

Splijtstof  
Jaargang 48, nummer 1  
Special Issue 2019  
Antropoceen  
Schetsen en schrijfsels

---

# Colofon

---

## **Splijtstof**

Een uitgave van Stichting Splijtstof, ISSN 0928-8139.

Op 15 september 1972 werd *Splijtstof* opgericht als maandblad van de Filosofenbond.

Op 7 november 2013 werd de *Stichting Splijtstof* opgericht.

## **Redactie**

Ilaria Flisi en Gaia Klabbers (hoofredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Dennis Hamer en Selina van der Laan (beeldredactie), Esmée van den Wildenberg (eindredactie), Sami Dogan, Mark van Doorn, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen, Jan Werkman, Piet Wiersma.

## **Bestuur**

Wouter Veldman (voorzitter), Ilaria Flisi (secretaris), René van Son (penningmeester)

## **Adresgegevens**

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

[splijtstof@ftr.ru.nl](mailto:splijtstof@ftr.ru.nl)

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij het Algemeen Secretariaat (E15.30) en een eigen kantoor (E17.29).

*Splijtstof* is verkrijgbaar in de koffiehoeck van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15).

## **Prijs**

Splijtstof kost 3 euro per stuk. Studenten van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 2 euro. Abonnement (thuisgestuurd): 15 euro per jaargang (3 edities). Abonnement (postvak): studenten betalen 5 euro per jaargang, medewerkers van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 8 euro.

Niets uit deze of eerdere uitgaven mag zonder toestemming van de redactie worden overgenomen.

Het logo van Splijtstof is ontworpen door Dennis Gaens.

### **Illustratieverantwoording**

De illustraties in deze editie komen uit de serie 'Deanthropization' van Dennis Hamer. Daarnaast maakte hij ook de prachtige cover. Hij is student in de specialisatie Philosophical Ethics van de Research Master Philosophy





---

# Inhoudsopgave

---



|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Voorwoord</i> .....                                                              | 9  |
| <b>Geen stap terug: het Antropoceen als feit</b> .....                              | 17 |
| <i>Florian R.R. van der Zee</i>                                                     |    |
| <b>De waarde van ons huis; over de morele status van de natuur</b> .....            | 27 |
| <i>Thomas van Herwijnen</i>                                                         |    |
| <b>Onderscheid in het ondermaanse: de antropocentrische paradox</b> .....           | 37 |
| <i>Charlotte Blaak</i>                                                              |    |
| <b>De erfzonde in het Antropoceen en de verzoeningsleer van milieubewustheid</b> .. | 45 |
| <i>Thom Janssen</i>                                                                 |    |
| <b>Van tragiek tot ethiek: verantwoordelijkheid binnen het Antropoceen</b> .....    | 55 |
| <i>Max Peters</i>                                                                   |    |
| <b>Handelen in het Antropoceen</b> .....                                            | 65 |
| <i>Lean Mulder</i>                                                                  |    |
| <b>Denken en doen in het Antropoceen</b> .....                                      | 75 |
| <i>Alex de Bokx</i>                                                                 |    |
| <b>Geo-engineering door de ogen van Rawls</b> .....                                 | 85 |
| <i>Jikke Tacke</i>                                                                  |    |
| <b>Tijd voor een mannetje minder?</b> .....                                         | 95 |
| <i>Huib van Erp</i>                                                                 |    |





---

# Redactioneel

---

Beste lezer,

De bundel die u in handen heeft is een speciale editie van *Splijststof*, het tijdschrift van de faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Deze collectie papers is het eindproduct van de tweedejaars bachelor-cursus 'Project'.

Iedere kernleerstoel vaardigt voor dit project een docent af die een thema aanbiedt dat valt binnen de actuele filosofiebeoefening. Binnen het overkoepelende thema van de groep kiest de student zijn of haar eigen vraagstelling, die in een reeks van stappen (literatuuronderzoek, onderzoeksvoorstel, paper) wordt uitwerkt en aan de groep gepresenteerd. *Peer feedback* maakt een belangrijk onderdeel uit van deze cursus. De studenten werken elk toe naar een gezamenlijk eindproject, namelijk een gezamenlijke bundel, waarin de individuele papers van de studenten worden samengebracht.

Voor de onderhavige bundel was het thema 'het Antropoceen', en de begeleiding van deze projectgroep was in handen van drs. Lisa Doeland. Deze bundel is door de jury van de cursus als beste (van vijf) beoordeeld, hetgeen ertoe heeft geleid dat u deze speciale *Splijststof*editie in handen heeft.

De tekstuele eindredactie is gedaan door drs. Doeland en redactielid Esmée van den Wildenberg. De visuele eindredactie is verzorgd door redactielid Ted van Aanholt met illustraties van ons nieuwste redactielid, Dennis Hamer.

Deze uitgave is de vijfde in zijn soort, met hopelijk nog vele edities in het verschiet. Veel leesgenot gewenst!

Namens de redactie,

Gaia Klabbers  
Hoofdredacteur *Splijststof*



Philippe de Champaigne, *Stilleven met een schedel of Vanité*, ca. 1671, olie op paneel, 28 x 37cm, Musée de Tessé, Le Mans, Frankrijk.

---

# Inleiding

Florian R.R. van der Zee

---

Wat hebben het Antropoceen en Philippe de Champaignes *Vanité* (ca. 1671) met elkaar te maken? De term ‘Antropoceen’ – om daarmee te beginnen – werd in 2000 door Paul Crutzen en Eugene Stoermer geponeerd als benaming voor een geologisch tijdperk waarin de mensheid de voornaamste invloed op aarde is.<sup>1</sup> Dit idee kreeg pas echt momentum na een publicatie van Crutzen in *Nature* in 2002,<sup>2</sup> naar aanleiding waarvan de geoloog Jan Zalasiewicz het idee binnen de International Commission on Stratigraphy (ICS) onder de aandacht bracht.<sup>3</sup>

In 2009 gaf een subcommissie van de ICS Zalasiewicz opdracht een werkgroep op te richten om het Antropoceen als geologisch tijdperk te onderzoeken.<sup>4</sup> Saillant detail: de webpagina van deze werkgroep vermeldt nog altijd 2016 als “huidige streefdatum” voor het voorleggen van een voorstel ter instelling van het Antropoceen.<sup>5</sup> Het plan stuit ook op weerstand binnen de geologische gemeenschap.<sup>6</sup> Tellen we een en een bij elkaar op, dan lijkt het Antropoceen het niet per se gehaald te hebben als *geologisch* tijdvak.

Desalniettemin is er iets aan de hand dat te maken heeft met een onder invloed van mensen veranderende aarde en lijkt de term ‘Antropoceen’ te helpen daarmee om te gaan. Als zodanig is het begrip een eigen leven gaan leiden. Buiten de sfeer van de aardwetenschappen is er een veelheid aan zienswijzen op en invullingen van het Antropoceen ontwikkeld. Deze pluriformiteit zult u ook aantreffen binnen deze bundel, waar elke auteur een eigen invulling van en omgang met het Antropoceen heeft. Dat betekent niet dat er geen raakvlak is tussen de verschillende ‘denkers van het Antropoceen’ buiten en binnen deze bundel. Allen bevinden zich op een of andere wijze binnen hetzelfde *decor*. Die notie van decor voert ons terug naar de *Vanité*.

---

1 Paul J. Crutzen en Eugene F. Stoermer, “The ‘Anthropocene,’” *IGBP Newsletter* 41 (mei 2000): 17-18.

2 Paul J. Crutzen, “Geology of Mankind,” *Nature* 415 (januari 2002): 23.

3 Richard Monasterksy, “The human age,” *Nature* 519 (maart 2015): 144-147.

4 Monasterksy, “Human age,” 145.

5 “Working Group on the ‘Anthropocene,’” Subcommission on Quaternary Stratigraphy, geraadpleegd op 20 december 2018, <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>.

6 Whitney J. Autin en John M. Holbrook, “Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture?” *GSA Today* 22, no. 7 (juli 2012): 60-61, <https://dx.doi.org/10.1130/G153GW.1>; Stanley C. Finney, “The ‘Anthropocene’ epoch: Scientific decision or political statement?” *GSA Today* 26, no. 3-4 (maart/april 2016): 4-10, <https://dx.doi.org/10.1130/GSATG270A.1>.

De Champagnes *Vanité* is een zogeheten *vanitas*: een stilleven bedoeld om het christelijke oordeel te communiceren van de futiliteit van een tijdelijk, aards leven.<sup>7</sup> Als zodanig is het een decor. Hoewel ‘decor’ hoofdzakelijk geassocieerd wordt met toneel,<sup>8</sup> kan het breder opgevat worden als een betekenisvolle schikking van symbolen. Als gevolg hiervan is haar betekenis steeds ambigu, daar de interpretatie van zowel de symbolen als hun schikking door de tijd veranderd kan zijn. In de 17<sup>de</sup> eeuw en voor De Champagne hadden de tulp, de menselijke schedel en de zandloper heel specifieke betekenissen. In de 21<sup>ste</sup> eeuw zijn deze betekenissen wellicht nog achterhaalbaar, maar niet langer vanzelfsprekend. En wellicht zijn er voor de 21<sup>ste</sup> eeuw veel betere betekenissen aan de symbolen en hun schikking te geven.

De *Vanité* heeft kwaliteiten die haar geschikt maken om geduid te worden als

*Deze mensenhand heeft  
enerzijds de wisseling in de tijd  
teweegebracht, anderzijds alle  
objecten nauwkeurig gerangschikt.*

decor van het Antropoceen. Zo symboliseert de zandloper de voortgang in de tijd die ook in het woord ‘Antropoceen’ aanwezig is. Het achtervoegsel ‘-ceen’ is afgeleid van het Oudgriekse *καίνος* (*kainós*), wat ‘recent’ betekent. Zelfs deze bepaling

als zijnde *recent* keert terug in de *Vanité*, waar de zandloper gegeven zijn stand kortgeleden omgedraaid is.

Bekeken vanuit mijn eigen artikel “**Geen stap terug: het Antropoceen als feit**” krijgt deze zandloper grote significantie, omdat het feit dat zij recent is *omgekeerd* de nadruk legt op zowel een wisseling in de tijd als een onzichtbare mensenhand. Deze mensenhand heeft enerzijds de wisseling in de tijd teweegebracht, anderzijds alle objecten nauwkeurig gerangschikt. Er is dus sprake van een ‘menselijk recent’, een ‘antropo-ceen’ als we het Oudgriekse *ἄνθρωπος* (*antropos*, mens) erbij halen, dat boven zowel het natuurlijke (tulp) als het culturele (schedel) domein is uitgestegen. Als zodanig bestaan natuur en cultuur niet meer, daarom is de tulp reeds geplukt en in een vaas gezet, de mens die losstaat van deze tulp reeds dood en tot bot vergaan. Net zo dood als de mens wiens schedel in het schilderij is afgebeeld, is het perspectief van deze mens. Voortbouwend op het begrippenkader van Hannah Arendt traceer ik de oorsprong van deze nieuwe stand van zaken en bepleit een heroriëntatie van onze praktische kennis.

Waar in mijn artikel de specifieke definiëring van ‘Antropoceen’ een centrale rol speelt, wil Thomas van Herwijnen in “**De waarde van ons huis; over de morele**

---

7 Tom Lubbock, “De Champagne, Philippe: Vanité (1660s),” *The Independent*, 6 januari 2006, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/art/great-works/de-champagne-philippe-vanit-1660s-798027.html>.

8 Het gratis online woordenboek van Van Dale (<https://www.vandale.nl>) geeft op 19 december 2018 als definitie van decor: “inrichting en aankleding van het toneel”.

**status van de natuur**” dergelijke controverses juist buiten beschouwing laten. Minder omstreden en veel belangrijker, zo stelt hij, is het feit dat het niet goed gaat met onze wereld.

De oorsprong van deze problematische situatie plaatst hij in de gedachte dat enkel mensen intrinsieke waarde zouden hebben, zodat al het niet-menselijke slechts instrumentele waarde krijgt. Traditionele ethische systemen zijn rond deze assumptie opgebouwd. Zij botsen echter met onze morele intuïties, die wel degelijk intrinsieke waarde aan het niet-menselijke toeschrijven. Ecocentrische ethische systemen die juist de nadruk leggen op de intrinsieke waarde van alle leven lijken een alternatief, doch in hen dreigt de waarde van de mens te sterk verdund te worden. Van Herwijnen poogt deze extremen te vermijden en ziet daartoe mogelijkheid in het moderne sentimentalisme van J. Baird Callicott.

Wellicht zijn we overigens te gemakkelijk aan de traditionele interpretatie van de *Vanité* voorbijgegaan. Misschien is er een dermate grote continuïteit tussen de 17<sup>de</sup> eeuw van De Champagne en de 21<sup>ste</sup> eeuw van u en mij, dat in elk geval de huidige ‘westerse’ cultuur voor een aanzienlijk deel nog dezelfde symboliek kent.<sup>9</sup> Hoewel ik geen christen ben, ben ik nog steeds in staat en mogelijk ook geneigd om de *Vanité* op traditionele wijze te duiden, zelfs zonder expliciete kennis over het Europa van de 17<sup>de</sup> eeuw.

In dat geval is de kans groot dat westerlingen ook het decor van het Antropoceen voor een significant deel duiden in de christelijke termen van De Champagne. Zowel Charlotte Blaak als Thom Janssen vertrekken vanuit deze verdenking. In **“Onder-scheid in het ondermaanse: de antropocentrische paradox”** neemt Blaak ons mee naar het christelijke begin van de wereld. Aan de hand van Genesis toont zij hoe de mens in een christelijk wereldbeeld door God essentieel van de natuur gescheiden en vervolgens boven de natuur gesteld is.

In de huidige tijd pretendeert het postmodernisme met het christendom en andere grote verhalen gebroken te hebben. Het antropocentrisme van het christelijke verhaal wordt voorts vervangen door ecocentrisme. Dit opvolgingsverhaal wordt door Blaak onderworpen aan een ondervraging waartegen het maar slecht opgewassen blijkt. Is het ecocentrisme zelf geen groot verhaal? Kunnen wij eigenlijk wel aan het christelijke, antropocentrische mensbeeld ontsnappen?

Evenals Blaak ziet Janssen ons huidige wereldbeeld nog doordrongen van christelijke noties. In **“De erfzonde in het Antropoceen en de verzoeningsleer van milieubewustheid”** analyseert hij hoe de Augustiniaanse notie van erfzonde doorwerkt in de manier waarop het Antropoceen wordt gedacht. Janssen toont dat de logica van hoogmoed, zondeval en zoenoffer terug te vinden is bij veel milieubewuste denkers.

9 Onder ‘het westen’ versta ik in deze in elk geval: Europa en het Engelse taalgebied.

Op deze logica levert hij vervolgens felle kritiek. Kan van verzoening nog wel sprake zijn? Weerhoudt deze logica ons niet juist van het oplossen van de problematiek van het Antropoceen?

Als we niet kunnen vluchten in een verderfelijke natuur, verdient ons vroegere, huidige en toekomstige doen en laten aandacht. Opnieuw bekijken we ons decor, de *Vanité*, maar ditmaal kijken we voorbij het tafelblad met tulp, schedel en zandloper. Moet deze duisternis waar we nu in staren niet ons vertrekpunt zijn, de achtergrond waartegen de overige symbolen hun betekenis verkrijgen? Lezen we Max Peters' "**Van tragiek tot ethiek: verantwoording binnen het Antropoceen**", dan luidt het antwoord: ja, want deze duisternis is waar we in het Antropoceen niet omheen kunnen. Zij is het versterkte broeikas-effect, ontbossing, verwoestijning, de zesde massa-extinctie.

Pogen we vervolgens onze blik af te wenden in een nederig omlaag, dan kijken we in

## *De aanblik van het Antropoceen toont ons onze verantwoordelijkheid.*

de holle oogkassen van onze eigen weerspiegeling. De mens toont zich als centrum van deze problematiek. We zien slechts zijn schedel: hij is de dood en hem wacht de dood, als hij zijn gangen niet wijzigt. De zandloper loopt reeds, een 'cascade van catastrofes' zichtbaar in het

vallende zand.<sup>10</sup> Deels ontglipt de toekomst ons reeds. Toch *moeten* we pogen haar bij te sturen, want de aanblik van het Antropoceen toont ons onze verantwoordelijkheid.

Het nemen van onze verantwoordelijkheid vereist, zo stelt Peters, een ethisch systeem dat opgewassen is tegen de specifieke problematiek van het Antropoceen. Een universeel-menselijk systeem dat de wereld om die mensen heen niet veronachtzaamt. In dit kader onderzoekt en verwerpt Peters de deontologie van Kant, om vervolgens de Afrikaanse Ubuntu-filosofie als alternatief te onderzoeken.

Ondanks onze verantwoordelijkheid lijkt er over het algemeen overigens niet zoveel gedaan te worden tegen de problematiek van het Antropoceen. We kunnen dit verklaren door te stellen dat mensen zich eenvoudigweg niet voor deze problematiek interesseren, maar dat zou volgens Lean Mulder in "**Handelen in het Antropoceen**" een misvatting zijn. Alternatieve verklaringen vindt zij in de psychologie, meer specifiek in de *environmental melancholia*-theorie van Renee Lertzman en de cognitieve-dissonantietheorie van Leon Festinger.

Als we om het klimaat geven, hebben we een manier nodig om aan deze passiviteit te ontsnappen. Hiertoe wendt Mulder zich tot Hannah Arendt. Volgens Arendt is de moderne mens van het politieke handelen vervreemd, ten bate van productie en consumptie. Productie en consumptie blijken in het Antropoceen echter proble-

---

10 De uitdrukking 'cascade van catastrofes' ontleen ik aan René ten Bos, *Dwalen in het Antropoceen* (Amsterdam: Boom, 2017).



matisch en politiek handelen daarentegen broodnodig. Wellicht hebben we juist een herwaardering van deze laatste nodig, willen we tot de complexe oplossingen komen waar het Antropoceen om vraagt.

Gelukkig wordt er ook op grote schaal politiek gehandeld in reactie op klimaatproblematiek, nietwaar? In Kyoto in 1997 en in Parijs in 2015 kwamen politici van over vrijwel de hele wereld bijeen met het doel de duisternis van ons decor – nu: de *Vanité* – te overwinnen. De problematiek werd netjes afgebakend – laten we zeggen: in een specifiek percentage lichtabsorptie – en even netjes werden doelen gedefinieerd – zeg: een bepaalde procentuele reductie van die lichtabsorptie. De betrokken regeringen konden vervolgens zowel onderling als intern gaan steggelen over de juiste middelen voor het bereiken van deze doelen. Met tabel 1 in de hand kon het grote overtuigen beginnen.

**Tabel 1: kosten en baten van middelen om de lichtabsorptie van de *Vanité* te verlagen.**

|                            | TERPENTINE                    | WITTE VERF | ZON (NIETS DOEN) |
|----------------------------|-------------------------------|------------|------------------|
| REDUCTIE<br>LICHTABSORPTIE | Afhankelijk van<br>ondergrond | Sterk      | Mate onbekend    |
| SNELHEID                   | Snel                          | Snel       | Traag            |
| KOSTEN                     | Goedkoop                      | Duur       | Kosteloos        |

Mocht u het bovenstaande wat uit de toon vinden vallen, dan heeft u helemaal gelijk. Het spreken in termen van kosten en baten, doelen en middelen, is karakteristiek voor de huidige tijd en voor de wijze waarop met klimaatproblematiek wordt omgegaan, zegt Alex de Bokx in “**Denken en doen in het Antropoceen.**” Binnen dit instrumentele denken staat niet langer de *betekenis*, maar de *efficiëntie* van handelen en spreken centraal, zo analyseert De Bokx. De participanten verliezen zichzelf en elkaar in gesteggel over cijfers, in plaats van elkaar te vinden in gedeelde betekenissen. Met behulp van Jürgen Habermas’ theorie van het communicatieve handelen poogt De Bokx een betekenisvol spreken te herwinnen.

Het benadrukken van betekenis in plaats van efficiëntie houdt overigens geen volledige afwijzing van instrumentaliteit in. Iedere probleemstelling behelst een doelstelling, namelijk de overwinning van het probleem. Het bereiken van een doel vereist de keuze en inzet van bepaalde middelen. Doorgaans wordt in dit kader gesproken over CO<sub>2</sub>-reductie, maar er is een ander middel: *geo-engineering*, het actief weerkaatsen van zonlicht of wegvangen van CO<sub>2</sub>. Dit alternatief wordt door Jikke Tacken onder de morele loep gelegd in haar artikel “**Geo-engineering door de ogen van Rawls.**”

Beginnende bij *A Theory of Justice* (1971) zocht Rawls naar rechtvaardigheid binnen een samenleving, met *The Law of Peoples* (1999) zocht hij tevens naar rechtvaardigheid tussen samenlevingen. Rechtvaardigheid draait voor hem om de noden, mogelijkheden en vrijheden van mensen. Het klimaat bespreekt Rawls in dat kader niet. Met behulp van Lauren Hartzell enerzijds, Stephen Gardiner en Thomas Pogge anderzijds schetst Tacke Rawlsiaanse perspectieven op klimaatrechtvaardigheid en onderzoekt of vanuit deze perspectieven geo-engineering te rechtvaardigen is.

Huib van Erp legt in “**Tijd voor een mannetje minder?**” een heel ander middel onder de morele loop. De toekomst drukt op ons en ongeacht of we haar al dan niet als doel beschouwen, de mens openbaart zich in het Antropoceen als probleem. Elke mens belast de aarde en de toename van de mensheid belast de aarde in toenemende mate. Is de mens zelf dan niet het meest directe middel om deze problematiek op te lossen?

Sterker nog, dient de mens niet noodzakelijkerwijs als middel tegen haar eigen problematiek aangewend te worden? Er zijn immers grenzen aan de groei, maar de

## *De mens openbaart zich in het Antropoceen als probleem.*

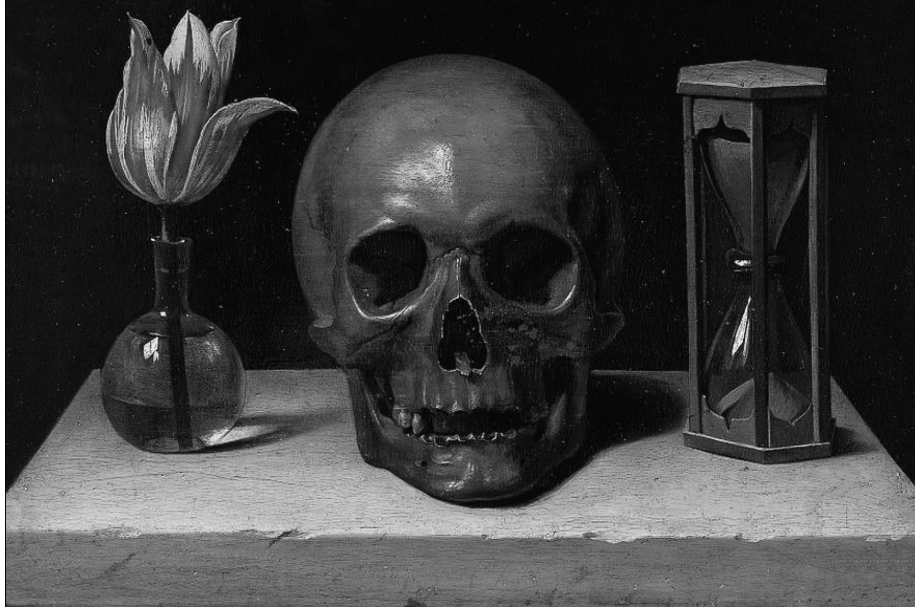
mensheid groeit niettemin door. Dit roept soms de ongemakkelijke vraag op of het Antropoceen niet uiteindelijk een reductie van het aantal mensen vereist.

Van Erp onderzoekt de morele status van deze methode binnen verschillende ethische theorieën, te weten het consequentialisme, de deontologie en ecologische ethiek.

Voor de volledigheid dien ik tot slot nog te wijzen op het feit dat er, zoals u wellicht al is opgevallen, niet enkel raakvlakken zijn tussen de verschillende overdenkingen die in deze bundel zijn opgenomen. Binnen en buiten deze bundel is het denken rond het Antropoceen van spanningen doordrongen. Wij – de auteurs van deze bundel, leden van de projectgroep ‘Antropoceen’ – hebben er echter welbewust voor gekozen om in deze inleiding ook nadruk te leggen op gedeelde raakvlakken, op een gedeeld decor. Niet omdat die spanningen er niet toe doen, maar omdat de kracht van de controverse nimmer wegneemt dat de betrokken auteurs zich in hetzelfde schuitje bevinden. Een schuitje dat in elk geval deels gekenmerkt wordt door de existentiële thema’s die we ook terugvinden in ons symbolische ‘schuitje’ van hierboven, de *Vanité*: leven en dood, mens en niet-mens, goed en kwaad, ordening en beheersing, de bepaaldheid in de tijd en de bepaling van de toekomst – en een rijkdom aan interpretaties.

# ANTROPOCEEN

Schetsen en schrijfsels



Het oorspronkelijke voorblad van de projectbundel, tevens met het schilderij van Philippe de Champaigne.



---

# Geen stap terug

Het Antropoceen als feit

Florian R.R. van der Zee

---

*Miljarden jaren geleden, ergens in een uithoek van het heelal, vormde een wolk van elementen een zonnenevel rond een ster.<sup>1</sup> De elementen botsten en klonterden samen; zo ontstonden planetesimalen die, door elkaars zwaartekracht aangetrokken, planeten vormden.<sup>2</sup> Toen het botsen stopte, koelden sommige planeten dermate af dat zij een vaste korst vormden.<sup>3</sup> Zo vormde zich onder andere de planeet Aarde, ongeveer 4,6 miljard jaar geleden.<sup>4</sup> Circa 4 miljard jaar geleden zou op Aarde voor het eerst leven ontstaan.<sup>5</sup> Een lange periode van evolutie volgde en zou een veelheid aan levensvormen voortbrengen – waaronder, pakweg 315.000 jaar geleden, de Homo sapiens of ‘mens’.<sup>6</sup> Gedurende de periode van ruwweg 70.000 jaar geleden tot 2.500 jaar geleden zouden de leden van deze soort zich over nagenoeg heel de aarde verspreiden.<sup>7</sup>*

*Als drager van een transcendentiaal bewustzijn en aldus voor zichzelf onderscheiden onderscheiding, begon de mens onderscheidingen te treffen in haar confrontatie met het bestaan.<sup>8</sup> De mens onderscheidde alles wat ooit buiten haar inmenging om had bestaan en zou bestaan en datgene waar zij zelf in stond en noemde dit ‘natuur’. Gelijk onderscheidde zij zo zichzelf en alles wat zij voortbracht en noemde dit ‘cultuur’.*

---

1 “Solar nebula,” Encyclopaedia Britannica, laatst bewerkt op 26 juli 2018, <https://www.britannica.com/science/solar-nebula>.

