

1 Het probleem: hoe wordt 'zijn' 'zou moeten zijn'?

Immanuel Kant merkt in zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1789) op: 'Het is merkwaardig dat we ons een *redelijk* wezen alleen kunnen voorstellen in de gestalte van een mens. Elke andere gestalte kan eventueel een bepaalde eigenschap van de mens symboliseren – bijvoorbeeld de slang als beeld van boosaardige sluwheid – maar niet het redelijke wezen zelf voorstellen. Zo bevolken we in onze verbeelding alle andere hemellichamen alleen maar met gestalten die op mensen lijken, hoewel het waarschijnlijk is dat ze een heel andere vorm hebben, naargelang de verscheidenheid van de grond die hen draagt en voedt, en van de elementen waaruit ze bestaan.'¹ De vele afbeeldingen waarop de slang die Adam en Eva in het verderf stortte een menselijk hoofd heeft, bevestigen impliciet wat Kant bedoelde: een slang die zo verleidelijk kon spreken en redeneren, moest evenzeer persoon als reptiel zijn.^{afb. 1} Kant was vast overtuigd van het bestaan van niet-menselijke redelijke wezens en van hun fysiologische verscheidenheid, maar hij nam aan dat die verscheidenheid geen invloed had op hun aard als *redelijke* wezens; of het nu ging om redelijke Marsbewoners of redelijke engelen, de rede was overal in het universum een en dezelfde.² Ik wil een alternatief voorstellen voor zo'n filosofische antropologie à la Kant: het doet er voor de rede – dus niet alleen voor de zintuiglijkheid en de psychologie – wel degelijk toe tot welke soort we behoren. De filosofische antropologie die ik hier voorstel, vormt een onderzoek naar de *menselijke* rede, en niet naar een universele rede in het algemeen.

1 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 76. Voor het citaat zie: Kant, *Pragmatische antropologie*, vert. en nawoord Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2014, p. 74.

Dit project heeft alleen zin wanneer het is verankerd in een specifiek probleem dat historisch en cultureel gezien algemeen genoeg is om als vraagstelling een plausibele kandidaat te zijn voor een filosofische antropologie – in tegenstelling tot een culturele antropologie of de cultuurgeschiedenis van een bepaalde tijd en plaats. De vraag die ik wil opwerpen kan heel simpel worden geformuleerd: waarom beschouwen mensen in allerlei uiteenlopende culturen en tijdperken de natuur steeds zo hardnekkig als bron van normen voor menselijk gedrag? Waarom zou de natuur moeten dienen als een gigantische echokamer die door mensen bedachte morele ordes weerkaatst? Het lijkt immers overbodig om een orde te dupliceren en uiterst twijfelachtig om de legitimiteit van een menselijke orde af te leiden van een vermeende oorspronkelijke pendant ervan in de natuur. Toch hebben mensen in het oude India en in het antieke Griekenland, in het middeleeuwse Frankrijk en in het verlichte Amerika bij de recente discussies over het homohuwelijk en over genetisch gemodificeerde organismen, verbanden gelegd tussen morele en natuurlijke ordes – en de ontregelingen daarvan. De majestueuze banen van de planeten vormden voor de wijzen van de Stoa ideaalbeelden van het goede leven; in het revolutionaire Frankrijk en de jonge Verenigde Staten van Amerika waren de rechten van de mens gewaarborgd door de wetten

- 2 In *Kritik der reinen Vernunft* (A 824/B 852 e.v.) schrijft Kant in het bestek van een betoog over hoezeer iemands overtuigdheid afhankelijk kan zijn van het geldbedrag dat hij bij een weddenschap bereid is voor zijn overtuiging in te zetten, het volgende: 'Als het mogelijk was om dat door middel van het een of andere ervaringsfeit te bevestigen, zou ik er alles om verdedden dat tenminste een van de planeten die we zien, bewoond is. Daarom zeg ik dat het niet slechts een mening is, maar een sterk geloof (voor de juistheid waarvan ik vele levensgenoegegens op het spel durf te zetten), dat ook andere werelden bewoond zijn.' Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2004, p. 654–655 (zie ook de noot van de vertalers ter plaatse).

