, en van onze instituties als rechtspraak en schoolsystemen. Dit geheel van factoren zal met ons denken moeten veranderen om een nieuwe relatie tot de natuur mogelijk te maken. Bovendien zal niet elke vorm van denken over de natuur wortel kunnen schieten. Hij zal onder meer aan moeten sluiten bij de historisch gegroeide situatie, een punt waar *Lemaire* de nadruk op legt. In dit verband kiest *Achterberg* een goed uitgangspunt: hij zoekt een normatief beginsel dat zo goed mogelijk aansluit bij de morele tradities (p. 145).

4. Conclusie

Het uitgangspunt van de bundel om de filosofische kant van het milieuprobleem aan de orde te stellen is een vruchtbaar uitgangspunt gebleken. In de bundel wordt ons inziens overtuigend aangetoond dat het milieuprobleem in essentie een waardenprobleem is, dat voortkomt uit de overheersende rol van het zogenaamde scheidingsdenken. Tegelijkertijd is duidelijk geworden hoe moeilijk het is daarin verandering te brengen.

Dit blijkt in het bijzonder bij de poging van *Zweers* om een visie uit te werken waarin aan de natuur een intrinsieke waarde toekomt, en bij de poging van

Verhoog om de scheiding van feit en waarde te relativieren. Beiden blijken uiteindelijk een nieuwe vorm van scheidingsdenken te hanteren, wat onder meer in hun realistische positie tot uitdrukking komt. Volgens de eerder besproken analyse van de auteurs zal dit realisme als een nieuwe vorm van scheidingsdenken, de milieucrisis juist in de hand werken. Voor een positie die niet een wereld of waarde 'an sich' aanneemt, maar deze altijd aan ons taal- en begrippensysteem gebonden acht, een anti-realistische positie, is dit niet het geval. Een consistente verwerping van het scheidingsdenken impliceert zo een anti-realistische positie.

Een anti-realistische positie relativeert ook een absolute scheiding tussen feiten en waarden door aan waarden een objectieve status toe te kennen ('objectief' in de zin van paragraaf 2), bijvoorbeeld op de wijze van Achterberg, en door de waardegeladenheid van feiten te benadrukken. Dat dit twee kanten van eenzelfde zaak zijn wordt door Putnam als volgt verwoord: 'It is *because* we are too realistic about physics, because we see physics (or some hypothetical future physics) as the One True Theory, and not simply as a rationally acceptable description suited for certain problems and purposes, that we tend to be subjectivistic about descriptions we cannot "reduce" to physics. Becoming less realistic about physics and becoming less subjectivistic about ethics are likewise connected'.⁶

Een fundamentele oplossing van het milieuprobleem veronderstelt echter niet alleen een verandering van ons denken, maar ook van onze sociale, culturele en economische instituties binnen de gegeven historische mogelijkheden. Dit maakt duidelijk dat het vinden van een nieuwe verhouding tot de natuur een ontwikkeling op lange termijn is. Dat onderstreept ons inziens het belang van de onder andere door Zweers in diskrediet gebrachte lijn van argumentatie die uitgaat van de nutswaarde van de natuur (Zweers, p. 108). Het lijkt ons in het belang van de milieubescherming op korte termijn om dit nutsargument zo sterk mogelijk te maken. Dat kan op onder andere twee manieren gebeuren: door de tijdschaal zo groot mogelijk te maken, dit wil zeggen door de natuur als productiefunctie, als draagvlak voor allerlei activiteiten, enz. te beschermen voor uitputting op zo lang mogelijke termijn. En door het nutsbegrip zo ruim mogelijk in te vullen: de natuur is niet alleen economisch middel, maar ook recreatiemiddel, genenreservoir, enz. Daarbij moet niet uit het oog verloren worden dat het nutsargument geen fundamentele oplossing kan bieden voor de milieucrisis, en dat als hiervan de betrekkelijkheid niet wordt ingezien dit een uiteindelijke oplossing zelfs in de weg kan staan.

⁶ idem, p. 143.