2 “Planetesimal,” Encyclopaedia Britannica, laatst bewerkt op 16 december 2010, <https://www.britannica.com/science/planetesimal>.

3 “Hadean Eon,” Encyclopaedia Britannica, laatst bewerkt op 17 juni 2013, <https://www.britannica.com/science/Hadean-Eon>.

4 “Hadean Eon.”

5 “Archean Eon,” Encyclopaedia Britannica, laatst bewerkt op 11 april 2018, <https://www.britannica.com/science/Archean-Eon>.

6 “Homo sapiens,” Encyclopaedia Britannica, laatst bewerkt op 27 november 2017, <https://www.britannica.com/topic/Homo-sapiens>.

7 “Homo sapiens.”

8 Het bewustzijn transcendeert haar objecten, in die zin dat het onderscheiden is van waar het op betrokken is. Ik kijk naar het scherm van mijn laptop: het verschijnt als van mij gescheiden. Onderscheid ik *mijzelf*, dan blijkt ik tevens een bron van onderscheidingen.



Met de uitvinding van dit onderscheid begon zij ook maatstaven voor dit onderscheid uit te vinden. Volgens Karl Marx bijvoorbeeld onderscheiden mensen zich van dieren – en daarmee van de natuur<sup>9</sup> – doordat zij hun eigen bestaansmiddelen produceren.<sup>10</sup>

Productiviteit is zeker een belangrijke eigenschap van mensen. Zo resulteerde een nauw verbond tussen productie, kennispraktijk en macht vanaf de 15<sup>de</sup> eeuw in de min of meer systematische verkenning van de aarde door Europese mensen.<sup>11</sup> Dit was niet het eerste, maar wel het definitieve begin van de verbinding van alle mensen op aarde tot één mensheid – een verbinding die overigens geenszins eenheid in de zin van homogeniteit impliceert, maar zelfs een conflictueuze ontmoeting, zoals recent plaatsvond tussen een Amerikaan en de bewoners van North Sentinel Island, is een vorm van verbinding.<sup>12</sup>

In dit onderzoek bedoel ik met ‘het Antropoceen’ precies deze tijd waarin tot mensheid verbonden mensen de aarde omvatten. Verder vertrek ik vanuit de begrippen

## Zo blijkt ‘natuur’ in het Antropoceen een dialectisch begrip

‘natuur’ en ‘cultuur’ zoals hierboven gedefinieerd, oftewel vanuit ‘natuur’ als datgene wat niet aan menselijke inmenging onderworpen is en waar

de mens zelf in staat, en ‘cultuur’ als het hieruit ontsnappende menselijke domein.

Het bestaan van natuur als zodanig staat in het Antropoceen onder druk. Hierdoor kan in deze tijd in toenemende mate de roep tot natuurbehoud gehoord worden. ‘Behouden’ betekent echter: conformeren aan een concept, stilzetten. Zo blijkt ‘natuur’ in het Antropoceen een dialectisch begrip: voor zover het behouden kan worden staat het stil, maar als dynamisch, aan menselijke inmenging onttrokken domein is het juist beweeglijk. In dit artikel buig ik me over de vraag wat we kunnen opmaken uit deze

9 Doorheen het westerse denken zijn dieren veelal beschouwd als dat onderdeel van de natuur dat het dichtst bij de mensen stond. In de wijze waarop de mens dieren ‘voorbijstreeft’, ontstaat de mens dus aan de natuur: denk aan Kants dualisme, waarin de mens beschouwd kan worden *qua* dier en aldus *in* de natuur, dan wel *qua* rationeel wezen en aldus *voorbij* de natuur. Binnen dit paradigma betekent een explicatie van het mens-dier-onderscheid dus een explicatie van het mens-natuur-onderscheid. Of Marx dit zelf ook zo zag is onduidelijk. Op pagina 37 van *De Duitse ideologie* geeft hij enerzijds aan dat de grond voor het mens-dier-onderscheid bepalend is voor de relatie van de mens “tot de rest van de natuur”, wat impliceert dat de mens in de natuur staat; anderzijds schrijft hij verderop in dezelfde alinea: “ieder historisch schrijven dient te vertrekken vanuit deze natuurlijke bases en hun aanpassing in de loop van de geschiedenis door de activiteit van mensen”, wat een onderscheid tussen natuur en cultuur impliceert (mijn vertaling).

10 Karl Marx en Friedrich Engels, *The German Ideology* (New York: Prometheus Books, 1998), 37.

11 “Western colonialism,” *Encyclopaedia Britannica*, laatst bewerkt op 5 november 2018, <https://www.britannica.com/topic/Western-colonialism>.

12 Arne Perras, “Isoliert wie kaum ein anderes Volk,” *Süddeutsche Zeitung*, 22 november 2018, <https://www.sueddeutsche.de/wissen/naturvolk-indischer-ozean-1.4222326>.

*dialectiek van beweging en stilstand in het concept ‘natuur’ in het Antropoceen. Hiertoe traceer ik de herkomst van deze dialectiek, zal ik tonen dat zij een synthese van natuur en cultuur onvermijdelijk maakt en bespreek ik enkele implicaties hiervan voor de menselijke praktijk.*

## Herkomst van de dialectiek

We keren terug naar de maatstaven voor het natuur-cultuur-onderscheid. Marx' nadruk op de productie van bestaansmiddelen werd door de filosoof Hannah Arendt te eenvoudig bevonden. Arendt introduceerde in *The Human Condition* (1958) derhalve het verruimende onderscheid tussen *arbeid*, *werk* en *actie*.<sup>13</sup> 'Arbeid' doelt op die handelingen nodig voor overleven en voortplanting, het is "het leven zelf"; 'werk' behelst het maken van dingen en "correspondeert met de onnatuurlijkheid van het menselijke bestaan"; 'actie' omvat de intersubjectiviteit die zich heeft losgezongen van noodzakelijkheid: spreken, overreden, aanzetten tot ..., oftewel politiek.<sup>14</sup> In werk en, voor zover het een element van werk bevat, in arbeid keert de mens zich tegen de natuur, door deze te doen wijken voor haar eigen schema's; naast de natuurlijke aarde schept zij de menselijke wereld.<sup>15</sup>

Zo gaat de mens over van een positie *in* naar een positie *tegenover* de natuur; de mens blijkt de *antithese* van de natuur, aangezien zij deze enerzijds als haar oorsprong incorporeert en anderzijds ontkent.<sup>16</sup> Pas echt interessant wordt het wanneer we de activiteiten van actie en werk combineren. Door actie verbinden mensen zich tot een mensheid; door werk veranderen zij de aarde om een wereld te creëren. De verbinding tot mensheid en de verspreiding van mensen over de gehele aarde maken mogelijk dat de mensheid op de hele aarde inwerkt.

Nu ontstaat er een problematische situatie. De hele aarde kan veranderd worden, ingezet ten dienste van de dingen in de wereld, oftewel de menselijke producten. Alle *natuurlijke* dynamiek dreigt dan beëindigd te worden door mensenhanden: de richting van verandering wordt voortaan bepaald door menselijke schema's. De verspreiding van zaden door bijvoorbeeld wind en vogelfeces wordt vervangen door planologie: hier een rij populieren, daar wat stuifgras en voor de rest is er Roundup®.

Sommigen bemerken dat de natuur onder druk staat en roepen op tot natuur-behoud, maar dat is een *contradictio in terminis*: behouden vereist maken oftewel werken, het realiseren van concepten. Realiseerbare concepten behelzen echter een *vaste beschrijving* en staan dus stil: weer dreigt alle beweeglijkheid, alle veranderlijk-

13 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 7.

14 Arendt, *Human Condition*, 7 (mijn vertaling).

15 Arendt, *Human Condition*, 7.

16 Er voltrekt zich een dialectische beweging waarin sprake is van een ontkenning "die zo *opheft*, dat het het opgehevene *behoudt* en *opneemt* en daarmee zijn opheffing [doet overleven]" (Georg W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Nikol Verlag, 2016), 138 (mijn vertaling)).

heid van de natuur beëindigd te worden door mensenhanden. Op het moment dat de mensheid de wereld omvat, het moment van het *Antropoceen*, dreigen natuur en cultuur opgeheven te worden in een synthese die ik hier 'Cultuur' zal noemen.

De keuze voor de naam 'Cultuur' – in plaats van bijvoorbeeld 'wereldecologie' – lijkt wellicht antropocentrisch. En dat is het ook. Los van mensen en hun schema's is de synthese in kwestie namelijk ondenkbaar. Ik nodig eenieder die dat wenst te betwisten van harte uit om een industriegebied te beschrijven zonder enige verwijzing naar mensen en menselijkheden. Enig provocatief effect van deze antropocentrische term is mooi meegenomen, want confronteert gelijk met het feit dat niets op aarde nog los van menselijke schema's gedacht kan worden. In een 'wereldecologie' kunnen we ons veilig verstoppen, in de Cultuur niet.

### De onvermijdelijkheid van een synthese

Valt aan deze synthese nog te ontkomen? Dan zou ofwel de mens niet langer moeten werken, of de domeinen van natuur en cultuur zouden volledig van elkaar gescheiden invloedssferen moeten worden. Het eerste is onmogelijk, daar het een eis stelt die zowel naïef als wreed is. Mensen maken zich immers van hun artefacten afhankelijk en de opheffing van alle artefacten betekent dus voor een ificant deel van de wereldbevolking de dood.

De enige beschikbare ontsnappingsmogelijkheid is dan gelegen in het scheiden van natuur en cultuur. Merk op dat de scheiding absoluut moet zijn en dat een grens onvoldoende is. Een grens wordt immers gekenmerkt door grensverkeer en sluit derhalve niet elke wisselwerking tussen de door haar afgebakende domeinen uit. Het is echter noodzakelijk dat er geen enkele wisselwerking tussen natuur en cultuur bestaat, want elke dergelijke wisselwerking kan terugvoeren naar de synthese waaraan we pogen te ontsnappen.

Het instellen van een absolute scheiding tussen natuur en cultuur is overigens onmogelijk. Een eerste reden hiervoor is eenvoudigweg dat elke door de mens

ingestelde scheiding tussen natuur en cultuur zelf cultureel is én de natuur een limiet stelt, dus de natuur middels cultuur inperkt. Een tweede reden is dat elke door de mens ingestelde scheiding bepaald

*Het instellen van een absolute  
scheiding tussen natuur en  
cultuur is overigens onmogelijk.*

wordt ten opzichte van dat wat zij moet scheiden, ten gevolge waarvan zij in ons specifieke geval nimmer absoluut kan zijn. Deze tweede reden vereist wellicht wat opheldering.

Een alledaags voorbeeld van een door mensen gemaakte afscheiding is een dak. Daken komen in veel vormen, maten en materialen voor; geen van deze kenmerken is essentieel voor een dak. Wie een dak wil definiëren, dient te beschrijven wat het *doet*. Deze beschrijving zal verwijzen naar wat het 'buiten' dient te houden: het is waterdicht,



winddicht, een slechte temperatuurgeleider... Het dak toont een algemene waarheid over door mensen gemaakte afscheidingen. Een afscheiding hoedt steeds een *bepaalde ruimte* voor een *bepaald iets*, bijvoorbeeld regen. Wil een mens een afscheiding maken, dan dient zij allereerst te bepalen *wat* zij *waarvan* afscheidt. Om natuur en cultuur te scheiden, is dus eerst een concrete bepaling van natuur (of cultuur) nodig. De natuur (en de cultuur) is echter dynamisch en kan als zodanig niet bepaald worden. Een scheiding van natuur en cultuur zou dus wederom *stilstand* eisen van wat per definitie *beweeglijk* is.

De in paragraaf 1 benoemde synthese van Cultuur is dus onvermijdelijk, want de mens kan niet anders dan de antithese van de natuur zijn en het is evenmin mogelijk de domeinen van natuur en cultuur van elkaar te scheiden. We zijn veroordeeld tot het tijdperk van de Cultuur.

## Handelingsmogelijkheden in de Cultuur

Dat we veroordeeld zijn tot de Cultuur heeft gevolgen voor onze praktijk. In de Cultuur kan namelijk niet succesvol gehandeld worden vanuit theoretische modellen die een absolute scheiding tussen natuur en cultuur vooronderstellen. Ethisch, politiek-filosofisch, economisch en aanverwant gedachtegoed dient drastische ingrepen te ondergaan teneinde een juiste oriëntatie te bieden in de nu aangebroken tijd. Om dit op te helderen, zal ik hieronder tot drie mogelijke interventies een aanzet geven.

De eerste interventie die ik wil aandragen komt van Bruno Latour. Bruno Latour stelt dat de huidige klimaat- en milieuproblematiek benaderd en aangepakt dienen te worden vanuit een beeld dat de natuur-cultuur-dichotomie overschrijdt.<sup>17</sup> Als uitdrukking van dit beeld voert hij de figuur 'Gaia' ten tonele, die hij ontleent aan de Gaia-hypothese van James Lovelock. De interventie waar het mij om draait, gaat overigens aan zijn presentatie van Gaia vooraf – gelukkig, want de Gaia-hypothese is uiterst problematisch en doet Latour in tal van contradicties vervallen.<sup>18</sup>

17 Bruno Latour, Denise Milstein, Isaac Marrero-Guillamón en Israel Rodríguez-Giralt, "Down to earth social movements: an interview with Bruno Latour," *Social Movement Studies* 17, no. 3 (2018): 353-361, <https://dx.doi.org/10.1080/14742837.2018.1459298>.

18 Een voorbeeld ter illustratie. Centraal in de Gaia-hypothese is de notie van een homeostase tussen biota en abiotische omgeving (James E. Lovelock en Lynn Margulis, "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis," *Tellus* 26, no. 1-2 (1974): 1). Oftewel: de biota maken de abiotische omgeving levensvatbaarder. Hier is veel kritiek op gegeven. Zo is erop gewezen dat het simpelweg strijdig is met de empirische data: de biota blijken de abiotische omgeving vaker minder dan meer levensvatbaar te maken (James W. Kirchner, "The Gaia Hypothesis: Fact, Theory, and Wishful Thinking," *Climatic Change* 52 (2002): 395-398). Latours verdediging wijst erop dat dit argument berust op een onderscheid tussen biota en abiotische omgeving dat juist door Lovelock opgeheven zou zijn (Bruno Latour, "Why Gaia is Not a God of Totality," *Theory, Culture & Society* 34, no. 2-3 (2017): 67). Lovelock en hijzelf mogen zich hier, zo stelt hij, wél op

Waar het mij bij Latour om gaat, is zijn pleidooi voor de politisering van de wetenschap.<sup>19</sup> Latour beargumenteert dat de wetenschap moet stoppen zichzelf te beschouwen als een niet-prescriptieve, niet-politieke praktijk; wetenschappers moeten volgens Latour erkennen dat hun feiten objectief zijn *voor zover ze in staat zijn objecties te pareren*.<sup>20</sup> De wetenschappelijke vorming van feiten berust op het weerleggen van tegenwerpingen en is als zodanig reeds een vorm van politiek. In het Antropoceen is het nu van belang om deze politieke dimensie te omarmen, door ook in het politieke debat deze feiten te verdedigen – zo worden wetenschappers de vertegenwoordigers van het niet-menselijke.<sup>21</sup>

*Latour beargumenteert dat de wetenschap moet stoppen zichzelf te beschouwen als een niet-prescriptieve, niet-politieke praktijk;*

Binnen de Cultuur kan een aanvullend argument voor de politisering van wetenschap gemaakt worden. Als wetenschap zich betreft op de natuur en politiek op de cultuur, maar natuur en cultuur zijn opgeheven in Cultuur, dan verdwijnt de maatstaf op grond waarvan gesteld kan worden dat wetenschap zich buiten de politiek dient te houden én komen de *onderwerpen* van de wetenschap middenin het politieke discours te staan. De wetenschap en het politieke debat zullen in de

Cultuur menig onderwerp delen, dus beter laten wetenschappers ook iets van zich horen.

De tweede interventie is gebaseerd op het denken van Jason W. Moore.<sup>22</sup> Moore problematiseert economisch denken dat zich limiteert tot een vermeend afgebakend cultureel domein en toont een onherroepelijk conflict tussen de logica van het kapitalisme en de realiteit. Dit conflict behelst het volgende. Het vaste kapitaal – machines en dergelijke – groeit sneller dan het circulerende kapitaal – grondstoffen, energie.<sup>23</sup> Oftewel: in een afgebakend territoriaal domein zullen de grondstoffen voor productie op gegeven moment uitgeput raken, met economische krimp tot gevolg. Ter compen-

---

beroepen, omdat zij het tegelijk ontkennen door tegengestelde metaforen te gebruiken (*Theory, Culture & Society*, 69-74). De critici van Lovelock en Latour mogen wegens hun consistentie dus niet dezelfde vertrekpunten als Lovelock en Latour nemen, aldus Latour. Een dergelijke verdediging lijkt mij op zijn minst fout, als niet ronduit vals.

19 Bruno Latour, *Oog in oog met Gaia* (Amsterdam: Octavo, 2017), 21-66.

20 Latour, *Gaia*, 50-57.

21 Latour, *Gaia*, 55-56.

22 Jason W. Moore, "Nature in the limits to capital (and vice versa)," *Radical Philosophy* 193 (september/oktober 2015): 9-19.

23 Moore, "Nature in the limits," 12.

satie dient geografische herstructurering plaats te vinden, om nog niet gekapitaliseerde middelen toe te eigenen.<sup>24</sup> Zo worden nieuwe *cheap natures* gecreëerd, nieuw ecologisch overschot.<sup>25</sup>

Het conflict tussen de logica van het kapitalisme en de realiteit komt voort uit het feit dat kapitalisme *oneindige groei* vooronderstelt op een *eindige aarde*.<sup>26</sup> Groei in een bepaald gebied zal it gebied uitputten en daardoor stagneren, zodat een nieuw gebied veroverd dient te worden teneinde de *cheap natures* te herstellen – maar op gegeven moment is de hele aarde veroverd en gekapitaliseerd. Zo schept het kapitalisme voor zichzelf een laatste, niet te overwinnen ‘crisis’: het einde van de laatste *cheap natures*.<sup>27</sup>

Moore's analyse toont hoe de problematische logica van het kapitalisme slechts doorgedacht kan worden wanneer de notie van een cultureel domein, waartoe de economie zich beperkt, wordt opgegeven. Zijn nadruk op het kapitalisme en zijn suggestie dat het omverwerpen van het kapitalisme gelijkstaat aan het omverwerpen van de problemen van het Antropoceen – Moore spreekt dan ook van ‘Capitalocene’ – is echter ontoereikend. In de Cultuur blijkt namelijk *alle* fysieke productie met de gehele aarde verband te houden. Dit maakt Moore's probleem eenvoudiger te formuleren – dat heet: zonder verwijzing naar vast en circulerend kapitaal en dergelijke –, maar moeilijker op te lossen.

Tot slot wil ik zelf nog een duit in het zakje doen, door kort het vraagstuk van lokale soevereiniteit in het Antropoceen aan te stippen. Lokale soevereiniteit stelt dat een bepaalde lokaliteit volledig zelfbeschikkingsrecht heeft, zolang deze de soevereiniteit van andere gelijkwaardige lokaliteiten maar niet schendt. Het is de centrale categorie van de huidige politieke orde, in de vorm van de soevereine natiestaat.<sup>28</sup> Belangrijk is om op te merken dat de notie van lokale soevereiniteit de mogelijkheid vooronderstelt van afgebakende territoriale eenheden die in isolatie over hun doen en laten beslissen.

24 Moore, “Nature in the limits,” 13-15.

25 Moore, “Nature in the limits,” 13-15.

26 Moore, “Nature in the limits,” 18-19.

27 Moore, “Nature in the limits,” 18-19.

28 Dat nationale soevereiniteit de centrale categorie van de huidige politieke orde is, komt onder meer aan het licht binnen het kader van de Europese Unie. De Unie bevestigt het idee van nationale soevereiniteit op twee manieren. Ten eerste neemt zij natiestaten als haar primaire eenheden en beschouwt ze de overdracht van soevereiniteit vanuit deze natiestaten als een belangrijke bron van haar eigen legitimiteit, waarmee ze de notie van nationale soevereiniteit vooronderstelt. Ten tweede garandeert artikel 49A van het Verdrag van Lissabon nationale soevereiniteit, doordat het elke Europese lidstaat de vrijheid geeft om desgewenst de Unie te verlaten. (Zie resp.: Treaty of Lisbon Amending the Treaty on European Union and the Treaty Establishing the European Community, Europese Unie, 13 december 2007, 2007/C 306/01, ¶5; *ibid.*, ¶58.)

In het Antropoceen blijkt deze vooronderstelling onhoudbaar. De voor lokale soevereiniteit karakteristieke beweging van vrijwillige en reversibele machtsoverdracht opwaarts – de beweging die momenteel de voorwaarde voor globale coördinatie lijkt – is niet enkel vanuit pragmatisch oogpunt twijfelachtig, zij staat ook haaks op een realiteit waarin handelingen primair in verband blijken te staan met de gehele mensheid en de gehele aarde. Vanuit het oogpunt van de Cultuur is juist de verbondenheid – niet eenheid, want deze verbondenheid kan ook conflictueus zijn – van de mensheid en de eenheid van de aarde het vertrekpunt, en deze zienswijze staat in directe oppositie tot ieder beeld dat territoriale isolatie als vertrekpunt neemt.

Geen wonder dat we bij groepen die luidkeels het model van de soevereine natiestaat propageren – zoals in Nederland de Partij voor de Vrijheid en Forum voor Democratie<sup>29</sup> – gemakkelijk scepsis omtrent of ronduit ontkenning van antropogene milieu- en klimaatproblematiek vinden.<sup>30</sup> Dergelijke problematiek stelt immers de opheffing van het onderscheid tussen natuur en cultuur present, een opheffing van waaruit lokale soevereiniteit geproblematiseerd kan en moet worden. Deze problematiek is overigens slechts een aanleiding: het model van lokale soevereiniteit is onverenigbaar met de Cultuur en zal moeten wijken, zelfs al zou er van antropogene milieu- en klimaatproblematiek geen sprake zijn.<sup>31</sup>

Die problematiek is er overigens wel en wordt veelal gepresenteerd als een beperking. Er zijn grenzen aan groei, grenzen aan maakbaarheid. Zagen we al de Übermensch, dan konden we hem niet zijn. Toch denk ik dat er voor ons bovenal

---

29 “Soevereiniteit,” Forum voor Democratie, geraadpleegd op 7 november 2018, <https://forumvoordemocratie.nl/standpunten/soevereiniteit>; Geert Wilders en Barry Madlener, “We moeten de natiestaat koesteren, niet opheffen,” *nrc.nl*, 19 oktober 2012, <https://www.nrc.nl/nieuws/2012/10/19/we-moeten-de-natiestaat-koesteren-niet-opheffen-1166460-a686674>.

30 Thierry Baudet (@thierrybaudet), “Welnee, die film van Gore slaat echt helemaal nergens op,” Twitter, 3 januari 2018, <https://twitter.com/thierrybaudet/status/948464423827632128>; Machiel de Graaf, “Duurzaamheid: Klimaathysterie als duur speeltje,” *De Dagelijkse Standaard*, 29 mei 2013, <https://www.dagelijksestandaard.nl/2013/05/duurzaamheid-klimaathysterie-als-duur-speeltje/>.

31 Belangrijk is om op te merken dat het hier niet gaat om een onhoudbaarheid van lokaliteit, maar lokale *soevereiniteit*. Liefde voor wat nabij en concreet is, is het noodzakelijke model en vertrekpunt voor eventuele liefde voor wat ver weg en abstract is. Houden van mijn abstracte medemens vooronderstelt een houden van heel concrete medemens. Ik bedoel dan ook niet dat mijn betrokkenheid met ‘mijn eigen’ Bennekomse Bos een betrokkenheid met de smeltende poolkappen in de weg staat, maar dat ik moet beseffen dat mijn concrete Bennekomse Bos niet los van de rest van de aarde kan worden gezien. Dat Bruno Latour in *Waar kunnen we landen?* (2018) de nadruk legt op het lokale is dus waarschijnlijk geheel terecht en staat een problematisering van lokale soevereiniteit niet in de weg.

mogelijkheden liggen. Eerst mogelijkheden op theoretisch vlak, daarna ook praktische mogelijkheden. Voor ons ligt wellicht geen toekomst waarin alles mogelijk is, maar er ligt in elk geval *een* toekomst wagenwijd voor ons open.

## Conclusie

Van natuur en cultuur als gescheiden domeinen kan in het Antropoceen geen sprake meer zijn. Op Aarde zijn beide met de vorming van de mensheid opgeheven en samengevoegd tot Cultuur. Wat is en wat zal zijn is voortaan afhankelijk van *hoe* mensen besluiten te zijn. Het bereik van onze keuzes is dus breder dan ooit tevoren. Veel praktische kennis vooronderstelt echter nog de scheiding van natuur en cultuur. Wat het gewicht van onze keuzes ontzagwekkend heeft doen toenemen, heeft dus gelijk ook de kennisgronden van die keuzes vertroebeld. Uit de universeel-menselijke opgave te kiezen komt dan ook een heel specifieke opgave voort: zij stelt alle praktische denkers – economische, politieke, ethische denkers et cetera – voor de opgave om hun kennisgebieden opnieuw te denken, op een wijze die de enge grenzen van de cultuur achterlaat.