van de natuur; sneeuwlawines in de Zwitserse Alpen en orkanen in de VS werden onlangs aangekondigd met krantenkoppen over ‘de wraak van de natuur’. Men beriep zich op de natuur om mensen te bevrijden – de natuur als fundament voor de gelijkheid van alle mensen; en om ze als slaaf te onderwerpen – de natuur als fundament voor racisme. Zowel reactionairen als revolutionairen, zowel vrome als seculiere mensen hebben beweerd te steunen op de autoriteit van de natuur. In uiteenlopende tradities overal ter wereld beschouwde men de natuur als toonbeeld van alle waarden: het goede, het ware en het schone.³

Eeuwenlang hebben filosofen met klem beweerd dat de natuur geen waarden kent. De natuur *is* er eenvoudigweg: de mens moet ingrijpen en iets in de natuur projecteren om dat ‘is’ te veranderen in een ‘zou moeten zijn’. Zo bezien is het onmogelijk om uit hoe de dingen toevallig zijn af te leiden hoe ze behoren te zijn, om uit een feitelijke natuurlijke orde waarden van een morele orde af te leiden. De poging om dat toch te doen komt neer op wat de ‘naturalistische drogreden’ is gaan heten:⁴ een soort heimelijke toedichting, waarbij culturele waarden worden overgedragen op de natuur, en vervolgens de autoriteit van de natuur wordt ingeroepen om precies diezelfde waarden van een

- 3 Zie William Cronon (red.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: Norton, 1996; Mikuláš Teich, Roy Porter en Bo Gustafsson (red.), *Nature and Society in Historical Context*. Cambridge: Cambridge UP, 1997; Lorraine Daston en Fernando Vidal (red.), *The Moral Authority of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2004; en, nog steeds een standaardwerk, Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: University of California, 1967.
- 4 De Britse filosoof G.E. Moore beschreef in het bestek van zijn ethiek als eerste deze drogreden: George Edward Moore, *Principia Ethica* (1903). Cambridge: Cambridge UP, 1967, p. 37–58. Sindsdien is het domein waarop dit begrip van toepassing is zo uitgebreid, dat het begrip elk beroep op de natuur kwalificeert als projectie van menselijke waarden; zie Lorraine Daston, ‘The Naturalistic Fallacy is Modern’, *Isis*, jg. 105 (2014), p. 579–587.

erbidwaardig fundament te voorzien. Friedrich Engels beschreef deze strategie in zijn kritiek op het sociaaldarwinisme, waarvan hij beweerde dat het gewoon datgene wat Darwin oorspronkelijk alleen aan het rijk van de natuur had toegeschreven, weer een plaats geeft in het sociale domein waarop de malthusiaanse leerstellingen van toepassing zijn.⁵ Het voorbeeld van Engels maakt duidelijk dat zulke 'waardensmokkel' politieke gevolgen kan hebben: denk bijvoorbeeld aan de middeleeuwse heersers die de ondergeschiktheid van een groot deel van de bevolking aan de aristocratie en de geestelijkheid verdedigden door te stellen dat die net zo natuurlijk was als de ondergeschiktheid van handen en voeten aan het hoofd en het hart van het 'politieke lichaam'; of aan de tegenstanders van hoger onderwijs voor vrouwen in het begin van de twintigste eeuw, die beweerden dat het de natuurlijke roeping was van alle vrouwen om echtgenote en moeder te zijn. Op die manier werden ondergeschiktheid en binding aan het huishouden 'genaturaliseerd'; contingente (en bovendien omstreden) maatschappelijke verhoudingen werden in zulke gevallen onderbouwd met de vermeende noodzakelijkheid en/of wenselijkheid van een natuurlijke orde. Met betrekking tot voorbeelden als deze hebben critici van de vermeende echo van natuurlijke ordes in de moraal, zoals de Britse filosoof John Stuart Mill, de naturalistische drogreden veroordeeld als niet alleen logisch onjuist, maar ook moreel verwerpelijk: 'Óf het is juist dat we doden omdat de natuur doodt, martelen omdat de natuur martelt, verwoesten en brandschaten omdat de natuur dat ook doet; óf we moeten helemaal niet kijken naar wat de natuur doet, maar het goede doen.'⁶

5 Friedrich Engels in een brief aan Pjotr Lavrovitsj Lavrov, 12–17 november 1875, in: Karl Marx en Friedrich Engels, *Werke*, dl. 34. Berlijn: Dietz, 1966, p. 170.