*Voor ons ligt wellicht geen  
toekomst waarin alles mogelijk  
is, maar er ligt in elk geval  
een toekomst voor ons open*





---

# De waarde van ons huis

Over de morele status van de natuur

Thomas van Herwijnen

---

*Welkom in een wereld geteisterd door ‘natuur’-rampen, waar plastic eilanden door een opwarmende zee dobberen, waar koraalriffen en poolgebieden langzaamaan verdwijnen en waar diersoorten in rap tempo uitsterven. De mens beïnvloedt de geologische en ecologische processen van de aarde zo diepgaand dat we vandaag de dag mogen spreken van het Antropoceen, het ‘Tijdperk van de Mens’.<sup>1</sup> Als we de verwoede discussie over wat de term ‘Antropoceen’ wel en niet mag betekenen links laten liggen, lijkt er over één kwestie consensus te zijn: het gaat niet goed met onze wereld.*

*Paus Franciscus schreef in 2015, te midden van de ecologische crisis, een encycliek aan zijn volgelingen.<sup>2</sup> Het was een oproep voor een herwaardering van onze relatie met de wereld, onze ‘zuster aarde’, die ‘protesteert om het kwaad dat wij haar hebben aangedaan, vanwege het onverantwoorde gebruik en het misbruik van de goederen die God in haar heeft gelegd’.<sup>3</sup> De aarde, ‘ons gemeenschappelijk huis’, zou door de mens verwaarloosd en misbruikt worden. Willen we dit tegengaan, zegt Franciscus, dan moeten we een sobere levensstijl ontwikkelen en moeten we, misschien nog wel belangrijker, meer waarde hechten aan wat ons door God gegeven is.*

*Ik ben in dezen echter niet geïnteresseerd in Franciscus’ oproep tot soberheid, maar juist in wat hij de waarde van ons gemeenschappelijk huis noemt of, om preciezer te zijn, de waarde die de aarde buiten de mens om heeft. Voor Franciscus en zijn volgelingen is de wereld waardevol, niet om economische redenen en zelfs niet om persoonlijke redenen, maar simpelweg omdat ze door God gemaakt is. Het behoud van de natuur is in dat opzicht dan niet meer een kwestie van egoïstische, antropocentrische doeleinden, maar een plicht tegenover God.*

*In een tijdperk waar één soort de metaforische touwtjes in handen heeft, is het van belang om een kritische blik te werpen op de morele relatie tussen de mens en zijn omgeving. In ons nieuwe tijdperk is de ecologische crisis het meest kenmerkende probleem. Daarbij is het een probleem dat we zelf veroorzaakt hebben. Het geloven in God of goden is tegenwoordig optioneel, maar het punt dat we meer waarde moeten*

---

1 Hanneke Muilwijk en Albert Faber, “Grenzen voorbij. Handelingsperspectieven in het Antropoceen” (WRR Working Paper 8, Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Den Haag, 10 juni 2015): 7, <https://www.wrr.nl/publicaties/working-papers/2015/06/10/grenzen-voorbij.-handelingsperspectieven-in-het-antropoceen>.

2 Franciscus, *Laudato Si’*, geraadpleegd op 18 januari 2019, Vatican.va, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

3 Franciscus, *Laudato Si’*, 2.

*hechten aan ons gezamenlijk huis moet niet zonder meer als religieuze prietpraat aan de kant worden geschoven. Laten we daarom nu dieper ingaan op de waarde die wij toekennen aan de natuur.*

## Het belang van intrinsieke waarde

Wij, de antropos, staan boven de natuur. Althans, zo wil de westerse filosofische traditie.<sup>4</sup> Alleen mensen zouden bijvoorbeeld een vermogen tot rationaliteit en een vermogen tot moraliteit hebben.<sup>5</sup> Ons wereldbeeld is antropocentrisch; de mens staat centraal en is de norm waar we het andere aan toetsen. We kennen een speciale waarde toe aan het mens zijn: een *intrinsieke* waarde. Dat de mens een intrinsieke waarde heeft, betekent dat die op zichzelf waardevol is. Het tegenovergestelde van intrinsieke waarde is *instrumentele waarde*. Dat is de waarde dat een object voor een subject heeft, zoals een pen waardevol is voor iemand die iets op wil schrijven.

Een antropocentrische waardenethiek stelt dat alleen de mens intrinsieke waarde heeft. Uitgesloten van intrinsieke waarde wordt natuurbehoud een kwestie van kosten

en baten. Denk hierbij aan het behouden van het Amazonegebied, de ‘longen van de aarde’ die *onze* wereld van verse lucht blijven voorzien. Als de Amazone haar nut niet kon bewijzen aan ons, de verheven antropos, wat zou ons er dan van weerhouden om het hele woud plat te branden en plantages aan te leggen? Als de Amazone voor ons geen instrumentele waarde zou hebben dan is het

*Een antropocentrische waardenethiek geeft ons simpelweg niet het gereedschap om onze morele gevoelens te articuleren*

aanleggen van plantages instrumenteel gezien nuttiger voor de mens dan het behoud van een wild en donker woud.

Plantages in de amazone, het leegvissen van de oceanen, en onze massale bio-industrie; dit alles voelt intuïtief moreel verkeerd, maar we kunnen deze ‘verkeerdheid’ alleen uitdrukken in termen van kosten en baten voor de mens. Volgens John Baird Callicott<sup>6</sup> is er iets moreel verkeerd aan deze praktijken buiten het verval van menselijke gebruiksmiddelen om, iets waar een simpele kosten-en-baten-vergelijking niets over kan zeggen.<sup>7</sup> Een antropocentrische waardenethiek geeft ons simpelweg

---

4 Ik erken dat de term ‘westerse filosofische traditie’ ambigu en vrijwel onmogelijk te definiëren is, ik doel hier op het veelvoorkomende antropocentrische gedachtengoed in het westen.

5 Denk hier aan Aristoteles’ *animal rationale*, de mens onderscheidt zich van het dier door het bezit van rede.

6 John Baird Callicott is een Amerikaanse professor en filosoof, hij staat bekend als een van de grondleggers van de milieu-ethiek.

7 John Baird Callicott, “Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics,” *American Philosophical Quarterly* 21, no. 4 (1984): 300, <http://www.jstor.org.ru.idm.oclc.org/>



niet het gereedschap om deze morele gevoelens te articuleren. We zijn vastgeketend aan een instrumentele kijk op alles buiten de mens. Is wellicht de wortel van de problematiek in het Antropoceen dat wij de mens het monopolie op intrinsieke waarde toekennen?

Stel, we stappen af van het antropocentrisme en gaan over op een niet-antropocentrische waardenethiek. Dit houdt in dat wij intrinsieke waarde toekennen aan niet-menselijke wezens.<sup>8</sup> Voor de lezers met huisdieren is deze stap waarschijnlijk goed te begrijpen. De hond of kat is waardevol voor ons, instrumenteel, maar haar waarde gaat verder, ze is deel van de familie. En net zo maken wij mensen deel uit van het leven op aarde, dat eveneens intrinsiek waardevol is.<sup>9</sup> Intrinsieke en instrumentele waarden kunnen gelijktijdig bestaan. Net als bij een huisdier sluit het intrinsieke het instrumentele niet uit, het verandert alleen de manier waarop we ernaar kijken.

In een antropocentrische milieu-ethiek kunnen we per definitie alleen instrumentele waarde aan niet-menselijke wezens toekennen. Maar wat als we van het antropocentrisme afstappen en intrinsieke waarde toekennen buiten de mens? Simpel gezegd: een intrinsieke-waardenoriëntatie neemt een bepaalde plicht met zich mee, een verantwoordelijkheid voor het waardevolle ding in kwestie.<sup>10</sup> Neem bijvoorbeeld mensenrechten. Met de intrinsieke waarde van de mens gaan bepaalde fundamentele rechten gepaard. Het schenden van deze rechten is strafbaar. Wat nu als wij ook de natuur zo beschouwen, geeft ons dat niet een plicht om haar te beschermen temidden van de ecologische crisis?

Zogezegd klinkt dit hetzelfde als wat de paus verkondigt in zijn encycliek, maar dit betekent niet dat theïsme ook meteen het antwoord is. Voor de paus is God nog levend en wel, maar in de moderne seculiere samenleving is Hij voor velen gestorven. Nee, het theïsme zal ons niet helpen in de zoektocht naar een niet-antropocentrische milieu-ethiek. Het theïsme kampt met het probleem dat het onverenigbaar is met de moderne wetenschap, en vooral met de moderne biologie en ecologie.<sup>11</sup> Laten we daarom verder kijken. We laten God achter ons, maar houden de woorden van de Paus in ons achterhoofd: we moeten zorgen voor ons gezamenlijk huis.

## Breuklijnen in de filosofie

Alvorens we op zoek gaan naar een fundering voor een niet-antropocentrische milieu-ethiek, zal het van pas komen eerst kort naar de geschiedenis te kijken. De discussie

---

stable/20014060.

8 Callicott, "Non-Anthropocentric Value Theory," 299.

9 John J. Piccolo, "Intrinsic values in nature: Objective good or simply half of an unhelpful dichotomy?," *Journal for Nature Conservation* 37, (Juni 2017): 9, <http://dx.doi.org/10.1016/j.jnc.2017.02.007>.

10 John J. Piccolo, "Intrinsic values in nature," 9.

11 Callicott, "Non-anthropocentric value theory," 302.

over de plaats en de waarde van de natuur is terug te leiden tot de beginselen van de westerse filosofie, naar de tijd van de presocraten en de platonisten. Het Antropoceen is een relatief nieuwe term, maar dat wil niet zeggen dat de morele problematiek van het Antropoceen ook nieuw is. Om de problematiek van het Antropoceen te verhelderen is het nodig onderzoek te doen naar de filosofische ontwikkelingen die hebben plaatsgevonden tijdens de overgang van het Holoceen naar het Antropoceen.

De agricultuur kwam het Oude Griekenland binnen vanuit het Midden-Oosten en nam een tal van praktische vragen over de natuur met zich mee.<sup>12</sup> De pre-socraten begonnen *empirisch* en *rationeel* te werk te gaan. Plato gaf ons meer dan een eeuw later zijn idealistische kijk op de natuur. Hij introduceerde zijn ideeënleer, de wereld van ideeën waarvan deze wereld slechts een afspiegeling is. Plato stelde hiermee een dualisme: de rationele ziel aan de ene kant, en de imperfecte empirische natuur aan de andere kant.

Dit dualisme legde de fundering voor de scholastieke filosofie in de twaalfde eeuw. Vooral in de hoge- tot late scholastiek<sup>13</sup>, door de invloed van onder andere Thomas van Aquino en later door William Ockham, werd er een scheiding tussen het geloof en de rede ingevoerd.<sup>14</sup> Waarom? Omdat de empirische rede alleen niet kan bewijzen dat er een God is: het komt niet verder dan een hypothese, en is dus ongeschikt. Deze kloof tussen het geloof en de rede is belangrijk om te noemen omdat het iets cruciaals teweeg heeft gebracht: De scholastiek gaf aan het geloof een monopolie op de *betekenis*<sup>15,16</sup>.

Terwijl het geloof het alleenrecht kreeg op de betekenis van alle dingen, werd de filosofie scholastisch.<sup>17</sup> Metafysica werd aan de kant geschoven en de natuurwetenschappen wonnen terrein.<sup>18</sup> De scholastische filosofie hield zich bezig met het beschrijven van de wereld. Er werd op een wetenschappelijke manier gekeken naar de wereld om ons heen, wetende dat haar waarde bepaald werd door de theologie. Deze scheiding van theologie en filosofie zorgde ervoor dat het geloof bepaalde fundamentele feiten vast kon leggen waar de filosofie niet aan mocht komen. De intrinsieke waarde van de natuur lag onherroepelijk bij God.

Daarna, eeuwen later, kwam de Verlichting.<sup>19</sup> Er kwam een nieuwe omslag: het was niet het geloof dat op de voorgrond stond, maar juist de rede. De theologie werd niet

---

12 Hendrik Opdebeeck, "Integral Ecology and the Anthropocene," *Integral Ecology and Sustainable Business* 26, (September 2017): 81, <http://doi.org/10.1108/S1572-832320170000026006>.

13 12de-13de eeuw

14 Opdebeeck, "Integral Ecology," 84.

15 Met 'betekenis' duid ik op 'wat waardevol is'.

16 Opdebeeck, "Integral Ecology," 85.

17 Opdebeeck, "Integral Ecology," 85.

18 Opdebeeck, "Integral Ecology," 85.

19 18de eeuw

meer gezien als een bron van kennis. Er verscheen een nieuw dualisme, de mens die tot nu toe deel was van een groter geheel stond er alleen voor. Het universum werd gezien als verscheidene materiële krachten die meetbaar en voorspelbaar zijn. Niet alleen voor mensen met hoge status, in het geloof of financieel, maar toegankelijk voor ieder individu door zijn eigen wil.<sup>20</sup> De mens kwam los te staan van de natuur en plaatste zichzelf boven haar.

Geloof en rede, mens en natuur, beide breuken in de westerse filosofie hebben geleid tot ons antropocentrisme. De betekenis viel weg uit de filosofie rond de scholastiek en is met het geloof vergaan tijdens de Verlichting. De nieuwe redelijke wetenschap luidde de moderniteit in met de mens voorop. God stierf, de secularisatie kwam opspelen in het westen, en de plaats van de mens bovenaan werd vastgemetseld. We zijn weer terug bij het Antropoceen, maar we hebben de wortel van ons antropocentrisme gevonden: twee breuklijnen lopen door de geschiedenis van de filosofie heen, en het is aan ons om ze te overbruggen.

*Geloof en rede, mens en natuur, beide breuken in de westerse filosofie hebben geleid tot ons antropocentrisme.*

## Holisme en deep ecology

Ons antropocentrisme en onze breuk met de natuur werden rond de twintigste eeuw bekritiseerd door Aldo Leopold.<sup>21</sup> Het land waarop we leven, de flora en de fauna zijn volgens hem onherroepelijk verbonden met het menselijke bestaan. Hij stelt dat we de natuur misbruiken omdat we haar zien als ons eigendom, en dat we alleen harmonieus met de natuur kunnen leven wanneer we erkennen dat zij een fundamenteel deel is van ons bestaan.<sup>22</sup> Deze holistische kijk legt de bouwstenen voor wat we later de milieu-ethiek zullen noemen. Het holisme is een stroming die stelt dat alles met elkaar verbonden is en dat wij als mens slechts deel zijn van een groter geheel.

Rond de jaren '70' bereikt de kritiek op het verlichtingsdenken zijn hoogtepunt en verschijnt er een radicaal normatieve holistische beweging, *deep ecology*, onder de leiding van Arne Naess.<sup>23</sup> Naess beschuldigt de moderne westerse wereld wegens

20 Andy Scerri, "Deep Ecology, the Holistic Critique of Enlightenment Dualism and the Irony of History," *Environmental values* 25, nr. 5 (Oktober 2017): 535, <https://doi.org/10.3197/096327116X14703858759053>.

21 Aldo Leopold (1887-1948) was een Amerikaanse boswachter, ecooloog en auteur.

22 Aldo Leopold, *A Sand County almanac, and sketches here and there*, (New York: Oxford University Press, 1987), 8.

23 Arne Naess (1912-2009) was een Noorse filosoof en grondlegger van de *deep ecology* beweging.

diens arrogantie en instrumentalisme tegenover de natuur.<sup>24</sup> Volgens deep ecology is het dualisme van de Verlichting gebaseerd op een verkeerd en destructief rationalisme; door ons zelfbewustzijn hebben wij het misplaatste idee dat we buiten de natuur staan en een dominante positie innemen.<sup>25</sup> Wij moeten inzien dat we deel zijn van een waardevol ecosysteem en ons daar ook naar gedragen. Antropocentrisme moet veranderen in ecocentrisme.

Het ecosofische holisme van deep ecology lijkt een stap in de goede richting te zijn, maar laten we het eens in perspectief plaatsen. Holisme stelt dat het geheel groter is dan de delen waar het uit opgebouwd is. Wij als mens zijn hier een deel van, en om in termen van het universum te spreken, een vrij minuscuul deel. Stel dat de wereld aan de mens ten onder gaat: nucleaire oorlogen, catastrofale natuurrampen, een aarde tot aan de grond toe afgebrand en de mens weggevaagd. Er zal toch altijd leven blijven, al is het microscopisch klein, en na verloop van tijd zullen er nieuwe soorten en ecosystemen ontstaan.<sup>26</sup> Het leven gaat door. Wij als mens niet.

Aangezien er geen sprake mag zijn van een hiërarchie tussen verschillende soorten, inclusief de mens, is de vraag wat onze huidige wereld dan verkiesbaar maakt

*Wij voelen intuïtief een  
waardering voor onze omgeving  
omdat dit onze omgeving is.*

boven een wereld zonder ons. Als we deze gedachte volgen, zou het dan niet beter zijn om de vervuilende mens uit te laten doven? Als deze gedachte u niet goed valt, dan voelt u aan waar het Callicott om te doen is: er is iets waarde-

vols aan de *huidige* wereld met *ons* in beeld. Aan deze intuïtie wordt volgens Callicott door het holisme geen recht gedaan<sup>27</sup>, en al helemaal niet door het strenge normatieve holisme van de deep ecology-beweging.

Het holisme is niet-anthropocentrisch en kan zodoende intrinsieke waarde verbreden voorbij de mens, maar de mens zelf verliest dan zijn directe relevantie. Wij voelen intuïtief een waardering voor onze omgeving omdat dit *onze* omgeving is. Als we een herwaardering van het leven buiten de mens teweeg willen brengen, moet de mens niet langer op een verheven troon zitten, maar moet haar belang ook niet weggecijferd worden. Onze milieu-ethiek moet daarom tegelijkertijd niet-anthropocentrisch zijn én een plaats voor de mens behouden: het moet humanistisch zijn.<sup>28</sup>

---

24 David Richard Keller, "Deep Ecology," in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, bewerkt door John Baird Callicott en Robert Frodeman (Macmillan Reference, 2008), 206. <http://www.uky.edu/OtherOrgs/AppalFor/Readings/240%20-%20Reading%20-%20Deep%20Ecology.pdf>.

25 Scerri, "Deep ecology, and the holistic critique," 536.

26 Callicott, "Non-anthropocentric value theory," 304.

27 Callicott, "Non-anthropocentric value theory," 304.

28 Callicott, "Non-anthropocentric value theory," 304.

## Het moderne sentimentalisme

Het holisme schiet tekort. Het geeft ons een onderbouwing voor de intrinsieke waarde van het geheel, maar maakt geen onderscheid tussen verschillende soorten binnen dit geheel. Het geeft ons geen onderbouwing van de intuïtie dat juist het *huidige* ecosysteem waardevol is. Laten we deze intuïtie nu eens nader bekijken. Volgens David Hume hebben wij onze moraliteit namelijk aan onze gevoelens en instincten te danken. De rede vertelt ons of iets waar of onwaar is in relatie tot concrete objecten of ideeën, zegt Hume, maar dat werkt niet voor moraliteit. Onze passies bestaan op zichzelf.<sup>29</sup> Onze moraliteit is daarom niet een object van onze rede, maar een van onze passies en emoties. Hume noemt deze passies en emoties ook wel *sentiment*, en de ethische stroming die hieruit voortkomt heet het *sentimentalisme*.

Het gebruik van sentimentalisme komt veel voor in de biologie. Het is bijvoorbeeld door Charles Darwin gebruikt om de sociale instincten van dieren te beschrijven. Volgens Darwin zijn sociale instincten ontwikkeld voor het welzijn van de groep.<sup>30</sup> Handelingen die het welzijn van de groep bevorderen worden aangemoedigd en handelingen die tegen de groep in gaan worden ontmoedigd.<sup>31</sup> Volgens Darwin gaat dit voor dieren instinctief, maar dat geldt niet zozeer voor mensen. Wat wij nog wel hebben is een sociale *impuls*: een intuïtief sympathiek gevoel tegenover onze medemensen. Deze medemensen zijn de mensen in onze groep.<sup>32</sup>

In het begin waren dit stammen, kleinere gemeenschappen van mensen, maar naarmate onze beschaving zich begon te ontwikkelen, werd onze groep uitgebreid tot een dorp, een stad, een land. Het is dan alleen maar logisch, zegt Darwin, dat het individu zijn sociale impuls tot de gehele groep uitbreidt, zelfs als hij de verschillende leden daarvan persoonlijk niet kent.<sup>33</sup> Darwin's sociale-evolutietheorie lijkt in zekere zin veel gemeen te hebben met Leopold's land-ethiek waar ik eerder over schreef. Het is dan ook geen verrassing dat deze theorieën door J. Baird Callicott worden gebruikt om een nieuwe milieu-ethiek te formuleren.

Het sentimentalisme van Hume, de sociale-evolutietheorie van Darwin en Leopold's land-ethiek; dit zijn de drie delen van Callicott's *moderne sentimentalisme*. Het moderne sentimentalisme is een milieu-ethiek die haar beginselen vindt bij Hume. Ons gedrag wordt gemotiveerd door sentimenten die opgedeeld kunnen worden in twee klassen: gericht op onszelf (bijvoorbeeld angst) en gericht op anderen

29 David Hume, *Treatise of Human Nature*, bewerkt door Lewis Amhurst Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1896): 457=.

30 Met 'groep' duid ik op een gemeenschap van organismen: denk hier aan een bijennest of kudde, niet aan de gehele soort.

31 Charles Darwin, "Comparison of mental Powers of Man and the Lower Animals - continued," *Daedalus* 138, no. 3 (2009): 61, <https://doi.org/10.1162/daed.2009.138.3.60>.

32 Darwin, "Comparison of mental Powers," 62.

33 Darwin, "Comparison of mental Powers," 65.

(bijvoorbeeld liefde en sympathie).<sup>34</sup> Primitieve sentimenten gericht op de ander, zoals de band tussen een moeder en haar kind, werden door de decennia geconserveerd en langzaam aan verbreed. We zijn al op het moment dat wij intrinsieke waarde verlenen aan onze geliefde huisdieren, maar wat nou als we een stap verder gaan?

Net als Darwin is ook Callicott van mening dat deze sentimenten buiten de mens verbreed kunnen worden: dat we ook onze omgeving, de aarde waarop we leven, tot onze gemeenschap toe kunnen laten. Het sentimentalisme van Hume is dan wel antropocentrisch in zoverre dat de sentimenten vanuit de mens komen, maar zoals Callicott duidelijk maakt zijn deze morele sentimenten gericht op de *ander*.<sup>35</sup> Deze combinatie van Darwin en Leopold, met haar beginselen in Hume, maakt het mogelijk om intrinsieke waarde aan 'ons huis' te verlenen door het binnen onze gemeenschap te plaatsen.

## Conclusie

Het Antropoceen wordt gekenmerkt door ecologische problematiek. Misbruik van de natuur wordt gemaakt in de naam van de mens, en we beginnen met de opwarming van de aarde nu ook de consequenties hiervan te ervaren. We hebben gezien hoe wij door ons antropocentrisme enkel instrumentele waarde aan de natuur toe kunnen kennen. Het toekennen van intrinsieke waarde zou ons een verantwoordelijkheid geven om beter met onze wereld om te gaan. We vonden twee breuklijnen in de tijd voor het Antropoceen: de breuk tussen geloof en rede, en de breuk tussen mens en natuur. Dit leidde tot een instrumentele, beschrijvende positie ten opzichte van alles buiten de mens.

Het holisme werd later gebruikt in een poging deze breuklijnen te overbruggen en intrinsieke waarde naar buiten de mens te verbreden. Deep ecology pleitte ervoor om de mens op te vatten als deel van een groter geheel. Alle delen hebben binnen

deze opvatting een gelijkwaardige intrinsieke waarde, mens en dier zijn gelijk. Het probleem van deze opvatting is dat het niet verklaart waarom de huidige wereld beschermwaardig zou zijn – alles is immers even waardevol. Onze geschiedenis is bovendien minuscule in vergelijking met de

*Het moderne sentimentalisme is zodoende geen directe oplossing voor de problematiek van het Antropoceen, maar het is een belangrijke stap in de goede richting*

geschiedenis van het universum. Is het dan niet positief dat de vernielende en vervuilende mens zijn eigen ondergang teweegbrengt? Zelfs onder de meest erbarmelijke, door de mens gecreëerde omstandigheden zal er iets overleven. Microscopisch, maar

---

34 Callicott, "Non-anthropocentric value theory," 304.

35 Callicott, "Non-anthropocentric value theory," 305.

intrinsiek net zo waardevol als wij. De intuïtie dat onze huidige wereld waardevol is, leidde ons naar het sentimentalisme van Hume. Wij namen nu niet de rede, maar het gevoel als de basis van onze moraliteit. Callicott gebruikte de beginselen van Hume voor een nieuwe niet-antropocentrische milieu-ethiek. Door een combinatie van Darwin's sociale-evolutietheorie en Leopold's land-ethiek stelde Callicott ons in staat om intrinsieke waarde tot buiten de mens te verbreden zonder diens positie te ondermijnen. Het was niet antropocentrisch, maar wel humanistisch. Het moderne sentimentalisme is zodoende geen directe oplossing voor de problematiek in het Antropoceen, maar het is een belangrijke stap in de goede richting.

We begonnen dit paper met het gebod van Franciscus om beter met onze wereld om te gaan. Franciscus staat hier niet alleen in. Door de jaren heen zijn er steeds meer groepen ontstaan die pleiten voor een betere omgang met de aarde. Er wordt meer aandacht geschonken aan milieuvriendelijkheid en grote, vervuilende bedrijven ervaren elk jaar meer kritiek. We zijn nog lang niet uit de brand, maar het groeiende milieu-activisme geeft ons in ieder geval de hoop dat we langzaam tot de conclusie komen dat de aarde niet alleen van de mens is: we moeten meer waarde hechten aan ons gezamenlijk huis.





Reinier Vinkles en Christian Bernhard Rode, Het Christendom door Bonifacius tot stand gebracht, 1750-1800, prent, 20,5 x 11,5 cm, Centraal Museum, Utrecht,

---

# Onderscheid in het ondermaanse

De antropocentrische paradox

Charlotte Blaak

---

*God heeft de mens niet geschapen. Geen creatio ex nihilo, geen geklei op de aardkloot. Hij heeft ons wel een plek gegeven, een plek ten opzichte van zijn andere creaties. De legitimiteit van die plek staat al eeuwen onder druk en in het postmoderne tijdperk lijkt de discussie uitgemaakt: God mag gaan punniken, de enige legitieme attitude ten opzichte van de verhoudingen tussen Mens en Natuur is ecocentrisme.<sup>1</sup>*

*In het Antropoceen worden we meer dan ooit geconfronteerd met een tweekamp tussen Mens en Natuur. Het conflict is ook anders dan eerder te kenmerken, want in het Antropoceen heeft Mens de overhand. De postmoderne houding lijkt het conflict beslecht te hebben door het conflict als zodanig te negeren en op te laten gaan in het zogeheten ecocentrisme, het idee of de overtuiging dat alle biotische en abiotische factoren even zwaar meewegen in morele overwegingen. Maar betekent dit dat God werkelijk is gaan punniken? Is het christelijk essentialisme, dat de verhoudingen tussen Mens en Natuur vastlegt, nu verdwenen van het strijdtoneel, of moeten wij het toneel zelf eens aan grondige inspectie onderwerpen? Ik beargumenteer in dit artikel het tweede.*

*We beginnen bij het begin.*

## אָרַב

Genesis 1:27 beschrijft de schepping van Mens. God stelt voor om mensen te maken die op hem<sup>2</sup> lijken die kunnen heersen over de aarde en alles wat daarop leeft. Het Hebreeuwse werkwoord dat hiervoor gebruikt wordt, is ‘bārā’: אָרַב. Voor het maken van bijvoorbeeld het licht, de hemel, de aarde, de planten, de sterren, wordt het werkwoord ‘āsā’ gebruikt.<sup>3</sup> In tegenstelling tot ‘āsā’, dat een scheppende handeling vanuit het niets aanduidt, duidt ‘bārā’ op een *scheiding* van dingen.<sup>4</sup> In dit specifieke geval drukt het een scheiding uit tussen God en het beeld van God. Theoloog Ellen van Wolde geeft ons de volgende vertaling van vers 27: “God maakte een scheiding tussen de mens die zijn beeld is en zichzelf; die het beeld van God is, scheidde hij van zichzelf; en hij maakte een scheiding tussen mannelijk en vrouwelijk.”<sup>5</sup>

---

1 Met ‘Mens’ bedoelen we de gehele mensheid, als species. Met ‘Natuur’ de verzameling van alle biotische factoren die niet-Mens zijn. We schrijven deze termen in kapitalen om het idee van twee strijdende personages te versterken.

2 Het voorstel is gericht tot God zelf en andere leden van de goddelijke hofhouding; in plaats van ‘hem’ kunnen we hier ook ‘hen’ lezen.

3 Van Wolde, “Terug naar het begin.” Inaugurale rede bij Radboud Universiteit, Nijmegen, vrijdag 9 oktober 2009

4 Van Wolde, “Terug naar het begin.”

5 Van Wolde, “Terug naar het begin.”

Ze duidt dit proces van scheiding als het vervullen van de voorwaarden om een “voortdurend bestaan van de mens op aarde mogelijk te maken.” “[H]et werkwoord ‘bārā’ geeft aan dat God deze mens scheidt van zichzelf, hem op afstand zet en situeert op zijn eigen plaats op aarde.” Die eigen plaats is een podium. In vers 28 geeft God aan Mens de opdracht om de aarde te vullen en te beheren:

Hij zegende hen en zei tegen hen: ‘Wees vruchtbaar en word talrijk, bevolk de aarde en breng haar onder je gezag: *heers* over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over alle dieren die op de aarde rondkruipen.’<sup>6</sup>

Het werkwoord ‘bārā’ is dus de wegbereider voor twee belangrijke onderdelen van het christelijke mensbeeld. Het is allereerst dualistisch: Mens en Natuur verschillen in hun oorsprong. Ten tweede is het hiërarchisch: Mens heerst over Natuur.

### Essentialisme, centaurs

Het woord ecologie komt van de Griekse termen “οἶκος” (oikos) en “λογος” (logos) en kan vertaald worden als het redeneren over je leefomgeving. De manier waarop mensen aan ecologie doen, wordt voor het overgrote deel bepaald door hun gezindten over de natuur en het lot – door religie, bepleit historicus Lynn White: “Voor westerse ogen is dit volkomen evident in, bijvoorbeeld, India of Ceylon. Maar het is net zo waar voor onszelf en onze middeleeuwse voorouders.”<sup>7</sup>

Het bovengenoemde hiërarchische dualisme is bij uitstek christelijk.<sup>8</sup> Het staat in schril contrast met de manier waarop de meeste mensen op het moment dat het christendom in Europa de kop opstak hun verhouding tot de natuur beschouwden. Die beschouwingen zijn samen te vatten onder de noemer ‘paganisme’.<sup>9</sup> Volgens de *Pagan Federation International* is paganisme “a polytheistic or pantheistic nature-worshipping religion”.<sup>10</sup> *Pagans*, of ‘heidenen’ in het Nederlands, erkenden geen hiërarchisch onderscheid tussen Mens en Natuur. Ook Natuur kende een geestelijk-zijn. Dit geestelijke aspect van Natuur wordt de *genius loci* genoemd.

---

6 Genesis 1:28, Nieuwe Bijbelvertaling

7 Lynn White, Jr, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.” *Science* 155 (1967): 1205.

8 Hierbij nemen we natuurlijk de culturele en literaire wortels van het christendom in acht. ‘Christelijk’ kan hier gelezen worden als de synthese van die (bijv. joodse, Mesopotamische) wortels.

9 We zijn ons ervan bewust dat ‘paganisme’ een retroactieve paraplu-term is, maar een precieze duiding van verschillende stromingen en periodes is niet relevant voor de analyse in dit artikel.

10 Prudence Jones, “What Is Paganism?” Pagan Federation International, verkregen 18 november, 2018, <http://www.paganfederation.org/what-is-paganism/>.



[E]very tree, every spring, every stream, every hill had its own genius loci, its guardian spirit. (...) Before one cut a tree, mined a mountain, or dammed a brook, it was important to placate the spirit in charge of that particular situation, and to keep it placated.<sup>11</sup>

Deze *genii locorum* waren dus toegankelijk voor mensen en het menselijk domein was toegankelijk voor de *genii*. Deze tweeslachtigheid zien we terug in mythische halfmenselijke figuren als faunen, zeemeerminnen en centaurs.

De onverenigbaarheid van de paganistische en christelijke visies op het strijd-toneel van Mens en Natuur zien we prachtig geïllustreerd in een achttiende-eeuwse tekening van Bonifatius die een Donar-eik omhakt (zie links van dit artikel red.) De eik is versierd met slingers, omringd door vazen en wordt geëerbiedigd met een rookoffer. De heidense omstanders kijken angstig en verbeten toe wanneer Bonifatius met zijn bijl op de boom in hakt.

*Deze tweeslachtigheid  
zien we terug in mythische  
halfmenselijke figuren als faunen,  
zeemeerminnen en centaurs*

Het is belangrijk om het paganisme te kenmerken, omdat in het contrast ermee het christelijk essentialisme scherper te zien is en omdat het de rol die religieuze ideeën in de ecologie spelen blootlegt: een tijdloos fenomeen. Ze bieden een overkoepelend wereldbeeld, dat als kapstok of handvat fungeert in de manier waarop we de werkelijkheid interpreteren.

## Metanarratieven, scheidsrechters

Die rol zouden we ook metanarratief kunnen noemen. De term ‘metanarratief’ is gemunt door Jean-François Lyotard. “[M]etanarratives or ‘grand’ narratives are, broadly speaking, the supposedly transcendent and universal truths that underpin (western) civilization and that function to give that civilization objective legitimation,” zo omschrijft Hans Bertens<sup>12</sup> in zijn boek *The Idea of the Postmodern: a history* (1995).<sup>13</sup> Lyotard beargumenteert dat de postmoderne Mens deze metanarratieven

<sup>11</sup> White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” 1205.

<sup>12</sup> Hans Bertens is hoogleraar twintigste-eeuwse literaire en intellectuele geschiedenis aan de Universiteit Utrecht.

<sup>13</sup> Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (London, New York: Routledge, 1995), 119. [ronde haakjes zijn eigen toevoeging]

heeft vervangen door kleinere narratieven of taalspelen.<sup>14, 15</sup> Dit zou verregaande consequenties hebben voor de manier waarop Mens zich staande houdt in de wereld. In de vorige paragraaf hebben we gezien hoe metanarratieven het evenwicht tussen Mens en Natuur kunnen beïnvloeden. Lyotard bevestigt dit:

Denotative statements concerning, for example, the state of the sky and the flora and fauna easily slip in; so do deontic statements prescribing what should be done with respect to these same referents, or with respect to kinship, the difference between the sexes, children, neighbors, foreigners, etc.<sup>16</sup>

Nu lijkt dit misschien een uitgemaakte zaak – kleine narratieve taalspelen vervangen simpelweg de grote narratieven –, maar als we verder lezen, zien we hoe misschien wel het grootste probleem van de postmoderne Mens zich ontvouwt:

[N]arrative language games can even underpin whole cultures. However, because of their narrative status such language games can have only limited social and historical validity, or, in Lyotard's terms, legitimation, even if to those who live inside them they seem inevitable and natural ('Narratives... define what has the right to be said and done in the culture in question, and since they are themselves a part of that culture, they are legitimated by the simple fact that they do what they do.'<sup>17</sup>

Als wij het geloof in een metanarratief, dat in de legitimering van deze kleinere narratieven of taalspelen voorziet, hebben opgegeven,<sup>18</sup> welk idee kan en mag dan nog als scheidsrechter functioneren in de 'strijd' tussen Mens en Natuur?

## Ecocentrisme, Gerrit Hiemstra

Als we de populaire literatuur mogen geloven, is de tijd van het ecocentrisme aangebroken. Een ecocentrist veronderstelt dat ieder waarderend onderscheid tussen Mens en Natuur illegitiem is: geen van beide partijen – Mens of Natuur – weegt meer of

---

14 Bertens, *The Idea of the Postmodern*, 119.

15 "These language games range from Wittgensteinian 'models of discourse', that is, various forms of utterance denotative, performative, prescriptive, etc.—that all follow their own specific set of rules, via the discourses that are employed by social institutions and professions, to full-scale narratives (for which he also uses the term *petit récits* or little enarratives)." (Bertens, *The Idea of the Postmodern*, 119.)

16 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, vert. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 20.

17 Bertens, *The Idea of the Postmodern*, 119-20.

18 Lyotard, *The Postmodern Condition*, xxiv.

minder in morele overwegingen. Beiden zijn onderdeel van een ecosysteem en streven naar een harmonieus samenleven. Ecoloog Aldo Leopold geeft ons een klassiek voorbeeld van een ecocentrische wetmatigheid, die hij de ‘land ethic’ noemt:

The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals [...] A land ethic of course cannot prevent the alteration, management, and use of these ‘resources’, but it does affirm their right to continued existence, and, at least in spots, their continued existence in a natural state.<sup>19</sup>

Het waarderende en dus hiërarchische onderscheid is illegitiem omdat het zich uiteindelijk baseert op een verklarend wereldbeeld dat niet meer als legitiem gekenmerkt wordt. De Bijbel is niet meer het onfeilbare woord van Onze-Lieve-Heer en de onweersgeesten hebben inmiddels plaats gemaakt voor Gerrit Hiemstra. De waarde van Natuur wordt volgens de ecocentrist dan ook niet bepaald door de toekenning ervan door Mens. Filosoof Holmes Rolston III werkt dit idee als volgt uit:

*Hoe Natuur gewaardeerd wordt mag dus niet afhangen van onze metanarratieve culturen en ideeën, maar haar waarde moet daarbuiten vastgesteld worden.*

The theory of anthropogenic intrinsic value needs to give place to a theory of autonomous intrinsic value. [...] Those who value wild nature, having discovered the intrinsic natural values that we have been defending, wish to preserve natural processes as well as natural products. Humans can and ought to see outside their own sector and affirm non-anthropogenic, non-cultural values.<sup>20</sup>

Hoe Natuur gewaardeerd wordt mag dus niet afhangen van onze metanarratieve culturen en ideeën, maar haar waarde moet daarbuiten vastgesteld worden.

## Paradox, de antropoloog

Paradoxaal genoeg is het juist op dit punt dat God het verhaal weer binnenstapt. Dit niet alleen omdat het, zoals we verderop zullen zien, een herintroductie van de

19 Haydn Washington et al., “Why Ecocentrism Is The Key Pathway To Sustainability”, *The Ecological Citizen* 1, no. 1 (2017): 35.

20 Holmes Rolston III, “Naturalizing Callicott,” in *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*, red. Jim Hill en Wayne Ouderkirk (Albany, NY: State University of New York (SUNY) Press, 2002), 118–120.

metanarratieven vereist, maar ook (en vooral) omdat het een bevestiging van het Bijbelse mensbeeld is. De herintroductie van metanarratieven is noodzakelijk omdat het opschorten van metanarratieve waardeoordelen zelf metanarratieve wortels heeft. Laten we teruggrijpen op Bertens' definitie van een metanarratief: "[M]etanarratives or 'grand' narratives are, broadly speaking, the supposedly transcendent and universal truths that underpin (western) civilization and that function to give that civilization objective legitimation." Wat ecocentrisme nu veronderstelt, is slechts een verbrede definitie van 'civilization'. 'Beschaving' wordt namelijk opgerekt tot 'ecosysteem', maar aan de verdere voorwaarden verandert niets. Ook het idee van een ecosysteem, waarbinnen alle onderdelen een gelijke oorsprong en een even groot moreel gewicht hebben, vereist een legitimering door middel van een metanarratief. Deze situatie is vergelijkbaar met die van de antropoloog in Leszek Kolakowski's essay 'Op zoek naar de Barbaar':

[De situatie van de antropoloog is] niet echt die van het opschorten van het oordeel: zijn houding berust op de overtuiging, dat beschrijving en analyse, die bevrijd zijn van normatieve vooroordelen, meer waard zijn dan de geest van superioriteit of fanatisme; het is desalniettemin een even sterk waardeoordeel als het tegengestelde oordeel. (...) Of ik mij er nu op beroem te behoren tot een absoluut hogere beschaving, of integendeel alle lof uitspreek over de goede wilde, of tenslotte beweer dat 'alle culturen gelijk zijn', ik neem een bepaald standpunt in, ik spreek mij uit over waarden en kan dit niet vermijden. (...) [H]et is onmogelijk dat ik er niet tenminste impliciet één zou innemen (...).<sup>21</sup>

In het Antropoceen, dat overlapt met Lyotards postmoderne tijdperk, neemt Mens dezelfde positie in ten opzichte van Natuur als de antropoloog ten opzichte van andere culturen. De antropoloog moet in zoverre zijn object benaderen dat hij zo waarheidsgetrouw mogelijk kan onderzoeken, maar genoeg afstand bewaren opdat hij in staat blijft een onderzoek uit te voeren. Mens moet Natuur in zoverre benaderen dat hij ermee in harmonie kan samenleven, maar genoeg afstand bewaren opdat hij in staat is te beweren dat de toenadering nodig is.

## Adam, mens

Dit precaire evenwicht tussen toenadering en afstand werd al aangestipt in één van de eerste werken die we in dit artikel aangehaald hebben: Genesis, ditmaal in hoofdstuk 2:19-20. De schepping is op dit moment zo goed als voltooid (Vrouw bestaat nog niet, maar *soit*) en God besluit orde op zaken te stellen:

19 De HEERE God vormde uit de aardbodem alle dieren van het veld en alle vogels in de lucht, en bracht die bij Adam om te zien hoe hij ze noemen

21 Leszek Kolakowski, *Essays van Leszek Kolakowski*, vert. J. Minkiewicz (Houten: het Spectrum, 1983), 14.



zou; en zoals Adam elk levend wezen noemen zou, zo zou zijn naam zijn. 20 Zo gaf Adam namen aan al het vee en aan de vogels in de lucht en aan alle dieren van het veld; (...).<sup>22</sup>

Het moment waarop Adam de dieren hun namen geeft, is cruciaal voor het christelijke mensbeeld, omdat op dat moment de dualistische hiërarchie tussen Mens en Natuur gevestigd wordt. Het is Mens die namens God de wereld ordent en categoriseert en het is bij *gratie* van de uitspraak van Mens dat we kunnen stellen dat Natuur een al dan niet gelijke morele positie heeft. Sterker nog, het doen van die uitspraak is een exercitie van Menselijke heerschappij over Natuur, zoals beschreven in Genesis 1:27. Wij zijn, met een knipoog naar Sartre, gedoemd om te heersen. Wij kunnen geen enkele uitspraak over de status van Natuur doen, zonder van ons podium af te stappen. Ook het ecocentrisme legitimeert zich onbedoeld in het metanarratief van Genesis en is niet in staat buiten het hiërarchisch-dualistische narratief van het christendom te treden.

*Wij zijn, met een knipoog naar Sartre, gedoemd om te heersen.*

Om kort te gaan, de manier waarop Lyotard en de postmoderne mens zelf over de postmoderne mens denken, gaat niet op op het strijdtoneel van Mens en Natuur. Hoe graag we ook zouden willen beweren dat onze denktraditie met elk vergane jaar verder is ontwikkeld vanaf het christendom – in onze verhouding tot Natuur zijn we nog altijd als Adam. Niet het paganisme, niet Lyotard, niet Rolston, geen van allen hebben ons van de troon kunnen stoten. De kroon die we van de christelijke God hebben ontvangen, is volledig vervlochten met ons mensenhoofd, en daar blijft hij; ook als God verdwenen is.

---

<sup>22</sup> Genesis 2:19-20, Herziene Statenvertaling



---

# De erfzonde in het Antropoceen

en de verzoeningsleer van milleubewustheid

Thom Janssen

---

*Sinds oktober 2018 draagt de Radboud-campus tijdelijk zorg voor een artistieke ‘conversation-starter’. De Ark van het Nieuwste Verbond dient ertoe mensen zich te laten bezinnen op hun relatie tot de Aarde. In de verwijzing naar de bijbelse Ark is impliciet dat we een eerder verbond verbroken hebben. De ‘tien duurzame geboden’ vermanen ons die fout niet weer te maken: “Vuur is een geschenk van de zon, boots dat niet na”. “Vuur heeft ons warmte gebracht”, vertelt een van de bedenkers, “Mooi, maar wij mensen zijn overmoedig geworden. We zijn alles gaan verbranden. Daarmee hebben we de balans van koolstof verpest”.*

*Deze kunstenaar-filosofen zijn niet de enigen die op Bijbelse wijze over het klimaat en het Antropoceen spreken. De mens die zich boven zijn schepper – ooit God, nu de Aarde zelf – stelt en daarmee zondigt, de noodzaak van een toenadering tot deze verstoten schepper om ons uit die benarde positie te helpen; steeds keert deze thematiek terug in onze reflectie op onze huidige situatie. Is dat wel een goede manier om naar het meest dringende probleem van de mensheid te kijken?*

*In het nu volgende zal ik dat seculiere verhaal van hoogmoed, zonde en verzoening verbinden met zijn christelijke evenbeeld. Daarna zal ik de geschiktheid van de Natuur als dat wat boven de mens gesteld kan worden problematiseren. Als laatste wil ik benadrukken dat de opgave waar de mens nu voor staat enkel het hoofd geboden kan worden indien we niet bezwaard zijn met de oude gedachte dat de aard van de mens verdorven is en niets goeds kan voortbrengen.*

## Deze verderfelijke mensentijd

Het feit dat we tegenwoordig in het Antropoceen leven lijkt weinig mensen enthousiast te maken. De geologen die moeten vaststellen wanneer dit tijdperk is begonnen hebben ook niet de meest positieve data om mee te werken. Bergen plastic, de overblijfselen van atoombommen, de lagen roet van de Industriële Revolutie. Omdat het Antropoceen vaak in één adem genoemd wordt met de klimaatcrisis, heeft deze zoektocht bovendien iets weg van een theologische discussie. Wanneer was de zondeval? Wanneer heeft de mens het (misschien onherroepelijk) verbruid?

Jaap Tielbeke valt in *De Groene Amsterdammer* met de deur in huis: “Wanneer werd de mens zo machtig dat hij Koning Natuur naar de kroon stak? <sup>2</sup>” Daarmee verwoordt hij treffend de achterliggende gedachte van het begrip Antropoceen: de

---

1 Frans Straver, “Een Moderne Ark Met Tien Groene Geboden,” *Trouw*, 3 juli 2017, <https://www.trouw.nl/home/een-moderne-ark-met-tien-groene-geboden~ae1573f9/>.

2 Jaap Tielbeke, “Welkom in Het Antropoceen,” *De Groene Amsterdammer*, 6 juli 2016, <https://www.groene.nl/artikel/welkom-in-het-antropoceen>.

mens is in dit tijdperk niet simpelweg het meest succesvolle dier, maar een macht die zich op geologisch niveau openbaart. Erosie door wind en water zal zelfs de grootste berg in een paar miljoen jaar aantasten, maar de mens graaft die berg in een paar jaar af om het erts dat eronder ligt te bemachtigen.

Die macht heeft de mens veranderd. Tielbekes artikel is geen triomfale lofzang op de Het Tijdperk Van De Mens, maar een wijzende vinger. Als een bijbelse plaag heeft de mens zich over de Aarde uitgespreid: “Het Antropoceen is geen neutrale beschrijving, maar velt een oordeel. De mens (‘antropos’) is de schuldige. Onze soort heeft zich gedragen als een zwerm sprinkhanen, die de planeet *rücksichtslos* heeft kaalgevreten[...]”<sup>3</sup>. Hoe kwam het toch zo ver?

Clive Hamilton, zelfs door Tielbeke bestempeld als een “notoire zwartkijker”, ziet de oorzaak voor deze rampspoed in een verandering van onze houding tegenover de

*Als een bijbelse plaag heeft de mens  
zich over de Aarde uitgespreid.*

Natuur. Ooit vatten wij dat op als een onbeschrijfbaar levend geheel waarvan ook wij deel uitmaakten. Dat veranderde met

de opkomst van het mechanistische wereldbeeld. De wereld was geen ondoorgrondelijk wonder meer, maar een complex uurwerk dat enkel uit materie in beweging bestond. De mens staat daar als het kennende Subject boven, klaar om de loze materie in te zetten voor zijn eigen doelen. De daaropvolgende wetenschappelijke revoluties voltooiden dit wereldbeeld: de geest werd volledig uit de Natuur gezogen.<sup>4</sup>

## De erfzonde

Hamilton lijkt veel op een andere notoire zwartkijker: de kerkvader Augustinus. Augustinus wilde verklaren hoe het kon dat mensen, het toppunt van Gods schepping, in staat waren het kwade te doen. Gods alleenheerschappij over de wereld duldde niet dat er een soort kwade macht was die Zijn perfecte bouwwerk kon verzieken.<sup>5</sup> Daarom zocht hij de bron van het kwaad in de menselijke vrije wil<sup>6</sup>. In het Paradijs ging het in eerste instantie allemaal goed. De mens floreerde en bleef ver weg van die ene boom waarvan God het verboden had te eten.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Tielbeke, “Welkom in Het Antropoceen.”

<sup>4</sup> Clive Hamilton, *Requiem for a Species - Why We Resist the Truth About Climate Change*, (Australië: Allen & Unwin, 2010), 134-44. PDF.

<sup>5</sup> Augustinus hing voor zijn bekering tot het Christendom onder meer het Manicheïsme aan, een geloof waarin de schepping speelbal was van de strijdende krachten van Goed en Kwaad

<sup>6</sup> R. McCurley Foster et al., “Sin,” *Encyclopedia of Christianity Online* (Leiden: Brill, 2011), <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-christianity/sin-SI.7>.

<sup>7</sup> Gen. 2:16-17

“God verbodt dat alleen maar omdat hij bang is dat jullie, met de kennis van goed en kwaad, net als hem zullen worden<sup>8</sup>” fluistert de slang hen toe. Toen de mens toehapte, beging hij daarmee zijn eerste zonde: hoogmoed, zichzelf boven God stellen. Volgens Augustinus is hoogmoed de oorzaak van alle andere zonden, een verbreking van het verbond met God dat de mens zijn vrije wil juist liet gebruiken. Alleen door op het goede<sup>9</sup> gericht te zijn functioneert de mens correct.

Als de mens zich dus van God afkeert en zijn eigen wensen centraal stelt, maakt hij onvermijdelijk brokken. Zijn keuzes zijn nu gedreven door wat Augustinus *concupiscentia* noemt: de neiging genoegdoening te willen vinden in ‘lagere’ stoffelijke dingen. God beval ooit “wees vruchtbaar en word talrijk”,<sup>10</sup> maar als de mens zich om zijn eigen redenen voortplant is ook dat zondig. Volgens Augustinus is dit ook hoe de zonde van Adam iedere nieuwe generatie aantast. Iedereen komt ter wereld als gevolg van ongehoorzaamheid aan God.

## ‘Fout’ geboren

Je kunt je echter afvragen of het gedachtegoed van Augustinus er nog toe doet. De westerse mens maakt zich toch vooral zorgen om het hier en nu, niet om de eindbestemming van zijn onsterfelijke ziel? En verklaarde Friedrich Nietzsche God in de 19<sup>e</sup> eeuw niet al dood? Volgens James Boyce heeft de erfzonde de dood van God echter overleefd. In zijn boek *Born Bad* volgt hij de transformatie van een theologische doctrine in een ‘seculier’ mensbeeld: er is iets inherent *fout* aan de mens. Boyce wijst op Thomas Hobbes, voor wie het mensenleven zonder een georganiseerde staat onvermijdelijk “nasty, brutish, and short” is.<sup>11</sup>

Denkers die door het augustiniaanse mensbeeld beïnvloed werden, voelden zich dus geroepen iets met het probleem van de verdorven mens te doen. Adam Smith zag de vrije markt als diens verlosser. Boyce benadrukt de samenhang van Smiths mensbeeld en zijn economische theorie. Volgens Smith zouden we van de zelfzuchtige mens geen liefdadigheid kunnen verwachten. Die mensen willen natuurlijk wel allerlei dingen hebben, en door die te kopen verspreiden ze hun inkomen onder de armeren die deze producten maken. Ons zelfingenomen gedrag komt zodoende alsnog de maatschappij ten goede.<sup>12</sup>

Waarom hebben deze ‘seculiere’ perspectieven op de erfzonde dan niet geleid tot een oplossing? Zonder een kerk die deze doctrine verkondigt als de Ware Leer is het toch slechts een van vele opvattingen over mensen? Toch heeft een hele zelfverbete-

8 Gen. 3:4-5

9 Dus, God

10 Gen. 1:28

11 James Boyce, *Born Bad: Original Sin and the Making of the Western World* (Hawthorne, Australië: Black Inc., 2014), hoofdstuk 13. EPUB.

12 Boyce, *Born Bad*, hoofdstuk 19.

ringsindustrie ons niet aan een verlossing van deze zware last geholpen. “The doctrine teaches that human beings are born not just bad, but also *guilty*”<sup>13</sup> - wijst Boyce aan - “[t]he market theorist, advertising baron, technology guru, self-help counsellor and charismatic leader all speak to the desire to fix human brokenness, but they cannot forgive people for being who they are”.

## De verzoening

Nu, echter, verhoudt de zondige mens zich weer tot iets buiten hem. Niet God, maar de Natuur is in haar eer geschonden. Door zichzelf boven de Aarde te stellen, verloor de

### *Niet God, maar de Natuur is in haar eer geschonden.*

mens het inzicht dat hem net als andere dieren in harmonie met die Aarde laat leven. Onze zonden openbaren zich direct in catastrofale klimaatverandering en massa-uitstervingen. Kan onze schuld uitgewist worden, en daarmee de weg terug naar de Natuur vrijgemaakt?