6 John Stuart Mill, 'Nature', *Three Essays on Religion* (1874), in: Mill, *Essays on Ethics, Religion, and Society*, samenst. J.M. Robson. Londen: Routledge, 1996, p. 386.

Waarom blijft de morele echo van de natuur dan toch zo hardnekkig weerklinken? Kritische denkers hebben oceanen aan inkt vergoten bij hun pogingen om 'zijn' en 'zou moeten zijn' te scheiden, maar ondanks al hun inspanningen lijkt de verleiding om normen aan de natuur te ontleen nog altijd onweerstaanbaar. Het woord 'norm' verenigt zelf al een mengsel in zich van het descriptieve en het prescriptieve: het duidt zowel datgene aan wat gewoonlijk gebeurt als wat zou moeten gebeuren: 'Normaal gesproken trekken de kraanvogels weg voordat de eerste sneeuw valt.' Ik koester heus niet de illusie dat een nieuwe poging om 'zijn' en 'zou moeten zijn' te scheiden zal slagen waar lichtbakens als Hume, Kant, Mill en vele andere grote denkers hebben gefaald. Het is eerder zo dat ik wil begrijpen *waarom* die inspanningen vergeefs zijn gebleken: waarom blijven we waarden in de natuur zoeken, ondanks de oorverdovende argumenten voor de onmogelijkheid daarvan?

Ik geloof niet dat het antwoord op deze vraag simpelweg ligt in een verwijzing naar wijdverbreide dwalingen, restanten van religieuze geloofsovertuigingen of luiheid van denken. We hebben hier niet te maken met een eenvoudig geval van irrationaliteit van de massa, maar met een zeer menselijke vorm van rationaliteit en daarom met een onderwerp voor de filosofische antropologie. Mijn onderzoeksstrategie zal zich richten op de onthulling van de bronnen waaruit intuïties voortkomen die het zoeken naar waarden in de natuur motiveren. Deze intuïties zijn in verschillende periodes en op uiteenlopende plaatsen in een uitbundige verscheidenheid aan vormen tot uiting gekomen; een verscheidenheid zo uitbundig als die van een bloeiende natuur en dito cultuur zelf. De centrale intuïties die ten grondslag liggen aan deze diversiteit van op natuur berustende normen hebben echter iets gemeen. De kern ervan is de gewaarwording van orde – als feit en als ideaal.

Ik zal het probleem aanschouwelijk maken met een aantal voorbeelden van de verschillende manieren waarop natuurlijke en morele ordes met elkaar vervlochten zijn. Omdat de natuur zo rijk is aan ordes, kan de analogie tussen natuurlijke en menselijke ordes vele vormen aannemen. De autoriteit van de natuur is in de loop van duizenden jaren ingezet voor uiteenlopende doeleinden: om de slavernij te rechtvaardigen, maar ook om haar te veroordelen; om de lof van borstvoeding te zingen en om masturbatie af te keuren; om de esthetica van het verhevene hoger te plaatsen dan die van het schone; en om de ethiek te funderen door een beroep op instinct of evolutie. Recht doen aan deze lange en bont geschakeerde geschiedenis zou vele nog te schrijven boekdelen vergen, en de beschrijvingen van de verschillende natuurlijke ordes die zijn ingezet om uiteenlopende normen te representeren en vaak ook te rechtvaardigen, zouden net zoveel boekdelen in beslag nemen. Bepaalde vormen van orde keren echter steeds terug, en wel vanaf de Grieks-Romeinse oudheid tot de krant van gisteren. Binnen de westerse intellectuele traditie – de enige waarover ik op grond van enige kwalificatie durf te schrijven – zijn er in het bijzonder drie vormen die een krachtige en blijvende invloed hebben gehad op zowel de reflecties van geleerden als de gangbare intuïties: specifieke naturen, lokale of plaatsgebonden naturen, en universele natuurwetten.