In het Christendom komt de Lieve Heer ons redden in de persoon van Jezus Christus. Zijn opoffering aan het kruis herstelt de breuk tussen God en de mensheid die Adam veroorzaakte. Het theologische verhaal over hoe dit precies gebeurt is de *verzoeningsleer*. Is die verzoening eenmaal bewerkstelligd, dan kunnen mensen zich weer tot God richten en met zijn hulp hun zelfzuchtige natuur weerstaan en goed doen.<sup>14</sup>

Een zeer invloedrijke verzoeningsleer ziet Jezus als een vervangend offer voor de oneindig hoge prijs die de mensheid zou moeten betalen voor haar zonden. Door Gods wet te hebben geschonden kregen Adam en zijn nazaten een boete voor hun rekening die ze nooit zouden kunnen betalen. Daarmee zouden ze voor altijd van God gescheiden blijven en in hun zonden verdrinken. Als mens kon Jezus die boete voor zijn medemensen betalen en als God had hij als offer voldoende waarde om dat ook te kunnen doen.<sup>15</sup>

Het obstakel tussen de mens en de Natuur lijkt net zo groot: iedere mens wordt immers geboren in een samenleving die juist gebouwd is op een breuk met die Natuur. Hoe kan ik mij met de Aarde verzoenen zolang ik in een door kool verwarmd huis woon en om in mijn behoeften te voorzien producten koop die het schaden? In dit geval is er geen perfect offer om eens en voor altijd die relatie voor iedereen te herstellen. Iedereen zal zelf zijn kruis op moeten nemen.

---

13 Boyce, *Born Bad*, hoofdstuk 22.

14 Sauter Gerhard, “Reconciliation,” *Encyclopedia of Christianity Online* (Leiden: Brill, 2011), <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-christianity/reconciliation-R.15>.

15 Janowski Bernd, Stuhlmacher Peter, and E. Gunton Colin, “Atonement,” *Encyclopedia of Christianity Online* (Leiden: Brill, 2011), <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-christianity/atonement-A681>.

Tips om milieubewuster te leven komen ook vaak neer op het maken van een offer. Niet vliegen, de verwarming lager, meer doen met minder. Door iets van het gemak dat de alleenheerschappij van de mens ons heeft gebracht op te geven kunnen we, uiteindelijk, weer met de Natuur in het reine komen. Plastic, gemaakt uit oliebij-producten en voor de Aarde onverteerbaar, is een van de grote boosdoeners. Ja, vrijwel overal waar het toegepast wordt is het handiger dan ‘natuurlijke’ alternatieven; maar dat is precies de gedachte die mens boven Natuur stelt. Weg ermee!

## Geen rietje

Als we echter enthousiast de verzoeningsleer van milieubewustheid omarmen, kunnen we daarmee ook mensen schaden. Een voorbeeld hiervan vinden we in de impact van het plastic rietjesverbod op mensen met een beperking. Sommige mensen hebben deze rietjes nodig om überhaupt te kunnen drinken. Terwijl veel Amerikanen de steden Seattle en San Francisco toejuichten om hun rietjesverbod, maakten zij zich grote zorgen.

Toen s.e. smith en andere mensen met een beperking dit probleem wilden aankaarten, kregen ze veel te verduren. De mensen die zich hadden ingezet op een verzoening met de Natuur tolereerden het niet dat hier de behoeften van een *mens* centraal gesteld werden! Hadden ze niet die vreselijke beelden gezien van zeedieren met rietjes in hun neus? Moet de planeet lijden zodat wij onze dure koffiemilkshake kunnen drinken? Bovendien: rietjes kun je toch best uit iets anders maken dat de Aarde niet zo belast? Of nog beter, een herbruikbaar rietje met je meedragen!<sup>16</sup>

Het plastic rietje blijkt echter niet gemakkelijk te vervangen. Er zijn biologisch afbreekbare wegwerprietjes; maar deze zijn juist zo afbreekbaar dat ze in een drankje op kunnen lossen, of per ongeluk doorgebeten kunnen worden. Herbruikbare rietjes zijn duur, vaak onbuigbaar, moeten afgewassen worden en kunnen voor mensen met spasmen gevaarlijk zijn als ze erop bijten.<sup>17</sup> Dat plastic rietje lijkt niet door gemakzucht, maar door noodzaak te bestaan.

Wat deden mensen met een beperking dan toen we nog in harmonie met de Natuur leefden, en haar niet overspoelden met bergen rietjes? “They aspirated liquid in their lungs, developed pneumonia and died”,<sup>18</sup> antwoordt een activist. Dat botst met de idyllische aanname dat de mens ook best goed kon leven in de boezem van

16 s.e. smith, “Banning straws might be a win for environmentalists. But it ignores us disabled people.” *Vox*, 19 juli, 2018, <https://www.vox.com/first-person/2018/7/19/17587676/straws-plastic-ban-disability>.

17 Tove Danovich and Maria Godoy, “Why People with Disabilities Want Bans on Plastic Straws to Be More Flexible,” *NPR*, 11 juli, 2018, <https://www.npr.org/sections/thesalt/2018/07/11/627773979/why-people-with-disabilities-want-bans-on-plastic-straws-to-be-more-flexible?t=1543164320957>.

18 Danovich and Godoy, “Why People with Disabilities Want Bans on Plastic Straws to Be More Flexible”.



de Natuur, en dat we enkel door hoogmoed en zelfzuchtigheid gedreven dat paradijs verlieten. Het offer aan die Natuur blijkt, als we de impact op mensen er weer bijhalen, niet altijd even wenselijk.

Door ons primair te richten op het welzijn van de Aarde en de andere dieren waarmee we haar delen kunnen de belangen van kwetsbare mensen dus ondergesneeuwd raken. Als we het alleen als een slechte zaak zien dat de mens zich boven de Natuur heeft verheven, blijft buiten beeld dat die verheffing juist voor veel mensen het verschil tussen leven en dood betekent.

## De pelagianen

Augustinus stelde zich met de doctrine van de erfzonde op tegen een minder zwartkijkende theoloog: Pelagius. Pelagius stelde dat de aard van de mens niet verdorven was en dat mensen nog steeds uit zichzelf het goede konden doen. God zou ons toch niets bevelen dat we onmogelijk zouden kunnen doen? Hij denkt volgens Augustinus echter te gemakkelijk. Als de mens zonder God goed kon doen, kwam Jezus Christus voor niets en betekende zijn offer niets. De leer van Pelagius belandde tijdens een concilie dat Augustinus bijwoonde daarom op de lijst van ketterijen.<sup>19</sup>

In Tielbekes artikel zien we een ‘pelagiaans’ perspectief bij Braden Allenby. Hij is zeer enthousiast over de mogelijkheden van de mens en geeft tegengas op het verhaal van de schuldige *antropos*. Met alleen het afzweren van fossiele brandstoffen winnen we de strijd tegen klimaatverandering niet, stelt hij. Door enkel duurzaam te leven zal de Aarde niet afkoelen en zullen de oceanen niet minder zuur worden. De Natuur wordt door onze offers niet bewogen tot barmhartigheid: de geologische geschiedenis gaat slechts één kant op. Het is onze taak, door *geo-engineering*, het verdere verloop van die geschiedenis voorspoedig te laten zijn.<sup>20</sup>

Waar Allenby met sterren in zijn ogen spreekt over CO<sub>2</sub>-absorberende algen en onzichtbare zwavelwolken hoog in de atmosfeer die net genoeg warmte tegenhouden om de Aarde te laten afkoelen, bromt zijn augustiniaanse tegenhanger Hamilton minachtend. Hij noemt de mens een “uitzonderlijk dom en gevaarlijk wezen”,<sup>21</sup> en ziet niets goeds voortkomen uit het verder aanwenden van de macht die we nu hebben. Kijk eens naar wat we al aangericht hebben, maant hij ons, en besef dat we met doorklun- gelen weleens het einde van de mensheid in kunnen luiden.<sup>22</sup>

---

19 Holze Heinrich, “Pelagianism,” *Encyclopedia of Christianity Online* (Leiden: Brill, 2011), <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-christianity/pelagianism-P.60>.

20 Tielbeke, “Welkom in Het Antropoceen.”

21 Tielbeke, “Welkom in Het Antropoceen.”

22 Tielbeke, “Welkom in Het Antropoceen.”

## Zondvloed en deltaplan

Dat einde kan echter als we braaf enkel onze impact op de Aarde verkleinen ook nog komen. Een van de recente, angstaanjagende klimaatrapporten bevestigt Allenbys redenering: al zouden we vanaf morgen geen enkele fossiele brandstof meer gebruiken, dan nog zou de Aarde de catastrofale grens van 1,5 graden warmer bereiken.<sup>23</sup> Dat betekent overstromingen, hittegolven en langdurige droogte in de meest dichtbevolkte gebieden ter wereld. De mensheid kan zich verzoenen met de Natuur, maar hoeft daar niets voor terug te verwachten.

Misschien is er dus iets te zeggen voor de kijk van Pelagius: een mens die nog in zichzelf mag geloven. De oplossing zal immers van ons moeten komen. Het omvormen van de wereldeconomie om zonder goedkope fossiele brandstoffen te draaien alleen al vergt een inspanning zonder gelijke in de menselijke geschiedenis.<sup>24</sup> Hoewel de zwartkijkers geen hoge dunk van de mens hebben, zijn ze het er wel over eens dat die inspanning in dit geval toch echt van de mens moet komen. Kan een verdorven wezen zoiets wel bewerkstelligen?

Een aanwijzing dat de mens hier wel degelijk toe in staat is, zien we in het recente Nederlandse verleden.

Ons land is voor veel van zijn welvaart aangewezen op water, en een deel van de bevolking stond altijd bloot aan het gevaar van een stormvloed. Na de watersnoodramp van 1953, die duizenden levens eiste en honderdduizenden hectaren land onbewoonbaar maakte, stelden we de mens boven de Natuur – dit mocht niet meer gebeuren. Vandaag de dag kijken we niet langer angstvallig naar het weer boven de Noordzee – de deltawerken hebben het water een halt toegevoegd.

We kunnen ons moeilijk voorstellen dat Nederlanders na zo'n ramp de kant van Augustinus hadden gekozen, en ze dat streven een watersnoodramp niet langer te laten gebeuren als hoogmoed bestempeld hadden. Moeilijker nog is het voor te stellen dat we in 2040, als de meest ernstige gevolgen van klimaatverandering ons gaan treffen, het de zwartkijkers in dank zullen afnemen als zij ons eerder hadden overtuigd vooral met onze tengels van de Aarde af te blijven.

*Hoewel de zwartkijkers geen hoge dunk van de mens hebben, zijn ze het er wel over eens dat die inspanning in dit geval toch echt van de mens moet komen. Kan een verdorven wezen zoiets wel bewerkstelligen?*

23 Michael Le Page, "Dit is wat je moet weten over het nieuwe klimaatrapport van de VN," *NewScientist*, 8 oktober 2018, <https://newscientist.nl/blogs/alles-moet-weten-nieuwe-klimaatrapport-vn/>.

24 Paavo Järvensivu et al., "Governance of Economic Transition," bekeken op 11 december 2018, [http://bios.fi/bios-governance\\_of\\_economic\\_transition.pdf](http://bios.fi/bios-governance_of_economic_transition.pdf).

## Conclusie

Het Antropoceen is geen gemakkelijk tijdperk. De mens wordt geconfronteerd met de rekening van eeuwen kool en olie stoken. Voor velen is dat een reden om een negatieve houding aan te nemen: de mens heeft het allemaal verpest. Dat is allemaal begonnen, zeggen ze, toen we ons afkeerden van de Natuur. Losgeslagen van de Aarde plukten, dolven en verbrandden we alles dat we begeerden. Het is nu tijd, voor het te laat is, ons weer tot die Natuur te richten.

Deze denkwijze blijkt veel weg te hebben van een mensbeeld dat het westen al eeuwen in zijn grip houdt: die van de door de erfzonde bedorven mens. Augustinus, de meest invloedrijke uitdrager van deze visie, zag het ook fout gaan met de mensheid op het moment dat die zich van God afkeerde. Nu enkel denkende aan het eigen geluk kon de mens niets goeds meer voortbrengen. Deze gedachte, dat de mens in zijn aard 'fout' is, zit zo diep dat het zelfs de dood van God overleefde.

Ook in de te volgen oplossing voor het probleem lijkt het beeld van de hoogmoedige *antropos* veel op de christelijke doctrine. De zonden van de mens staan als een muur tussen hem en God. Alleen een volmaakt offer, Jezus Christus, kon de oneindig hoge boete die de mensheid voor die zonden diende te betalen afgelost worden. Vandaag staat onze deelname aan een samenleving die ons afscheidt van de Natuur een verzoening in de weg. Om dichterbij de Natuur te komen, moeten we nu zelf iets opofferen. Echter kan niet iedere mens het opbrengen een dergelijk offer te brengen.

Het negatieve mensbeeld van Augustinus zorgt er niet alleen voor dat we de behoeftes van de zwakkeren negeren, maar ook ons potentieel miskennen. Overleven

in het Antropoceen vergt niet alleen een onvoorstelbare verandering van de wereldeconomie, maar de mens zal de nu al aanstaande opwarming van de Aarde ongedaan moeten maken. Er komt geen redding van boven als de mens maar diep

*Er komt geen redding van  
boven als de mens maar diep  
genoeg door het stof gaat.*

genoeg door het stof gaat. Voor het wezen dat zo'n taak te wachten staat is enig respect wel op zijn plaats.





---

# Van tragiek tot ethiek

Verantwoordelijkheid binnen het Antropoceen

Max Peters

---

*De mens is een schepper, een doener. De mens maakt zijn handen vuil en veegt deze af aan de aarde: zijn thuis. Zijn zwarte handafdrukken zitten op elke creatie die hij aan zichzelf of aan God toeschrijft. Langzamerhand laat hij op alles wat zijn vingers strijken een zwarte doffe gloed achter: het Antropoceen. Pas wanneer de mens naar beneden kijkt, beseft hij dat de grond onder hem steeds sneller zwart wordt. De mens kan maar moeilijk geloven dat het zijn handen zijn die dit veroorzaken. Als de mens zijn handen probeert te wassen in de tranen der onschuld ziet hij zijn verantwoordelijkheid weerspiegeld. Waarom? Waarom is de mens verantwoordelijk voor het Antropoceen? Hoe kan de mens juist handelen naar zijn verantwoordelijkheid binnen het Antropoceen?*

In dit paper zal ik eerst bespreken wat de gevolgen van het Antropoceen zijn. Daarna zal ik uitleggen waarom de mensheid de veroorzaker van het Antropoceen is en waarom de mens ook de verantwoordelijk draagt voor het oplossen daarvan. Vervolgens ga ik in op wat de juiste toenadering is met betrekking tot verantwoordelijkheid binnen het Antropoceen. Daarna zal ik twee ethische systemen nader bespreken binnen het Antropoceen: de klassieke deontologie en Ubuntu filosofie. Ik zal bekijken hoe deze twee systemen binnen het Antropoceen functioneren. Hieruit zal ik een beter beeld proberen te construeren van wat verantwoordelijkheid nemen betekent binnen het Antropoceen.

## De afdruk van de mens

Wanneer het Antropoceen is begonnen staat nog ter discussie, maar dat we ons er nu in bevinden wordt algemeen aanvaard. De mens zijn handelen is uitgegroeid tot een mondiale kracht.<sup>1</sup> We kunnen de gevolgen van de mondiale kracht van de menselijke activiteit nu al merken. Eén van deze gevolgen is de zesde massa-extinctie.<sup>2</sup> Op het moment dat u dit leest is de zesde massa-extinctie in volle gang: plant- en diersoorten verdwijnen honderd keer sneller dan normaal wordt geacht.<sup>3</sup> Bij de voorgaande extinctie was er een duidelijk geologische oorzaak aan te wijzen: vulkanen, meteorieten, ijstijden, et cetera. Bij de zesde massa-extinctie is het echter de mens zelf die de doorslaggevende factor is. De uitstoot van broeikasgassen zorgt ervoor dat de

---

1 René ten Bos, *Dwalen in het antropoceen* (Amsterdam: Boom, 2017), 34-35.

2 Ten Bos, *Dwalen in het antropoceen*, 51.

3 "Stanford researcher declares that the sixth mass extinction is here," Rob Jordan, Stanford university, 19 juni 2015, <https://news.stanford.edu/news/2015/june/mass-extinction-ehrich-061915.html>.

gemiddelde temperatuur op aarde stijgt.<sup>4</sup> Dit staat bekend als het broeikaseffect. Voor veel dieren- en plantensoorten is de stijging te snel om te overleven. Zoals de meeste organismen hebben wij mensen een grote diversiteit in planten en dieren nodig om te overleven. Dit komt doordat de verschillende organismen binnen het ecosysteem zo in relatie met elkaar staan dat het wegvallen van de een de dood betekent voor de ander.

Het broeikaseffect is maar één voorbeeld van de vele oorzaken die de zesde extinctie bevorderen. Andere gevolgen zijn onder andere: ontbossing, bodemerosie en verwoestijning. Een groot probleem binnen het Antropoceen is dat de gevolgen met elkaar verbonden zijn en elkaar versterken. Als wij onszelf niet tot verantwoording kunnen roepen, zal er weinig overblijven van de mensheid zoals we die kennen.

## Menselijke verantwoordelijkheid binnen het Antropoceen

Waarom wij mensen verantwoordelijkheid kunnen houden voor een handeling, hangt samen met het *zijn* van een mens. De mens is een zelfbewust wezen en heeft een rationeel vermogen. Door zijn zelfbewustzijn is het mogelijk voor de mens om zich los te zien van de wereld. Vanwege zijn rationele vermogen heeft de mens de mogelijkheid om bewust te kiezen voor zijn handelingen.<sup>5</sup> Volgens de Griekse filosoof Aristoteles kunnen wij alleen bij personen die kunnen kiezen voor een handeling door middel van overweging, morele verantwoordelijkheid toeschrijven.<sup>6</sup>

De verantwoordelijkheid die de mens draagt zorgt ervoor dat we hem op zijn handelen kunnen aanspreken. We kunnen iemand lof of blaam toeschrijven over een uitgevoerde handeling. Met Aristoteles kunnen we twee interpretaties afleiden uit het 'waarom' hiervan. Ten eerste verdient de persoon lof of blaam op basis van zijn gedrag. Wij als mensheid verdienen blaam voor de manier waarop we met de aarde omgaan. Ten tweede kunnen we iemand blaam toewijzen in de hoop dat de reactie hierop leidt tot een verbetering van het gedrag van de persoon.<sup>7</sup> We streven immers naar verbetering.

## De weg naar verbetering

Om deze verbetering in gang te zetten moeten we op zoek naar de *juiste* weg. Ik spreek hier van de juiste weg en niet van de goede weg omdat we enkel kunnen bepalen of een handeling goed is binnen de context waarin de handeling plaatsvindt. Als er iemand

---

4 Ten Bos, *Dwalen in het antropoceen*, 51-52.

5 *Stanford encyclopedia of philosophy*, "Moral Responsibility," laatst aangepast op 26-12-2014, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/>

6 *Stanford encyclopedia of philosophy*, "Moral Responsibility,"

7 *Stanford encyclopedia of philosophy*, "Moral Responsibility,"



aan het verdrinken is bijvoorbeeld, zou het een goede handeling zijn om deze persoon te redden. In de context dat een eventuele reddingsactie resulteert in de dood van beiden, zal deze handeling niet goed zijn.<sup>8</sup>

Om te weten welke weg de juiste is, hebben we een ethische theorie nodig die ons kan begeleiden. Een ethische theorie is een set regels die voorschrijft hoe en wanneer iemand juist handelt. Deze begeleiding heeft de mens ook nodig in het Antropoceen. Als deze begeleiding er is, dan zou er minimaal een beginnende stagnatie moeten zijn van de gevolgen van het Antropoceen.

Dit klinkt echter makkelijker dan het is. Ik spreek hier over *de mensheid* alsof het een eenheid is, maar de mensheid is verdeeld. Er zijn grote verschillen tussen mensen in verschillende culturen, landen en zelfs binnen landsgrenzen. Maar waarom spreek ik dan over 'de mensheid'? Omdat de gevolgen van het Antropoceen geen onderscheid maken tussen daders en slachtoffers. Er zijn een aantal landen die meer bijdragen aan de verergering van de problematiek. Iedereen is hier de dupe van, ook de landen die relatief weinig bijdragen. We kunnen wel vingers gaan wijzen, maar met wijzen alleen ontstaat geen verbetering. Het Antropoceen is de universele vijand van de mensheid.

*We kunnen wel vingers gaan wijzen, maar met wijzen alleen ontstaat geen verbetering.*

## Klassieke deontologie

We zijn op zoek naar een ethische theorie die het universele probleem waar het Antropoceen ons voor stelt kan oplossen. Eén van de meest bekende universele ethische theorieën die als een mijlpaal van de Westerse Verlichting bekendstaat, is de klassieke deontologie van Immanuel Kant. Kant is een verlichtingsfilosoof uit de 18de eeuw die ook bekend stond als antropoloog en een grote bijdrage heeft geleverd aan de ethiek. Zijn deontologische ethiek houdt in dat de juistheid van een handeling primair afhangt van de 'maxime': dit is de *reden* achter de handeling.<sup>9</sup>

Kant stelt dat het menselijke handelen een morele plicht met zich meebrengt omdat de mens als enige over rationaliteit beschikt.<sup>10</sup> Het is de essentie van de mens om door middel van de rationaliteit te handelen en hij is ook verplicht om naar die rationaliteit te handelen: de rede dicteert het. U kunt hier natuurlijk tegenin gaan, maar dit zou per definitie net zo onredelijk zijn als het stellen dat twee plus twee drie

8 Stanford encyclopedia of philosophy, "Value Theory," Laatst aangepast op 28-7-2016, <https://plato.stanford.edu/entries/value-theory/#AgeRelVal>.

9 Immanuel Kant, "De grondbeginselen van de zuivere praktisch rede," in *De analytica van de zuivere praktische rede*, (Amsterdam: Boom, 2006), 59 | A38.

10 Thomas Nys, "Klassieke deontologie," in *Basisboek Ethiek* (Amsterdam: Boom, 2014), 118.

is.<sup>11</sup> Je tegen de redelijkheid keren is je tegen de menselijke essentie keren, waardoor je geen mens meer bent. Volgens Kant is een handeling objectief rationeel als deze voldoet aan de categorische imperatief: een set regels die vertellen hoe je rationeel kan zijn. Als je deze regels volgt ben je volgens Kant een goed mens.<sup>12</sup>

### Kant's gouden regels

Het categorisch imperatief bestaat uit drie verschillende formuleringen van dezelfde regel. We gaan eerst in op de eerste en op de derde formulering, daarna zullen we ingaan op de tweede. De eerste formulering luidt: "handel zo dat de maxime van je wil altijd tegelijk als principe van algemene wetgeving kan gelden."<sup>13</sup> Wat Kant hiermee bedoelt, is dat de maxime geen ondenkbare of onacceptabele situatie oplevert wanneer iedereen ernaar handelt.<sup>14</sup> Als bijvoorbeeld iemand iets op straat gooit, dan is de maxime de gedachte dat het niet erg is om te vervuilen. Echter, als iedereen naar deze maxime zou handelen, dan wordt de wereld één grote vuilnisbelt.

De derde formulering van het categorisch imperatief luidt: "handel volgens de maximes die een wetgevend burger van een slechts mogelijk rijk der doelen ook zou hebben."<sup>15</sup> Kant bedoelt met het rijk der doelen een soort ideale politieke samenleving die wordt gereguleerd door de morele wet, oftewel een samenleving waarin iedereen elkaar als *doel in zichzelf* behandelt. Dit betekent dat we geen uitzonderingspositie moeten creëren voor onszelf, maar dat wij rekening moet houden met de ander. De morele wet verplicht mij om rekening te houden met anderen en samen de morele wet te volgen, zodat we samen tot een betere maatschappij komen.<sup>16</sup>

De eerste en derde formulering passen binnen de context van het Antropoceen. Dit komt ten eerste doordat ze beide universeel gelden. Iedereen is verplicht

om naar deze regels te handelen, niet vanuit een externe autoriteit, maar een intrinsieke motivatie. Het handelen naar de rede is wat ons menselijk maakt. Ten tweede komt dit omdat we door middel van de morele wet gezamenlijk streven

*De mens streeft naar de ideale samenleving waarin we rekening houden met elkaar.*

naar de ideale politiek samenleving, waarin egoïsme onredelijk is. De mens streeft naar de ideale samenleving waarin we rekening houden met elkaar. Een hedendaags

---

11 Nys, "Klassieke deontologie," 118-119.

12 Nys, "Klassieke deontologie," 119.

13 Kant, "De grondbeginselen van de zuivere praktisch rede," 72.

14 Nys, "Klassieke deontologie," 121.

15 *Stanford encyclopedia of philosophy*, "Kant's moral Philosophy," Laatst aangepast op 7-7-2016, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#KinEndFor>.

16 Nys, "Klassieke deontologie," 124.

voorbeeld hiervan zijn de internationale afspraken over het tegengaan van vervuiling. Bij dit soort internationale afspraken is het belangrijk met wie we allemaal rekening houden.

## Kanttekening

De vraag met wie er allemaal rekening mee moeten worden gehouden, is bij Kant ook problematisch.<sup>17</sup> Ten eerste luidt de tweede regel van het categorisch imperatief als volgt: [h]andel zo dat jij het mens-zijn, zowel in eigen persoon als in de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel, nooit *louter* als middel gebruikt.<sup>18</sup> Wat Kant hiermee bedoelt is dat we nooit iemand *alleen* als middel mogen gebruiken, maar ook als doel op zichzelf.<sup>19</sup> Het niet louter als middel gebruiken geldt echter alleen voor de mens: “[i]n de hele schepping kan alles wat men wil, en waarover men enige macht heeft, ook louter als middel worden gebruikt; alleen de mens, en met hem elk redelijk schepsel, is *doel op zichzelf*.”<sup>20</sup>

Al het niet-menselijke waarover de mens heerst mag volgens de tweede formulering van het categorisch imperatief als louter middel gebruikt worden. Volgens Kant is dit juist omdat slechts de mens over rationele vermogens bezit. De aarde met al zijn planten, dieren en grondstoffen is er om ons verder te ontwikkelen. Dit gedachtegoed dat wij door redelijkheid verplicht zijn om te heersen over de aarde, is juist dat wat ons het Antropoceen in heeft gedreven, met alle gevolgen van dien.

Voor een mens zal het de grote uitdaging zijn om van het bovenstaande antropocentrische beeld af te komen. We hebben geen objectieve blik op de wereld, maar

17 Voor Kant waren dit niet alle mensen. Alleen de witte westerse man kan de volledige redelijkheid bereiken, en dus volledig mens zijn. Alle andere ‘rassen’ zoals Kant stelt zijn sub-mensen: ze zullen nooit de redelijkheid kunnen bereiken die de witte westerse man kan bereiken. Zo stelt hij dat het ‘zwarte ras’ misschien wel kunnen disciplineren en cultiveren, maar nooit civiliseren. Dit geldt niet alleen voor ras maar ook voor vrouwen. Zij zijn volgens Kant niet redelijk te noemen, omdat ze te ‘emotioneel’ zijn. Emoties komen vanuit de dierlijke kant en vertroebelen de menselijke rationaliteit, daardoor zouden vrouwen niet helder kunnen nadenken. Vanuit ons hedendaags perspectief zouden we dit niet alleen als onredelijk bestempelen, maar als de reinste vorm van ras- en seksisme.

Joris Van Gorkom, “Immanuel Kant over ras en teleologie,” in *De uil van minerva* 23 (2010) 193 - 206. “Philosophy tube: Kant racisme and sexism,” Oliver Thorn, Google LLC, 9-11-2018 <https://www.youtube.com/watch?v=weiz9wbIcGQ>.

18 Nys, “Klassieke deontologie,” 122.

19 Nys, “Klassieke deontologie,” 123-124.

20 Immanuel Kant, “De drijfveren van de zuivere praktische rede,” in *De analytica van de zuivere praktische rede*, (Amsterdam: Boom, 2006), 132 | A156.

we kunnen onze blik wel vergroten. Als we willen voorkomen dat het Antropoceen doorzet, moeten wij de aarde niet als *louter* middel zien maar het behoud ervan als een *doel op zichzelf*.

We moeten op zoek naar een ethische theorie die net als die van Kant probeert universele regels te formuleren, maar ook ruimte laat voor niet-mensen: een ethiek waarmee iedereen kan werken en niemand wordt buitengesloten. Een soort ‘ethische software’ die bij iedereen installeerbaar is. Linux, een grote softwareproducent, heeft in 2004 een software uitgebracht op basis van een soortgelijk universaliteitsprincipe: Ubuntu, vernoemd naar en geïnspireerd door de gelijknamige filosofie.<sup>21</sup>

## Ubuntu filosofie

Ubuntu is een filosofische stroming die zijn oorsprong vindt in Afrika. Vanwege de topografische ligging wordt het gerekend tot de “Afrikaanse” filosofische traditie. Dit begrip is overigens net zo ambigu als de “westerse traditie”. Net zoals er in het Westen niet te spreken valt over *de* overkoepelende westerse filosofie, geldt dit ook voor de Afrikaanse filosofie. Filosoof en politicus Paulin Hountondji beschrijft de algemene interpretatie vanuit niet-Afrikaanse landen op Afrikaanse filosofie als “Unanimism”:<sup>22</sup> de illusie dat alle mannen en vrouwen uit zo’n maatschappij met één stem dezelfde opinie hebben over fundamentele problemen.

Vanuit het Unanimisme is het cliché voorgekomen dat Afrikaanse ethiek volledig communitaristisch is ingesteld.<sup>23</sup> Het beeld is dat Afrikanen zichzelf niet als individu beschouwen, maar zichzelf alleen kunnen beschouwen in relatie tot anderen. Dit beeld komt voort uit verschillende foutieve voorgaande antropologische interpretaties.<sup>24</sup> We kunnen dus niet spreken over *de* Ubuntu-filosofie als een afgebakende stroming. We kunnen wel kijken naar de concepten van Ubuntu, die het zijn eigen karakter geven.

## Ubuntu: ontologie en ethiek

Om het concept van Ubuntu en de communitaristische insteek te begrijpen moeten we eerst kijken naar haar onderliggende ontologie, ofwel zijnswijze. Theoloog en filosoof John S. Mibiti geeft een beschrijving van de onderliggende ontologie en het algemene communitaristische karakter van Ubuntu:

---

21 “The story of Ubuntu”, Canonical Ltd, 12 december 2018, <https://www.ubuntu.com/about>.

22 Richard H. Bell, “African moral philosophy I: Community and Justice,” in *Understanding African philosophy: A cross-cultural approach to classical and contemporary issues* (New York: Routledge, 2002), 60.

23 Bell, “African moral philosophy I: Community and Justice,” 64.

24 Bell, “African moral philosophy I: Community and Justice,” 60-61.

The individual owes his existence to other people.... He is simply part of the whole.... Whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. The individual can only say: "I am, because we are; and since we are therefore I am."<sup>25</sup>

Mibiti beschrijft dat het bestaan van een individu niet te denken is zonder andere individuen. Dit concept van Ubuntu vinden we ook terug in het denken over gemeenschappen. Wanneer het slecht gaat met een individu die deel uitmaakt van een gemeenschap van individuen, zullen deze individuen en dus de gemeenschap daar ook last van hebben.

Vanuit de ontologie van Ubuntu ben je ervoor verantwoordelijk om met iedereen in de gemeenschap met respect en compassie om te gaan, en ze te helpen.

Deze gemeenschap waar jij verantwoordelijkheid voor draagt, reikt verder dan de mens. De gemeenschap bestaat naast levende mensen namelijk uit dieren, planten, voorouders en volgende generaties. De laatste twee zijn erg belangrijk binnen Ubuntu. Als iemand slecht handelt

*De gemeenschap bestaat naast levende mensen namelijk uit dieren, planten, voorouders en vorige generaties.*

ten opzichte van de gemeenschap heeft deze persoon een slecht karakter, hij handelt immers niet naar de zijnswijze van de mens volgens Ubuntu. Hierdoor kan deze persoon niet alleen de levende onrespectvol behandelen, maar ook zijn voorouders. Zij hebben immers gezorgd dat de persoon zich in de wereld kan begeven en ook zij moeten dus met respect behandeld worden.<sup>26</sup>

Op gelijke wijze is de slecht handelende persoon ook disrespectvol tegenover de toekomstige generatie. Zijn handelen verslecht de gemeenschap waarin de volgende generatie terecht zal komen. Binnen het algemene concept van Ubuntu kan de persoon met een kwaad karakter gestraft worden door de voorgaande generatie in de vorm van kwade geesten. Het betekent dat de persoon na zijn dood door zijn slechte karakter, gestraft zou kunnen worden in het hiernamaals.<sup>27</sup>

## Misconceptie van Ubuntu

Vanuit het Unanimisme worden er vaak twee belangrijke punten weggelaten binnen het concept van Ubuntu. Het eerste punt dat vaak wordt weggelaten is dat de gemeenschap alleen bestaat uit de planten, dieren, voorouders en mensen waarmee jij in contact staat. Je hebt dus niet de verantwoordelijkheid om te zorgen voor wat je niet

<sup>25</sup> Bell, "African moral philosophy I: Community and Justice," 60.

<sup>26</sup> *Stanford encyclopedia of philosophy*, "African Ethics," Laatst aangepast op 20-9-2011. <https://plato.stanford.edu/entries/african-ethics/>

<sup>27</sup> *Stanford encyclopedia of philosophy*, "African Ethics,"

kent, maar zo gauw jij in interactie bent met een van de bovenstaande entiteiten moet jij die met respect behandelen.<sup>28</sup> Wat bedoeld wordt met respectvol omgaan met planten en dieren kan abstract overkomen. Een voorbeeld bij dieren is het eten van vlees. Binnen Ubuntu zou dit niet per definitie disrespectvol zijn. Het eten van vlees is zelf onderdeel van een natuurlijk verloop tussen dieren. De manier waarop wij aan vlees komen kan wel als disrespectvol opgevat worden. De massaproductie van dieren voor vlees getuigt niet van een respect voor dieren als een wezen waarmee rekening gehouden moet worden, maar reduceert dieren tot objecten die ten dienste staan van de mens.

Het tweede punt dat vaak wordt weggelaten is dat het individu niet vast zit in zijn gemeenschap. Als een individu kijkt naar de gemeenschap waarin hij leeft en concludeert dat het overgrote deel zijn verantwoordelijk niet neemt, dan is het juist goed om er tegenin te gaan. Hierdoor kan het individu in de gemeenschap door middel van zijn reflectie en handelen de gemeenschap veranderen. Dit maakt het mogelijk voor een individu om deel te zijn van een collectieve gemeenschap zonder dat het collectief prioriteit heeft boven het individu.<sup>29</sup>

Het wordt niet verwacht van individuen binnen de gemeenschap dat ze vanaf de geboorte al het ideaal van Ubuntu belichamen. Ubuntu kun je zien als een deugdelijke karaktereigenschap die door oefening eigen gemaakt kan worden. Iedereen kan zich dit eigen maken door volgens de concepten van Ubuntu te leven en zijn eigen gedrag hierop af te stemmen door middel van reflectie.<sup>30</sup> Dit hoeft de persoon niet alleen te doen. Anderen in zijn gemeenschap kunnen de persoon hierbij ondersteunen door hem te prijzen voor zijn gedrag of hem tot verantwoording te roepen. Ook kunnen ze het goede voorbeeld geven aan de persoon waardoor deze het gedrag kan overnemen en het zijn eigen maken.

## Ubuntu binnen het Antropoceen

Ubuntu heeft een aantal voordelen als ethische theorie voor het Antropoceen. Ten eerste wordt binnen Ubuntu erkent dat de mens co-existeert met de planten en dieren om zich heen. De mens is het redelijke dier binnen de gemeenschap, dit verplicht hem om zijn verantwoordelijkheid te nemen over zijn gemeenschap. De rol van de mens is het beschermen van zijn gemeenschap.

De tweede reden is dat binnen het concept van gemeenschap ruimte is voor voorouders en volgende generaties. Deze twee zijn belangrijk zodat we niet vergeten dat er tientallen generaties voor ons zijn geweest. Maar ook om ons eraan te herinneren dat we een verantwoordelijkheid hebben voor tientallen generaties na ons. We

---

28 *Stanford encyclopedia of philosophy*, "African Ethics,"

29 Bell, "African moral philosophy I: Community and Justice," 62-64.

30 Bell, "African moral philosophy I: Community and Justice," 61-62.

zijn niet het eindproduct van de schakel, maar een schakeling ertussen. Het is onze taak om deze schakeling voort te zetten, zodat de volgende schakel even sterk kan aansluiten.

Het in de praktijk brengen van de concepten van Ubuntu als universeel ethische theorie is lastig. De concepten van Ubuntu zijn verbonden met de onderliggende Afrikaanse cultuur. Deze cultuur is niet eenzijdig, maar is zeer verschillend per regio. Dit betekent echter niet dat we geen gebruik kunnen maken van de concepten van Ubuntu. Wel moeten we ons bewust zijn van de achterliggende culturele invloeden. Zo kunnen we de concepten van Ubuntu die ons helpen binnen het Antropoceen ons eigen maken.

Sinds René Descartes staat individualiteit centraal in de westerse filosofie, maar we kunnen leren van de meer communitaristische insteek van Ubuntu. Als we minder zouden focussen op onze individualiteit en meer op de gemeenschap, dan zullen we onszelf daar later dankbaar voor zijn. De rationaliteit van de mens geeft ons verantwoordelijkheid en dus de plicht om deze macht in het belang van de gemeenschap centraal te stellen en niet alleen dat van de individuele mens. Dit begint niet bij het collectief, maar iedereen is verantwoordelijk om zijn steentje bij te dragen.

## Conclusie

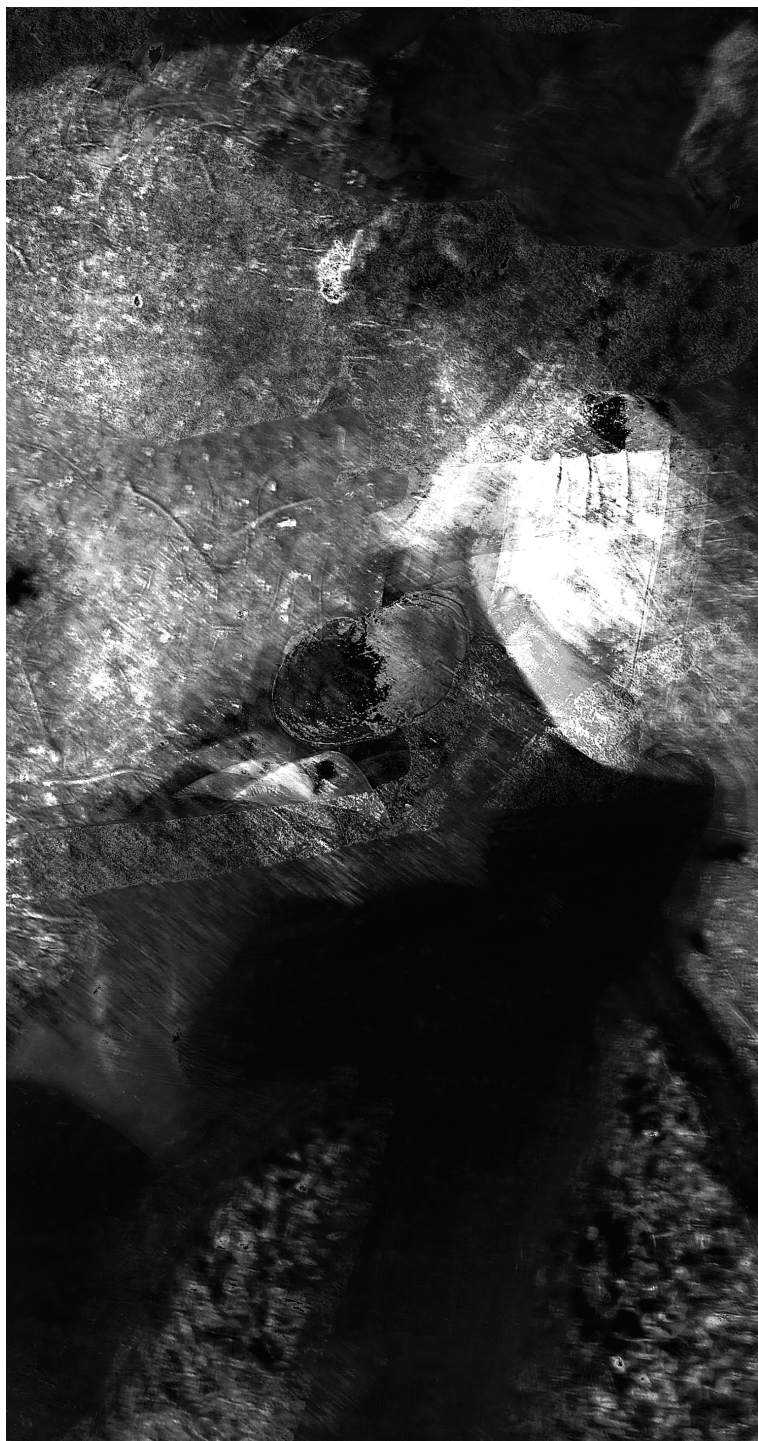
De mensheid heeft zichzelf het Antropoceen in gekatapulteerd door de extreme vooruitgang en de effectiviteit van zijn handelen. Het gevolg hiervan is echter dat onze planeet langzaam onbewoonbaar wordt.

Wij mensen zijn rationele, zelfbewuste wezens die vrije keuzes kunnen maken en hierop kunnen reflecteren. Wij mensen kunnen onze verantwoordelijkheid niet wegwassen en hebben de plicht om verantwoordelijkheid te nemen voor ons handelen. Als enige redelijke wezen zijn we verplicht om het probleem van het Antropoceen op te lossen. Om te weten hoe wij goed moeten handelen in het Antropoceen hebben we een ethische theorie nodig die hierbij aansluit.

De concepten van Ubuntu uit de Afrikaanse filosofie geven ons een beter inzicht in ons handelen binnen het Antropoceen. Individuen hebben het zijn te danken aan hun omgeving en moeten hieraan teruggeven, zodat beide floreren. Volgen we Ubuntu, dan zijn we niet alleen verantwoordelijk voor ons eigen handelen, maar ook voor onze omgeving. Dit is een plicht die voortkomt uit de rationaliteit. Als de mens zich meer tot deze plicht zou richten ten opzichte van de aarde, dan zullen beide floreren.

*Individuen hebben het zijn te danken aan hun omgeving en moeten hieraan teruggeven, zodat beide floreren.*





---

# Handelen in het Antropoceen

Lean Mulder

*Het idee dat de mens invloed heeft op het klimaat is niet nieuw. Al in 1912 waren er krantenkoppen als “Coal consumption affecting climate” en in Nature werd in 1882 al gesproken over het feit dat een toename van luchtvervuiling een blijvende invloed op het klimaat zou hebben.<sup>12</sup> Onze kennis hierover is sindsdien alleen maar toegenomen. Je hoeft vandaag de dag nauwelijks nog een krant open te slaan of een televisie aan te zetten om iets te horen over stijgende zeespiegels, smeltende ijskappen, CO<sub>2</sub>-uitstoot en politici die discussiëren over klimaatakkoorden. Toch is het zo dat we nog altijd weinig acties ondernemen die klimaatverandering en de aantasting van het milieu effectief tegengaan. De mens lijkt zich over het algemeen vrij passief op te stellen ten opzichte van klimaatverandering, ondanks dat we weten dat het een probleem is. Is het zo dat het ons domweg niet interesseert? Waarom doen we eigenlijk niets?*

*Bij het opwerpen van deze vraag zijn de antwoorden vaak maatschappelijk van aard. We schrijven het gebrek aan handelen bijvoorbeeld toe aan complexe economische en politieke systemen die moeilijk te veranderen zijn, of aan het feit dat informatie over klimaatverandering erg ingewikkeld en niet altijd eenduidig is. En hoewel ik de invloed van deze factoren zeker niet wil ontkennen, is er wellicht een fundamentele categorie oorzaken die vaak over het hoofd gezien wordt: psychologische oorzaken.*

*Wanneer je het namelijk hebt over handelen, of een gebrek eraan, heb je het ook over menselijk gedrag en in feite dus over een psychologisch vraagstuk. Daarom zal ik aan de hand van drie psychologische theorieën beargumenteren dat ons gedrag met betrekking tot klimaatverandering ook psychologisch verklaard kan worden en dat het idee dat mensen domweg niet geïnteresseerd zijn in klimaatproblematiek bovendien onterecht is. Ik zal ingaan op Renee Lertzman's concept ‘environmental melancholia’, de cognitieve dissonantietheorie van Leon Festinger, en de ‘just world hypothesis’ van Melvin Lerner. Vervolgens zal ik beargumenteren dat er in het gedachtegoed van Hannah Arendt, waar handelen als een belangrijk onderdeel van het menselijk bestaan gezien wordt, handvatten te vinden zijn voor een andere manier van denken over klimaatverandering en ons gebrek aan handelen.*

## Met een psychologische bril

Theorieën die zich buigen over de vraag waarom mensen zo langzaam reageren op ecologische problemen, suggereren vaak dat mensen simpelweg niet geïnteresseerd genoeg zijn.<sup>3</sup> We zijn geneigd de mens te zien als een lui en zelfzuchtig wezen, niet

---

1 “Article from 1912 warns the world about climate change,” Scotty Hendricks, geraadpleegd 11 januari 2019, <https://bigthink.com/surprising-science/1912-climate-change-prediction>.

2 H. A. Philips, “Pollution of the Atmosphere,” *Nature* 27 (1882): 127.

3 Renee Lertzman, *Environmental Melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement* (New York: Routledge, 2015), 5.

bereid om haar gedrag aan te passen ten gunste van een hoger doel. Vaak zijn de pogingen om mensen aan te zetten tot actie tegen klimaatproblemen gericht op het idee dat mensen ‘wakker geschud’ moeten worden en worden we vrij dramatisch geconfronteerd met, of zelfs bang gemaakt voor, de ernst van de situatie en de potentiële gevolgen.

Psychologisch gezien is angst echter geen erg effectieve drijfveer voor handelen wanneer we geen duidelijke oplossing voor ogen hebben. Zo stelt psychologe Renee Lertzman met haar concept ‘*environmental melancholia*’ dat mensen wel degelijk geven om het behoud van milieu, maar een ontwikkeling als klimaatverandering zo groot en overweldigend vinden, dat ze het moeilijk vinden om er zelf iets tegen te doen, ondanks de overtuiging dat dit wel zou moeten:

Environmental melancholia is a condition in which even those who care deeply about the well-being of ecosystems and future generations are paralyzed to translate such concern into action.<sup>4</sup>

Lertzman gaat hiermee in tegen het idee dat overtuigingen automatisch vertaald worden in handelingen.<sup>5</sup>

Men is vaak geneigd om ervan uit te gaan dat de mate waarin we om iets geven gelijk staat aan de mate waarin we er moeite voor doen. Als ik geef om mijn vrienden, zorg ik dat ik veel tijd met ze door kan brengen. Als ik het erg belangrijk vind om mijn

*Dat ik mijn vrienden weinig zie, betekent immers niet dat ik niet om ze geef.*

conditie te verbeteren, dan ga ik meer sporten en bewegen. Als ik werkelijk geef om het behoud van ecosystemen, dan vervuil ik het milieu niet en ben ik bereid om mijn schadelijke consumptiegedrag te beperken. Als we klimaatverandering echt zo erg vonden, volgt

uit deze redenering, dan hadden we al meer gedaan om het tegen te gaan. Dit is echter nauwelijks gebeurd, dus zullen we het wel niet belangrijk genoeg vinden. Dit lijkt in eerste instantie een aannemelijke redenering, maar in praktijk blijkt dat we ons vaak niet zo gedragen. Dat ik mijn vrienden weinig zie, betekent immers niet dat ik niet om ze geef.

De cognitieve dissonantietheorie, in 1957 voor het eerst beschreven door Leon Festinger, laat zien dat mensen niet altijd handelen in lijn met hun overtuigingen.<sup>6</sup> Cognitieve dissonantie is een onprettig gevoel dat mensen ervaren wanneer er een inconsistentie bestaat tussen twee van hun overtuigingen, of tussen hun overtui-

---

<sup>4</sup> Lertzman, *Environmental Melancholia*, 4.

<sup>5</sup> Lertzman, *Environmental Melancholia*, 3.

<sup>6</sup> Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1962).

gingen en hun handelingen.<sup>7</sup> Als ik bijvoorbeeld wil stoppen met roken omdat ik een betere gezondheid wil, maar toch word verleid tot het roken van een sigaret, dan is er sprake van cognitieve dissonantie. Festingers theorie is tweeledig: hij stelt ten eerste dat de aanwezigheid van dissonantie een motivatie is voor iemand om deze dissonantie te beperken en consonantie te bewerkstelligen; ten tweede stelt hij dat naast het proberen te beperken van de dissonantie, iemand ook actief situaties en informatie zal vermijden die waarschijnlijk zullen zorgen voor een toename van de dissonantie.<sup>8</sup>

Met andere woorden, als je twee tegenstrijdige overtuigingen hebt, zul je één van de twee waarschijnlijk proberen goed te praten, of actief verdere informatie over deze overtuigingen ontwijken, zodat je geen vervelend gevoel van inconsistentie zal ervaren. Zo zal ik wanneer het me niet lukt om te stoppen met roken, waarschijnlijk tegen mezelf zeggen dat het niet zo erg is dat ik rook, omdat al mijn vrienden het ook doen. Ook zal ik proberen ik de nare plaatjes van de gevolgen van roken die op de verpakking van een pakje sigaretten staan zo veel mogelijk te negeren, zodat ik niet geconfronteerd word met mijn overtuiging dat ik eigenlijk niet zou moeten roken. Als je dit principe toepast op klimaatverandering, blijkt dat we, ondanks dat we al veel weten over klimaatverandering en de hele dag dingen voorbij zien komen over de problemen die het verzaakt, het simpelweg niet willen weten. Niet omdat we het niet erg vinden, maar omdat het ons een extreem oncomfortabel gevoel oplevert en we ertoe geneigd zijn dat gevoel zo veel mogelijk te vermijden.

Een andere theorie die laat zien dat mensen de neiging hebben om bepaalde overtuigingen om te buigen of 'goed te praten' om onszelf een beter gevoel te geven, is de '*just world hypothesis*' van Melvin Lerner. De just world hypothesis stelt dat mensen graag willen geloven in een rechtvaardige wereld, waarin elke gebeurtenis zorgt voor een moreel eerlijke en passende consequentie.<sup>9</sup> Wanneer iemand iets goeds doet, geloven we graag dat er een soort 'universele kracht' is die ervoor zorgt dat diegene daarvoor beloond wordt, en wanneer iemand iets kwaadaardigs doet, zal deze kracht ervoor zorgen dat diegene gestraft wordt. 'Alles gebeurt met een reden', zeggen we dan, zonder dat er wordt uitgelegd waarom dat eigenlijk zo zou zijn.

De wereld is echter lang niet zo rechtvaardig als we zouden willen en vervelende dingen gebeuren nu eenmaal. Hierdoor voelen we ons machteloos. We zijn niet in staat er iets tegen te doen, dus stellen we onszelf gerust met het idee dat het simpelweg zo moest zijn. Als je in een nare situatie terechtkomt, dan heb je dat blijkbaar verdiend. Als een meisje aangerand wordt, zal ze dat waarschijnlijk wel over zichzelf afgeroepen hebben, want zoiets zou in de rechtvaardige wereld waarin we leven niet gebeuren.

7 Thomas Gilovich, Dacher Keltner, Serena Chen en Richard E. Nisbett, *Social Psychology* (New York: W.W. Norton, 2016), 239.

8 Festinger, *Cognitive Dissonance*, 3.

9 Melvin Lerner, *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion* (New York: Plenum Press, 1980).

Los van het feit dat deze manier van denken al snel voor allerlei misvattingen en *victim blaming* zorgt, is het zelfs als je aanneemt dat bijvoorbeeld de opwarming van de aarde en alle problemen die dat met zich meebrengt om een bepaalde bovennatuurlijke reden gebeurt, nog steeds geen goede reden om er niets tegen te doen en jezelf te onttrekken aan het probleem.

Dat we psychologisch gezien maar moeilijk om kunnen gaan met grote problemen zoals die zich in het Antropoceen voordoen, laat zich goed illustreren aan de hand van een aantal opvallende uitingen van dit psychologisch ongemak. Niet alleen zijn er mensen die klimaatverandering, of in ieder geval de ernst van de situatie en de menselijke invloed, simpelweg ontkennen, maar er zijn ook mensen die juist volledig doorslaan in hun zorgen om het milieu. Zo is er het fenomeen ‘ecorexia’, waarbij mensen geobsedeerd zijn met ecologisch verantwoord leven en het beperken van hun negatieve impact op de aarde, uiteindelijk ten koste van henzelf. Net als bij vrijwel alle psychologische problemen laten deze voorbeelden zien dat iedereen hier op zijn eigen manier uiting aan geeft.

Niettegenstaande deze meer optimistische verklaringen voor onze apathie, waaruit blijkt dat luiheid en zelfzuchtigheid niet het probleem zijn, doen we nog altijd veel te weinig om klimaatverandering tegen te gaan. Bewust of onbewust leven we vrijwel allemaal met een gevoel van dissonantie en leven we nog altijd door zoals we dat al deden, alsof het twee verschillende werelden zijn: alsof de wereld waarin we consumeren een andere is dan de wereld waarin we ons zorgen maken over klimaatverandering. In de inleiding van haar boek *This Changes Everything* (2014) vat Naomi Klein deze discrepantie goed samen:

Living with this kind of cognitive dissonance is simply part of being alive in this jarring moment in history, when a crisis we have been studiously ignoring is hitting us in the face – and yet we are doubling down on the stuff that is causing the crisis in the first place.<sup>10</sup>

Verondersteld dat het grootste deel van de mensen dat deze planeet bewoont positieve intenties heeft, geeft om het behoud van natuur en om het tegengaan van klimaatverandering, en ondanks de overtuiging dat we iets moeten doen tegen klimaatopwarming niet in staat lijkt daadwerkelijke verandering teweeg te brengen, hoe kunnen we er dan voor zorgen dat er *wel* iets gebeurt? Is er een manier om de angst te overwinnen? Een manier van denken die de omgang met een groot en overweldigend probleem als klimaatverandering in een ander daglicht plaatst, waardoor we het probleem wel onder ogen durven te komen?

---

10 Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate* (New York: Simon & Schuster, 2014), 3.



## Arendt en de *vita activa*

Wellicht kan Hannah Arendt ons helpen. In 1958 verscheen haar boek *The Human Condition*, waarin ze drie verschillende condities van het menselijk bestaan onderscheidt.<sup>11</sup> Deze zijn gekoppeld aan drie fundamenteel menselijke activiteiten die ze samen de *vita activa* noemt: arbeid, werk en handelen.<sup>12</sup> Arendt beschrijft hoe deze drie vormen van het ‘actieve leven’ in de loopt van de westerse geschiedenis veranderd zijn.<sup>13</sup>

Ten eerste beschrijft Arendt arbeid als het deel van de *vita activa* dat overeenkomt met de biologische conditie van het menselijk bestaan.<sup>14</sup> Het gaat hierbij om het vervullen van levensbehoeften. Denk bijvoorbeeld aan de activiteiten die men verricht in het huishouden, om zichzelf (en anderen) te voeden en verzorgen. Arbeiden is een noodzakelijke activiteit die nooit ‘af’ is. Het is het domein van het consumeren. De menselijke conditie is hier het leven zelf, waarbij niet alleen de individuele mens in leven wordt gehouden, maar het uiteindelijk gaat om het voortbestaan van de gehele menselijke soort.<sup>15</sup>

Waar arbeid het domein van het consumeren is, is werk het domein van het produceren. Werk gaat over wat Arendt het niet-natuurlijke aspect van het menselijk bestaan noemt.<sup>16</sup> Hier wordt de kunstmatige wereld van de dingen die mensen creëren en produceren, onderscheiden van de natuurlijke wereld. Ieder individu heeft een plek in deze kunstmatige wereld: “De menselijke conditie van werken is het zijn in de wereld.”<sup>17</sup>

*Handelen beschrijft Arendt als ‘initiatief nemen’, ‘beginnen’ of ‘iets aan de gang brengen’.*

Tot slot is er het voor Arendt belangrijkste onderdeel van de *vita activa*: handelen. Handelen beschrijft Arendt als ‘initiatief nemen’, ‘beginnen’ of ‘iets aan de gang brengen’.<sup>18</sup> Handelen doe je door in gesprek te gaan met andere mensen en je mening te geven. Handelen is politiek handelen, je uitspreken in de publieke ruimte. De menselijke conditie van handelen is die van de pluraliteit:

11 The Human Condition verscheen in de Nederlandse vertaling onder de titel *Vita activa: De mens: bestaan en bestemming*.

12 Hannah Arendt, *Vita activa: De mens: bestaan en bestemming* (Amsterdam: Boom, 1994), 19.

13 Hannah Arendt, “De *vita activa* en de moderne tijd,” in *Vita activa: De mens: bestaan en bestemming* (Amsterdam: Boom, 1994), 247-326.

14 Arendt, *Vita activa*, 19.

15 Arendt, *Vita activa*, 19.

16 Arendt, *Vita activa*, 19.

17 Arendt, *Vita activa*, 19.

18 Arendt, *Vita activa*, 175.

Handelen, de enige activiteit die zich rechtstreeks, en niet via dingen of materie, tussen mensen voltrekt, correspondeert met de menselijke conditie der pluraliteit, met het feit dat op aarde geleefd en de wereld bewoond wordt door mensen, niet door de Mens.<sup>19</sup>

Hiermee legt ze een sterke nadruk op het feit dat mensen zowel verschillend als gelijk zijn. De menselijke pluraliteit is tweeledig.<sup>20</sup> Als we niet gelijk zouden zijn, dan zouden we elkaar niet kunnen begrijpen, maar als we niet verschillend zouden zijn, dan zouden we helemaal niet hoeven te handelen of spreken om ons verstaanbaar te maken.<sup>21</sup>

Deze opvatting van menselijke pluraliteit van Arendt uit zich ook in het feit dat ze het heeft over 'mensen' en niet over 'de Mens'. Handelen vindt immers plaats *tussen* mensen.<sup>22</sup> Bovendien zijn handelen en spreken ook activiteiten die onthullen

*De vita contemplativa, de levenswijze van de rustige, overdenkende filosoof, genoot sinds haar ontdekking de hoogste status.*

wie we zijn en waar we voor staan.<sup>23</sup>

Door te handelen treden we 'de mensenwereld binnen', als een tweede geboorte.<sup>24</sup> Pas wanneer je zelf je mening deelt met anderen besef je namelijk ook beter wat je eigen positie is. We moeten ons

volgens Arendt dus vooral uitspreken, zodat er vervolgens in die unieke verscheidenheid aan mensen en meningen nieuwe inzichten naar boven komen en we werkelijk als *mensen* aan elkaar verschijnen.<sup>25</sup>

### **De historische machtsstrijd van de levenswijzen**

Arendt maakt een onderscheid tussen de *vita activa*, het actieve leven, en de *vita contemplativa*, het overdenkende leven. In het oude Griekenland, waar deze termen hun oorsprong vinden, hadden arbeid en werk niet genoeg waardigheid om als een (vrije) vorm van leven gezien te worden.<sup>26</sup> *Vita activa* had vooral de politieke betekenis van het handelen in de *polis*. De *vita contemplativa*, de levenswijze van de rustige, overdenkende filosoof, genoot sinds haar ontdekking de hoogste status.

---

19 Arendt, *Vita activa*, 19.

20 Arendt, *Vita activa*, 173.

21 Arendt, *Vita activa*, 173-174.

22 Arendt, *Vita activa*, 19.

23 Arendt, *Vita activa*, 177.

24 Arendt, *Vita activa*, 175.

25 Arendt, *Vita activa*, 175.

26 Arendt, *Vita activa*, 24-25.



De *vita contemplativa* bleef eeuwenlang op de hoogste plek staan, totdat het actieve leven haar in het begin van de moderne tijd van de troon stootte. Met de opkomst van de moderne wetenschap en technologie bleek het gebruik van nieuwe instrumenten in de wetenschap een belangrijke toevoeging in de zoektocht naar kennis te zijn.<sup>27</sup> Niet langer was slechts het denken nodig, maar ook het maken, het produceren van deze instrumenten. Het belang van het actief zijn in de wereld steeg en de rangorde tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa* keerde om. Binnen de *vita activa* waren het “de activiteiten van het maken en vervaardigen” van *homo faber* (‘de werkende mens’) die de hoogste positie in gingen nemen.<sup>28</sup> Met andere woorden, de nieuwe hoogste positie werd nu ingenomen door de activiteit van het werken.

Het lot van *homo faber* was echter nog niet verzegeld. Arendt beschrijft verschillende ontwikkelingen in het moderne denken die ervoor zorgden dat de producerende mens al vrij snel haar positie verloor en orwonnen werd door *animal laborans* (‘het arbeidende dier’):

De overwinning van *animal laborans* zou nooit tot een volledige overwinning zijn geworden indien niet het secularisatieproces, het moderne geloofsverlies dat onvermijdelijk uit de cartesische twijfel voortvloeide, aan het individuele leven zijn onsterfelijkheid, althans de zekerheid van onsterfelijkheid, had ontnomen.<sup>29</sup>

Door secularisering stond het menselijk leven niet meer in het teken van het christelijke geloof in ‘de wereld na de dood’.<sup>30</sup> De focus werd volgens Arendt echter niet verschoven van de wereld na de dood naar de wereld om ons heen, maar eerder naar onszelf.<sup>31</sup> En in die zin dus naar het leven zelf, de biologische conditie van het menselijk bestaan. Zo had het arbeiden de hoogste positie binnen de hiërarchie van de *vita activa* ingenomen.

En dan zijn we aangekomen bij onze huidige tijd, waarin de consumerende mens nog steeds aan de top van de piramide staat, met *homo faber* onder haar en onderaan de hiërarchie het domein van het handelen. En ondanks dat het daar bovenaan wellicht best fijn vertoeven is, voelen we ook dat de bodem wankel is, omdat we haar zo vaak vergeten.

Als we Arendt volgen, moeten we ons bestaan daarom niet slechts wijden aan het consumeren en het produceren, en ons niet zo sterk richten op het (westerse) streven naar welvaart en ondertussen de planeet waarop dit alles mogelijk is vergeten. Laten

---

27 Arendt, *Vita activa*, 288.

28 Arendt, *Vita activa*, 294.

29 Arendt, *Vita activa*, 320.

30 Arendt, *Vita activa*, 321.

31 Arendt, *Vita activa*, 321.

we ons wat meer bezighouden met het uitspreken van onze meningen, het in gesprek gaan met onze medemensen, niet om slechts in een sofistich politiek spel een ander van je gelijk te overtuigen, maar om in dat gesprek te ontdekken wat dat gelijk nu eigenlijk inhoudt, zodat het in situaties als deze wél mogelijk wordt om actie te ondernemen. Juist omdat we allemaal anders zijn, omdat de menselijke diversiteit en het feit dat we allemaal op een andere manier met grote problemen omgaan, ook een voedingsbodem voor oplossingen kan zijn.

Als we Arendt mogen geloven zijn we wel degelijk in staat actie te ondernemen en dingen te veranderen:

Het feit dat de mens in staat is tot handelen, betekent dat het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is.<sup>32</sup>

Met de zorgwekkende problemen van het Antropoceen in gedachten, zijn dit hoopvolle woorden. De mens is wel degelijk in staat om het tij te keren, mits we onze onderlinge verschillen omarmen en het arbeiden en het werken, het consumeren en het produceren, een minder verheven positie in ons actieve leven toekennen.

### Conclusie

De psychologische theorieën environmental melancholia, cognitieve dissonantie-theorie en just world hypothesis laten zien dat er ook andere verklaringen mogelijk

*We wringen ons door allerlei psychologische bochten om aan deze gevoelens te ontsnappen, maar aan het werkelijk ondernemen van actie komen we niet toe.*

zijn voor het gebrek aan handelen tegen klimaatverandering. Met haar concept environmental melancholia wijst Lertzman op de moeilijkheden die mensen ervaren bij het omzetten van hun zoret milieu in handelen. Cognitieve dissonantietheorie toont aan dat mensen, zelfs wanneer ze wel

geven om het behoud van de aarde, informatie over klimaatverandering vermijden en een gebrek aan handelen 'goed praten', zodat ze geen ongemakkelijk gevoel van inconsistentie tussen hun overtuigingen en handelingen ervaren. Just world hypothesis laat zien dat het geloof in een rechtvaardige wereld gebruikt kan worden als excuus om zelf geen verantwoordelijkheid voor ons eigen gedrag te hoeven nemen.

---

32 Arendt, *Vita activa*, 176.

We vinden het kortom moeilijk om met de negatieve gevoelens die een groot en onoverzichtelijk probleem als klimaatverandering bij ons teweeg brengen om te gaan. We wringen ons door allerlei psychologische bochten om aan deze gevoelens te ontsnappen, maar aan het werkelijk ondernemen van actie komen we niet toe.

Het probleem hierbij is dat er, in de geest van Arendt, geen goede balans is tussen de drie condities van het menselijk bestaan: arbeid, werk en handelen. De domeinen van arbeid en werk, van het consumeren en het produceren, nemen tegenwoordig zo'n sterke positie in dat we het handelen vergeten lijken te zijn. We zouden ons daarom wat meer moeten uitspreken waar we voor daarmee tevens ontdekken waar we voor staan. Arendt geeft ons geen directe, toetsbare oplossing voor de problemen in het Antropoceen, maar ze biedt ons inzicht in de verschillende domeinen van het menselijk bestaan en de rol die we ze toekennen in ons leven. Arendt laat ons zien dat het verschuiven van de focus een hoopvolle voedingsbodem biedt waar de meest onverwachte oplossingen uit voort zouden kunnen komen. Het meest menselijk is immers het handelen.<sup>33</sup>

---

33 Arendt, *Vita activa*, 174-175.



---

# Denken en doen in het Antropoceen

Alex de Bokx

*Tijdens een speech in 2000 bracht Nobelprijswinnaar Paul Crutzen in één klap het woord 'Antropoceen' bij het grote publiek onder de aandacht toen hij even zijn geduld verloor en een spreker die het steeds over het Holoceen had onderbrak en riep: "we are no longer living in the Holocene, we've been living in the Anthropocene for a while now!". Dit nieuwe tijdperk is volgens Crutzen aangebroken tijdens de industriële revolutie, toen menselijke activiteiten en de invloed van de mens op de natuur significant zijn veranderd.<sup>1</sup> Tegelijk met de industriële revolutie vindt een overgang van een meer traditionele samenleving naar een rationele samenleving plaats; een geheel andere manier van denken begint de maatschappij te domineren. In het nu volgende zal ik betogen dat deze manier van denken ons ervan weerhoudt de gevolgen van klimaatproblemen als gevolg van het Antropoceen te bestrijden. Het Klimaatakkoord van Parijs is het ultieme product van deze overrationalisering, waarbij visie en begrip op de achtergrond zijn geraakt.*

*Om dit probleem nader toe te lichten, zal ik hiervoor eerst Max Weber' visie op modernisering van de samenleving en instrumentele rationaliteit te bespreken. Vervolgens zal ik de consequenties daarvan bespreken in relatie tot klimaatproblematiek en de oplossing hiervan in de vorm van klimaatakkoorden. Daarna zal ik beargumenteren dat Weber geen oplossing biedt voor het instrumentele denken in de moderne samenleving en als alternatief Jurgen Habermas' theorie van het communicatieve handelen aandragen. Tot slot zal ik beargumenteren dat het voor de mens in het Antropoceen van belang is om te handelen op basis van gedeeld begrip in plaats van overtuiging en strategie. Zo zijn we collectief in staat oplossingen te formuleren voor de problemen waarmee de mens geconfronteerd wordt.*

## Modernisering van de samenleving

Tijdens de industriële revolutie vindt een overgang plaats van handmatige productie op machinaal geproduceerde goederen. De uitstoot die hiermee gepaard gaat en de invloed op het milieu markeren volgens Paul Crutzen het begin van het Antropoceen. Deze periode is ook het begin van grote sociale, economische en organisatorische veranderingen in voornamelijk West-Europese landen. Er vindt een verschuiving plaats van een traditionele naar een rationele samenleving. Traditionele samenlevingen werden decentraal bestuurd door verschillende leden van de adel. Zij hielden er allemaal verschillende wetten en belastingssystemen op na. In rationele samenlevingen daarentegen krijgen mensen te maken met grote bedrijven en fabrieken en ontstaan er verschillende belangen. Met de groei van de economie is bovendien meer zekerheid nodig.

---

1 Paul J. Crutzen, "Geology of Mankind," *Nature*. Vol 415, no. 6867 (2002): 23, doi:10.1038/41523a.

Als antwoord op de behoefte aan gelijkwaardigheid en efficiëntie ontstaat er een bestuursstelsel dat het traditionele stelsel vervangt. Macht wordt gecentraliseerd en er ontstaat een bureaucratie die volgens de Duitse filosoof Max Weber gekenmerkt wordt door formalisme, taakspecialisatie, hiërarchie en onpersoonlijke relaties. Kapitalistische ondernemingen kunnen niet bestuurd worden zonder grootschalige bedrijfsmiddelen en er ontstaat een scheiding tussen de arbeider en zijn productiemiddelen. Arbeiders en ambtenaren worden hierdoor afhankelijk van middelen die door de staat of directeur ter beschikking worden gesteld. Dé uitdaging van de nieuwe bureaucratie is het optimaal gebruikmaken van de productiemiddelen.

Deze manier van denken doordrenkt niet alleen de bureaucratie, maar ook de rest van de samenleving. De werkelijkheid wordt gesystematiseerd en de wereld wordt beheersbaar. Deze rationalisering en intellectualisering betekent volgens Weber niet specifiek dat er sprake is van een toename van kennis van de omstandigheden waarin de mens leeft. Het houdt de zekerheid of het geloof in dat, als we het zouden willen, alles door middel van berekening beheerst kan worden. Weber spreekt van een “onttovering van de wereld”, waarbij handelen niet meer gebaseerd is op traditie, hogere machten of dogma’s, maar op de rede en technische middelen.<sup>2</sup>

Met het begin van het Antropoceen begint de mens dus ook op een wezenlijk andere manier te denken en te handelen. Het handelen voor de “onttovering van de wereld” is voornamelijk gebaseerd op traditie, waarden en affectiviteit, maar door de modernisering verschuift dit zwaartepunt naar een meer doelgerichte manier van denken: een instrumentele rationaliteit. De nadruk komt te liggen op optimalisatie van middelen waardoor doelen bereikt kunnen worden. Wetenschap en kennis komen in de samenleving centraal te staan en macht wordt niet langer uitgeoefend door een persoon, maar door een onpersoonlijk stelsel. Het wordt daarnaast niet alleen mogelijk kennis te hebben van de natuur en de mens, maar ze worden ook beheersbaar.

Wetenschap wordt dus een centraal aspect in het leven van mensen; de techniek van de beheersing van het leven is geïdealiseerd als weg naar geluk. Weber spreekt ook wel van een naïef optimisme van de wetenschap.<sup>3</sup> Het is een vooronderstelling die ervan uitgaat dat de zin van het leven beschreven kan worden door de wetenschap, zoals deze vraag vroeger beantwoord werd door traditie en geloof. Wetenschap is dan een nieuw normatief instrument dat zou kunnen vertellen hoe we ons leven moeten leiden. Er ontstaat een vooronderstelling dat wetenschap objectief kan bestaan en dat alles wat ze produceert wetenswaardig en zinvol is.

Deze gedachte is op z’n zachtst gezegd problematisch. Weber merkt zelf al op dat deze vooronderstelling niet te bewijzen is met de middelen van de wetenschap.

---

2 Max Weber, *Politiek als beroep: voorafgegaan door Wetenschap als Beroep*, vertaald door: Hans Driessen (Nijmegen: Vantilt, 2012), 20.

3 Weber, *Politiek als beroep*, 24.

Wat de uiteindelijke zin van de wetenschap is, behoeft zelf een nieuwe interpretatie. Deze interpretatie is vervolgens door mensen te aanvaarden of af te wijzen. De manier waarop we dat doen is op basis van onze waarden en kijk op het leven. Zo geven bijvoorbeeld natuurwetenschappen een antwoord op de vraag wat we dienen te doen *als* we het leven technisch willen beheersen. Maar *of* we de wereld technisch moeten en willen beheersen en of dat zin heeft, dat laat de wetenschap volledig in het midden of daar gaat het met oog op de praktijk van uit.<sup>4</sup>

Wie dient er dan te besluiten of we wetenschappelijke middelen willen inzetten om de wereld te beheersen? Volgens Weber is het in de moderne tijd de verantwoordelijkheid van de beroeps politicus om maatschappelijke waarden te vertalen in handelingen en besluitvorming.

Een goed politicus handelt op basis van waarden en geloof, en is dus per definitie subjectief in zijn oordeelsvermogen. Het is daarom van het grootste belang dat een politicus de juiste houding heeft

*Hierin ontstaat een paradox die een reflectie is van de moderne samenleving: de paradox tussen passie en zakelijkheid.*

en die moet tot stand komen door zijn voornaamste eigenschappen: passie, verantwoordelijkheidsgevoel en onderscheidingsvermogen. Hierin ontstaat een paradox die een reflectie is van de moderne samenleving: de paradox tussen passie en zakelijkheid. Het is echter de taak van de politicus om de vertaalslag te maken van waarden en geloofsovertuigingen naar handelingen en besluitvorming. Als dit niet het geval is, zijn politieke prestaties volgens Weber in principe “holle overwinningen.”<sup>5</sup>

## Rationaliteit in Klimaatakkorden

De omslag van een gemeenschappelijk denken dat hoofdzakelijk gebaseerd is op waarden, traditie en geloof, naar een instrumentele manier van denken is niet te onderschatten. Het loskoppelen van de arbeider van zijn productiemiddelen en de hiermee gepaarde optimalisatie van middelen, zorgt per definitie voor een ontkoppeling van het individu van zijn omgeving. Winst- en middelenoptimalisatie drijven de nieuwe economie en de arbeider of ambachtsman heeft weinig invloed op het productieproces. Noodgedwongen leidt dit tot bureaucratisering, overproductie, vervuiling en een verlies van de mens van zijn connectie met de natuur, iets waar Weber zich erg bewust van was. Hij wees dan ook regelmatig op de gevaren van de individualisering van de samenleving waarbij betekenis van handelingen op de achtergrond raakt.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Weber, *Politiek als beroep*, 26.

<sup>5</sup> Weber, *Politiek als Beroep*, 75.

<sup>6</sup> Weber, *Politiek als beroep*, 39.



Dominante instrumentele rationaliteit zorgt ervoor dat we in het Antropoceen met bepaalde problemen geconfronteerd worden die per definitie van een andere aard zijn dan de voorgaande.

Het meest prangende voorbeeld hiervan is de vervuiling van de aarde en de consequenties die daarmee gepaard gaan: opwarming van de aarde, plastic in de oceanen en uitputting van fossiele energiebronnen. In hoeverre is het mogelijk om klimaatproblematiek te analyseren op de manier zoals Weber deze beschrijft? Wetenschappers hebben extensief de effecten van de mens op de natuur beschreven en het overgrote deel (97%) van de academische wereld onderschrijft deze feiten.<sup>7</sup> De oplossingen voor deze problemen (groene energie, CO<sub>2</sub>-reductie, recycling et cetera.) kunnen objectief worden beschreven en de effecten ervan worden berekend. Zodoende passen deze in het beeld van de moderne tijd zoals Weber deze schetst.

De wetenschap geeft een antwoord op de vraag wat we dienen te doen *als* we de wereld willen beheersen. Het is dan aan de beroepspoliticus of beleidsmaker om namens het volk te kunnen besluiten over de aanpak (of niet) van klimaatproblematiek op basis van waarden en (geloofs)overtuiging in combinatie met de uit de wetenschap verkregen feiten. Effecten van klimaatproblemen beperken zich niet alleen tot één staat of natie en oplossingen moeten om die reden ook op zo'n groot mogelijke schaal gedragen worden. Een dergelijke overeenkomst op basis van gedeelde waarden is niet gemakkelijk te bereiken en kan beschouwd worden als een extensie van moderne partijpolitiek in (massa)democratieën. Weber wijst hier terecht op het belang van gedrevenheid, verantwoordelijkheidsgevoel en inschattingsvermogen als drijfveren van een politicus.<sup>8</sup>

De eerste gedeelde visie tussen staten werd geformuleerd onder leiding van het United Nations Framework on Climate Change (UNFCCC), dat als raamwerk van de VN werkt en waarbinnen regeringen tot overeenstemming en gezamenlijke actie kunnen komen betreffende klimaatproblemen. Het verdrag staat nu bekend als het "Kyoto Protocol" (1997). Hierin hebben 192 landen als doel gesteld de opwarming van de aarde door menselijk handelen te reduceren tot 2 graden Celsius door middel van een reductie in de uitstoot van broeikasgassen. Participerende naties hadden als doel een reductie van CO<sub>2</sub>-uitstoot van 5% onder het niveau gemeten in 1990, in de eerste periode (2008-2012). Destijds is veel kritiek geuit door met name Amerika en Canada op de clausule die ontwikkelingslanden niet aan dezelfde eisen zou binden, maar via een fonds wel werden gestimuleerd om hun uitstoot te verminderen.<sup>9</sup>

---

7 John Cook et al., "Quantifying the Consensus on Anthropogenic Global Warming in Scientific Literature," *Environmental Research Letters* 8, no. 2 (2013): , doi:10.1088/1748-9326/8/2/024024.

8 Weber, *Politiek als beroep*, 131.

9 "What is the Kyoto Protocol?" UNFCCC, geraadpleegd op 13-12-2018, [https://unfccc.int/kyoto\\_protocol](https://unfccc.int/kyoto_protocol)

Een tweede en meer rigoureuze overeenkomst in navolging van het Kyoto Protocol werd gesloten in Parijs in 2015 en heet daarom ook wel de “Paris Agreement”. Bij deze tweede poging van het UNFCCC werden alle naties ter wereld uitgenodigd om deel te nemen in een meer transparant overleg met betrekking tot actie en steun om uitstoot terug te dringen. Een belangrijk verschil met het Kyoto Protocol is dat landen voortaan zelf haalbare klimaatdoelen formuleren (Nationally Determined Contributions, NDC’s) en de oprichting van het “Green Climate Fund”, waarin ontwikkelde landen 100 miljard per jaar ter beschikking stellen aan ontwikkelingslanden. Daarnaast zijn alle deelnemende landen tweejaarlijks verplicht een inventarisatie van hun uitstoot te presenteren. In 2018 maken 125 landen deel uit van het akkoord die samen verantwoordelijk zijn voor tenminste 55% van alle CO<sub>2</sub> uitstoot op aarde.<sup>10</sup>

*Een belangrijk verschil met het Kyoto Protocol is dat landen voortaan zelf haalbare klimaatdoelen formuleren.*

Beide akkoorden zoals hierboven gepresenteerd, zijn tot op de kern instrumenteel van aard. Klimaatproblematiek en specifiek opwarming van de aarde worden gereduceerd tot percentages uitstoot van CO<sub>2</sub> en gepresenteerde oplossingen bestaan uit voorgestelde verdelingen van middelen, zowel productiemiddelen als monetaire middelen. Ze gaan uit van de premisse dat problemen die zijn ontstaan door instrumentele rationaliteit door ditzelfde doel-middel handelen opgelost kunnen worden. Over gedeelde waarden, geloof en traditie wordt in beide akkoorden niet gesproken. Over de betekenis van de gecorrespondeerde handelingen wordt niet gesproken en de betekenis van het wel of niet handelen lijkt ondergeschikt te worden aan het instrumentele proces.

Het gebrek aan betekenis is te illustreren aan de hand van twee voorbeelden: het terugtrekken van president Donald Trump uit het klimaatakkoord van Parijs en het niet tot stand komen van een Nederlands klimaatakkoord. Het terugtrekken van Trump uit het akkoord gebeurde op grond van instrumentele argumenten, gebaseerd op onjuiste overtuigingen. Volgens Trump zouden Amerikaanse belangen niet behartigd worden omdat het banen in de fossiele sector zou kosten, de financiële kosten voor de Amerikaanse staat te hoog zouden zijn en de impact op het milieu te gering.<sup>11</sup> Na het terugtrekken uit het akkoord ontstond er onduidelijkheid over de nationale en internationale gevolgen van zijn beleid en in 2018 is er geen duidelijk beeld te schetsen

10 “What is the Paris Agreement?” UNFCCC, geraadpleegd op 13-12-2018, <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement/what-is-the-paris-agreement>.

11 Hai-Bin Zhang et al., “U.S. Withdrawal from the Paris Agreement: Reasons, Impacts and Chinas Response,” *Advances in Climate Change Research* 8, no.4 (2017): , doi:10.1016/j.accre.2017.09.002.

noch in wetenschappelijk, noch in het publieke debat.<sup>12</sup> Eenzelfde situatie speelt zich op dit moment af in Nederland, waar regeringspartijen het niet eens kunnen worden over de nationale invulling van het klimaatakkoord. Partijen kunnen het niet eens worden over “hoe hoog de rekening mag zijn zonder dat burgers afhaken?”.<sup>13</sup>

Klimaatakkoorden lijken alleen instrumentele overeenkomsten te zijn over mogelijke oplossingen voor klimaatproblematiek. Een dergelijke overeenkomst lijkt erop gericht te zijn verder in een discussie over verdeling van middelen te belanden. Het is evident dat er een rekening is, maar het handelen ernaar is buiten de rekening niet waardeloos. Handelen in belang van het milieu heeft betekenis en is rationeel beargumenteerd, maar doordat binnen de akkoorden problematiek wordt gereduceerd tot de verdeling van middelen verliezen belang en doelen uit het oog. Individualisering en intellectualisering van de samenleving zorgen zo van een ontwaarding binnen ons handelen omdat ons handelen alleen gericht kan zijn op optimalisatie van middelen.

## Theorie van het Communicatieve Handelen

De eerste generatie filosofen van de Frankfurter Schule zoals Theodor Adorno en Max Horkheimer constateren, in traditie van Weber, eveneens problemen met de restricties van het instrumentele denken. Vooral vanuit de gedachte dat deze vorm van het kapitalisme de deur opent voor totalitaire regimes waarin individuele autonomie verdwijnt. Zij argumenteerden dan ook voor handelen gebaseerd op een vorm van inhoudelijk rationele manier en niet louter instrumenteel. Dit is de enige mogelijkheid voor de mens om te kunnen beslissen over zijn of haar goede leven.<sup>14</sup> Hoewel deze kritische theorieën duidelijk uiteenzetten waarom het belangrijk is om te hechten aan waarden, beargumenteren ze niet voldoende voor een oplossing van het probleem volgens Jürgen Habermas.

Volgens Habermas is er naast de typen rationaliteit die Weber beschreven heeft (traditioneel, waarden, affectief en instrumenteel) een vijfde vorm die door zijn voorgangers buiten beschouwing is gelaten: communicatieve rationaliteit. Communicatieve rationaliteit is volgens Habermas essentieel voor een samenleving en een productieve verhouding met de natuur (in de vorm van arbeid) en maakt het mogelijk

---

12 “Trump withdrew from the Paris Climate Plan a year ago, here’s what has changed” *Washington Post*, geraadpleegd op 13-12-2018, [https://www.washingtonpost.com/news/energy-environment/wp/2018/06/01/trump-withdrew-from-the-paris-climate-plan-a-year-ago-heres-what-has-changed/?noredirect=on&utm\\_term=.38256118e2de](https://www.washingtonpost.com/news/energy-environment/wp/2018/06/01/trump-withdrew-from-the-paris-climate-plan-a-year-ago-heres-what-has-changed/?noredirect=on&utm_term=.38256118e2de).

13 “Klimaatakkoord komt er dit jaar niet” NOS, geraadpleegd op 13-12-2018, <https://nos.nl/artikel/2252372-klimaatakkoord-komt-er-dit-jaar-niet-spanning-in-coalitie.html>.

14 *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Critical Theory,” geraadpleegd op 13-12-2018, Routledge Critical Theory, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/critical-theory/v-2>.

collectief handelen te kunnen coördineren. Arbeid geeft volgens hem een vorm aan het technische aspect van instrumentele controle, terwijl er noodzaak is voor een overeenstemming uit praktische overwegingen.<sup>15</sup>

In een instrumentele wereld worden handelingen verricht om bepaalde einddoelen te behalen, waarbij het individu middelen inzet die gegeven de situatie het meest optimaal lijken. Succes is dan gedefinieerd als het bereiken van een bepaalde staat van de wereld, die vooraf gedefinieerd is door het te bereiken doel. Habermas maakt een onderscheiding in twee soorten handelingen die volgens hem georiënteerd zijn op succes: instrumentele handelingen en strategische handelingen. Instrumentele handelingen volgen geen sociale en technische regels. Strategische handelingen zijn gericht op rationele beïnvloeding van keuzes van tegenstanders. Beide soorten handelingen zijn egocentrisch in hun berekening van de mate van succes.

Habermas spreekt daarom van een derde vorm van handelen, die niet georiënteerd is op succes maar op gedeeld begrip. Hierin zijn actoren niet gericht op individueel succes, maar proberen hun actieplannen te harmoniseren met anderen op basis van gedeelde definities. Het bereiken van deze gedeelde definities is het essentiële element dat nodig is om prestaties te kunnen interpreteren bij communicatieve handelingen.<sup>16</sup>

Het bereiken van wederzijds begrip is in een individualistische samenleving en pluralistische wereld van groot belang. Zowel strategische handelingen als communicatieve handelingen proberen in relatie met anderen bepaalde collectieve actie tot stand te brengen. Beide vormen van handelingen hebben daarbij als middel de taal. De functie van de taal verschilt echter.

Bij strategische handelingen is de functie van de taal het overtuigen van een ander en bij communicatieve handelingen probeert men een juiste interpretatie te geven van de huidige stand van zaken

*Succes is dan gedefinieerd als het bereiken van een bepaalde staat van de wereld, die vooraf gedefinieerd is door het te bereiken doel.*

in de wereld. Het gevolg is dat beide handelingen proberen een objectief wereldbeeld te vormen, maar dat de validiteit-claims waarop zij zich baseren verschillen. Strategisch handelen gebruikt als validiteit *effectiviteit*, waarmee de handeling de gewenste verandering in de staat van de wereld bewerkstelligt. Bij communicatieve handelingen is de validiteit-claim *waarheid* over het gedeelde wereldbeeld.<sup>17</sup>

15 Routledge Encyclopedia of Philosophy, s.v. "Communicative Rationality," geraadpleegd op 13-12-2018, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/communicative-rationality/v-1>.

16 Jürgen Habermas en William Outhwaite, "Social Action, Purposive Activity and Communication," in *The Habermas Reader* (Cambridge: Polity Press, 2007), 160-161.

17 Habermas, "Social Action," 163.

Habermas hecht evenals Weber belang aan een pragmatisch model dat een onderscheid tussen expert of wetenschapper en politicus hanteert. Er is echter niet langer een strikte scheiding maar een 'kritieke interactie' nodig om een wetenschappelijk goed geïnformeerde discussie te kunnen houden. Politici blijven democratisch gekozen beslissingsbevoegd en doen dit op basis van praktische behoeften aan technische innovatie vanuit de samenleving. De verhouding tussen de expert en de politicus is daarbij afhankelijk van bemiddelijking door de publieke samenleving. Praktische behoeften worden geformuleerd door traditie-gebonden zelfinzicht, dat ontstaat in een sociale leefwereld.<sup>18</sup>

### Collectieve actie in het Antropoceen

De klimaatproblematiek waarmee de wereldbevolking geconfronteerd wordt in het Antropoceen is van een ongekend grote omvang. Collectieve actie is nodig om deze problemen aan te pakken. Klimaatakkoorden zijn een poging van de wetenschap en de wereldpolitiek om tot consensus te komen over de maatregelen die getroffen moeten worden om de wereld leefbaar te houden voor huidige en toekomstige generaties. Huidige akkoorden richten zich daarbij voornamelijk op de toedelingen en restricties van middelen, en men gebruikt daarbij een effectiviteitscriterium van beleid. Het gevolg is dat beleidsmakers middels strategisch handelen proberen de oppositie te overtuigen van hun gelijk. Het is vervolgens gemakkelijk te verzanden in discussies waarbij getouwtrek ontstaat over de kosten en baten van beleid. Waarden van collectief handelen krijgt zodoende een ondergeschikte rol.

Een verdeling van middelen is uiteindelijk nodig, zodoende is er sprake van instrumentele rationaliteit. Primair zou echter collectieve rationaliteit moeten staan, waarbij beleidsmakers en politici zich richten op het coördineren van collectieve

*Betekenisvol handelen kan niet langer gedefinieerd worden in termen van winst en verlies.*

actie. Idealiter gebeurt dit op basis van een objectief wereldbeeld, gebaseerd op waarheden over de objectieve leefwereld. De enige manier waarop dit volgens Habermas mogelijk wordt, is door wederzijds begrip het doel te maken van de

discussie. Het resultaat van klimaatakkoorden horen de gemene deler tussen naties te benadrukken. Het wordt dan voor de beleidsmaker gemakkelijker het belang van handelen te benadrukken betreffende klimaatproblematiek in plaats van te verzanden in een instrumentele kosten-baten analyse.

Samenvattend: de behoeften aan een gezonde aarde is gegrond in traditie-gebonden door zelfinzicht dat heerst in vrijwel iedere samenleving. Objectieve kennis over wat gedaan moet worden om milieuproblematiek te minimaliseren is aanwezig

---

18 Jürgen Habermas en William Outhwaite, "Scientization of Politics" in *The Habermas Reader* (Cambridge: Polity Press, 2007), 44-47.

en praktische behoeften steunen deze wetenschappelijke visie. Vooral politici en beleidsmakers zouden zich primair moeten richten op gedeeld begrip tussen belanghebbenden. Communicatief handelen is volgens Habermas dé manier om dit tot stand te brengen, maar hiervoor moet het doel van onderhandelingen dus verschuiven van strategische overtuigende handelingen naar communicatieve handelingen gericht op begrip. Een klimaatakkoord zou de resultaten moeten reflecteren van deze (onder) handelingen. Betekenisvol handelen kan niet langer gedefinieerd worden in termen van winst en verlies. Individuele handelingen kunnen en moeten geharmoniseerd worden met het grotere geheel.

## Conclusie

Met het aanbreken van het Antropoceen ten tijde van de industriële revolutie ontstaat een verandering in het denken en de grondslagen waarop de mens handelt. Ratio-neel handelen op basis van waarden, rit en traditie maken plaats voor instrumenteel handelen. Deze zorgt voor een kosten-baten analyse waarbij het milieu en onze planeet buiten beschouwing worden gelaten. De problemen die hieruit voortvloeien zijn een grote bedreiging voor de gehele mensheid en vragen daarom om ongekende samenwerking tussen naties. Klimaatakkoorden zijn hiervoor een stap in de juiste richting. Het is allen van groot belang te ontsnappen aan de instrumentele termen waarin het debat gevoerd wordt. Het belang van ons handelen, het *waarom*, raakt hierbij op de achtergrond. Het is tijd dat het welles-nietes spel plaatsmaakt voor gedeeld begrip door het communicatieve handelen, van overtuigen naar gedeeld begrip. Als het onmogelijk is gedeeld begrip en betekenis terug te brengen in het debat, wat zijn politieke prestaties dan anders dan holle overwinningen?





---

# Geo-engineering door de ogen van Rawls

Jikke Tacken

*Het Antropoceen is het tijdperk van de mens en overal zie je de sporen van diens handelen terug, onder andere in het klimaat. Dat verandert en het verandert snel; ijskappen smelten en de zeespiegel stijgt. Als er niet snel iets gebeurt is de mensheid in gevaar. Maar hoe pakken wij dat probleem aan? De vooruitzichten zijn weinig hoopgevend. Steeds opnieuw worden klimaatdoelen niet gehaald en ondanks alle klimaattoppen is de totale uitstoot van broeikasgassen per Nederlander in 2017 toch weer gestegen.<sup>1</sup> De maximaal accepteerbare temperatuurstijging wereldwijd is op 1,5°C gezet. Willen we dat halen, dan moeten we onze manier van leven heel snel gaan veranderen, iets wat ons tot nu toe nog niet gelukt is.<sup>2</sup>*

*Naast reductie van de uitstoot van broeikasgassen wordt al een tijdje onderzoek gedaan naar een andere oplossing: geo-engineering. Dit is een verzamelnaam voor technieken die het klimaat veranderen om te zorgen dat de wereld minder opwarmt. Geo-engineering is op te delen in twee groepen: Solar Radiation Management (SRM) en Carbon Dioxide Removal (CDR): SRM-technieken weerkaatsen een deel van het zonlicht zodat de aarde minder opwarmt. Zoals de naam al doet vermoeden halen CDR-technieken een deel van uitgestoten CO<sub>2</sub> uit de atmosfeer.<sup>3</sup> Dat kunnen hele simpele technieken zijn zoals meer bomen planten (CDR) en gebouwen en straten wit verven (SRM). Maar ook ingewikkeldere oplossingen vallen eronder, zoals aerosol de atmosfeer in spuiten om een deel van het licht te weerkaatsen (SRM) en de algen groei in de oceanen stimuleren zodat zij meer CO<sub>2</sub> opnemen (CDR).*

*Deze technieken zijn misschien binnenkort al nodig om de temperatuurstijging in de hand te houden, maar mogen ze wel ingezet worden? Er zijn veel manieren om deze vraag te beantwoorden. Zo kan beargumenteerd worden dat de mens helemaal niet het recht heeft om aan het klimaat te sleutelen en dat de natuur met rust gelaten moet worden. Er kan ook beredeneerd worden dat wij niet in staat zijn om de gevolgen van geo-engineering te overzien en dat het daarom veel te gevaarlijk is om dergelijke technieken toe te passen. Zelf ga ik een andere kant op; ik ga laten zien wanneer de inzet van geo-engineering moreel te rechtvaardigen is. Als leidraad gebruik ik hierbij John Rawls' boeken *Justice as Fairness* en *The Law of The Peoples*. Hij stelt de vraag hoe zaken als geld, kansen en vrijheden over mensen van deze en volgende genera-*

---

1 "CO<sub>2</sub>-uitstoot in 2017 gelijk aan die in 1990," Centraal Bureau voor de statistiek, gepubliceerd op 16-05-2018, <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/20/nederlandse-broeikasgasvoetafdruk-in-2017-gestegen>.

2 Arjan Meesterburrie, "VN pleit in nieuw klimaatrapport voor ingrijpende maatregelen," NRC.nl, gepubliceerd op 8-10-2018, <https://www.nrc.nl/nieuws/2018/10/08/vn-pleit-in-nieuw-klimaatrapport-voor-ingrijpende-maatregelen-a2391861>.

3 "What Is Geoengineering?," Oxford Geoengineering Programme, geraadpleegd op 17-12-2018, <http://www.geoengineering.ox.ac.uk/what-is-geoengineering/what-is-geoengineering/>.

*ties verdeeld moeten worden. Ik kijk dus naar de menselijke behoeftes en of hieruit geo-engineering verdedigd kan worden. Omdat Rawls zelf niet schrijft over het klimaat, gebruik ik hiervoor ook het gedachtengoed van Lauren Hartzell en Stephen Gardiner. Beide nemen zij het gedachtengoed van Rawls als uitgangspunt.*

## Het gedachtengoed van Rawls

### Rechtvaardigheid binnen één samenleving (*A Theory of Justice*)

John Rawls is een van de belangrijkste, misschien zelf dé belangrijkste, politieke filosoof van de 20<sup>ste</sup> eeuw. In zijn boek *A Theory of Justice* (1971) beschrijft hij een methode voor het vaststellen van wat rechtvaardig is, die totaal anders is dan die van filosofen voor hem. Hij begint vanuit de 'original position'. Daarbinnen besluiten vertegenwoordigers van alle bevolkingsgroepen uit de samenleving hoe de basisstructuur van een samenleving eruit moet komen te zien. Deze basisstructuur bepaalt hoe de sociale en politieke instanties samenwerken, hoe zij de basisrechten en -plichten toewijzen en hoe alles wat de maatschappij produceert verdeeld wordt.<sup>4</sup>

Wat deze original position zo interessant maakt, is dat niemand weet welke mensen ze vertegenwoordigen. Niet hoe rijk, oud, intelligent of sterk. Niet welke huidskleur ze hebben of welk geslacht. Deze onwetendheid noemt Rawls de 'veil of ignorance'. Daardoor weten vertegenwoordigers niet precies wat in het belang is van de groep die zij vertegenwoordigen en speelt eigenbelang geen rol meer in de onderhandelingen. Het gevolg is een basisstructuur die het beste is voor iedereen.<sup>5</sup>

De vertegenwoordigers komen dan altijd op dezelfde twee rechtvaardigheidsprincipes uit. Het eerste en belangrijkste principe is dat iedereen dezelfde vrijheden en rechten heeft. Het tweede principe is dat iedereen gelijke kansen moet hebben en dat als er sociale en economische ongelijkheid is, dit in het voordeel van de minst-bevoorrechten moet zijn. Dit tweede principe heet het 'difference principle'.<sup>6</sup> Deze principes zijn niet bedoeld om individuen te leiden in hun dagelijkse keuzes, maar om de richtlijnen te vormen voor een rechtvaardige basisstructuur en zo de leden van de samenleving op het goede pad te houden.

### Rechtvaardigheid wereldwijd (*The Law of Peoples*)

De theorie die Rawls uiteenzet in *A Theory of Justice* is gemaakt voor binnen één samenleving. Er is geen aandacht voor contact tussen samenlevingen via handel of verdragen. Al snel na de publicatie van Rawls' boek gingen filosofen zich afvragen hoe deze theorie internationaal kan worden toegepast. Na 22 jaar kwam Rawls met

---

4 John Rawls, *Justice as Fairness: A restatement* (Londen: The Belknap press of Harvard university press, 2001), 10.

5 Rawls, *Justice as Fairness*, 15-16.

6 The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "4.3 The Two Principles of Justice as Fairness," geraadpleegd op 10-12-2018, <https://plato.stanford.edu/entries/rawls/#TwoPrjJusFai>.

*The Law of Peoples* (1993). Hierin beschrijft hij eindelijk hoe zijn theorie wereldwijd toegepast kan worden. Voor elke samenleving plaatst Rawls één vertegenwoordiger achter de veil of ignorance. Zij hebben geen idee welke samenleving zij vertegenwoordigen, dus ook niet hoeveel inwoners, landbouwgrond of natuurlijke rijkdommen de samenleving heeft.<sup>7</sup> Samen bepalen de vertegenwoordigers hoe het contact tussen samenlevingen verloopt, terwijl er binnen samenlevingen de basisstructuur geldt zoals beschreven in *A Theory of Justice*.

Meerdere filosofen waren hierdoor verrast. Zij hadden verwacht dat de mensen en niet samenlevingen vertegenwoordigd zouden zijn in de original position, zoals ook gebeurd binnen één samenleving. Sommigen, zoals Thomas Pogge, waren het niet met deze aanpak eens. Pogge heeft in *Realizing Rawls* (1989) een internationale theorie beschreven die wel alle mensen vertegenwoordigt. Verderop in dit artikel gebruik ik deze theorie in de zoektocht naar een methode om Rawls toe te passen op wereldwijde klimaatverandering.

Bij Rawls' variant zijn dus alleen de samenlevingen vertegenwoordigd op wereldwijde schaal. Deze vertegenwoordigers komen, net als de vertegenwoordigers binnen één samenleving, tot acht hoofdovereenkomsten. Een groot deel is gericht op goed contact tussen samenlevingen. Zo zijn volkeren vrij en onafhankelijk, zijn ze verplicht verdragen en verbintenissen na te komen, zijn volkeren gelijk en zijn ze partijen in de overeenkomsten die hen binden, hebben volkeren het recht op zelfverdediging, maar geen recht om een oorlog te beginnen om andere redenen, en als er dan oorlog uitbreekt zijn er restricties betreffende wat geoorloofd is binnen een oorlog.

De rest gaat erover wanneer een samenleving bij andere volkeren mag ingrijpen. Daarvoor is het belangrijk dat volkeren de mensenrechten moeten respecteren. Het draait hier om Rawls' mensenrechten. Deze gaan over kwesties als slavernij en genocide<sup>8</sup> en gaan veel minder ver dan de rechten uit de 'Universele verklaring van de rechten van de mens'. Als Rawls' mensenrechten verbroken worden, mogen andere samenlevingen ingrijpen. Zo niet, dan moet de samenleving zijn eigen pad kunnen kiezen. Hierbij hebben andere samenlevingen wel de '*duty of assistance*'. Dit principe stelt dat volkeren de plicht hebben andere volkeren te helpen wanneer ongunstige omstandigheden belemmeren dat zij een rechtvaardig politiek en sociaal regime

*Voor elke samenleving plaatst  
Rawls één vertegenwoordiger  
achter de veil of ignorance.*

7 The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "5.4 The International Original Position," geraadpleegd op 10-12-2018, <https://plato.stanford.edu/entries/rawls/#TwoPriJusFai>.

8 John Rawls, *The Law of Peoples : With "the Idea of Public Reason Revisited* (Londen: Harvard university press, 1999), 79.

kunnen opbouwen.<sup>9</sup> Rawls' maximale plicht van de ene samenleving ten opzichte van de andere, is dus hulp bieden bij de opbouw van een rechtvaardige basisstructuur. Dat is een gigantisch verschil met de plicht om binnen een samenleving alle middelen eerlijk te verdelen.

### Klimaat

Rawls' theorie van rechtvaardigheid betreft de eerlijke verdeling van vrijheden en goederen. Hier valt het klimaat niet onder. Latere filosofen hebben laten zien dat Rawls' theorie geen geweld hoeft te worden aangedaan om toch iets te kunnen

*Rawls' maximale plicht van de ene samenleving ten opzichte van de andere, is dus hulp bieden bij de opbouw van een rechtvaardige basisstructuur.*

zeggen over onderhoud en bescherming van het klimaat. Daartoe moeten sommige concepten van Rawls verhelderd of aangepast worden, maar de manier van denken van Rawls blijft overeind. Stephen Gardiner heeft in zijn artikel "Rawls and Climate Change: Does Rawlsian political philosophy pass the global test?" verschillende van deze uitwerkingen besproken.<sup>10</sup>

In het onderstaande ga ik er op twee in: de verantwoordelijkheid voor het eigen grondgebied van Hartzell en het 'just savings principle' van Gardiner zelf.

### Uitwerkingen van Rawls' theorieën

#### Verantwoordelijkheid voor het eigen grondgebied

Lauren Hartzell maakt gebruik van een plicht die Rawls benoemt in zijn internationale theorie voor rechtvaardigheid. Deze plicht legt een samenleving op om voor het eigen grondgebied en de integriteit daarvan te zorgen. Vanuit deze verantwoordelijkheid redeneert zij dat we ook verantwoordelijk zijn voor het wereldwijde klimaat. Deze plicht vinden we terug in *The Law of Peoples*:

An important role of a people's government, [...], is to be the representative and effective agent of a people as they take responsibility for their territory and its environmental integrity, [...]. As I see it the point of the institution of property is that, unless a definite agent is given responsibility for maintaining an asset

---

9 The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "5.1 The International Basic Structure and the Principles of the Law of Peoples," geraadpleegd op 10-12-2018, <https://plato.stanford.edu/entries/rawls/#TwoPriJusFai>.

10 Stephen M. Gardiner, "Rawls and Climate Change: Does Rawlsian political philosophy pass the global test?," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14 (2011): 125-151.

and bears the loss for not doing so, that asset tends to deteriorate. In this case the asset is the people's territory and its capacity to support them in perpetuity; and the agent is the people themselves as politically organized.<sup>11</sup>

Hartzell wijst erop dat Rawls hier expliciet stelt dat samenlevingen verantwoordelijk zijn voor de integriteit van hun grondgebied.<sup>12</sup> Ze meent echter dat Rawls deze redenering vervolgens niet ver genoeg doortrekt.<sup>13</sup> Rawls stopt bij de grenzen van het territorium van een volk, maar het milieu waarin dit volk leeft staat niet los van invloeden van buitenaf. Veranderingen in het wereldklimaat veroorzaken veranderingen in lokale milieus. Zo kan een wereldwijde stijging in temperatuur zorgen voor een zeespiegelstijging die bijvoorbeeld op zijn beurt het Nederlandse grond- en rivierwater te zout maakt om als drinkwater of voor irrigatie te gebruiken. Dat zou de mogelijkheid van Nederland om voor haar bevolking te zorgen erg kunnen aantasten.<sup>14</sup>

Op andere plekken kunnen de veranderingen juist positief uitpakken. Zo kunnen Groenlanders de gebieden die vroeger het hele jaar door bevroren waren nu gebruiken om tulpen te kweken.<sup>15</sup> Toch zullen gebieden zoals Groenland uiteindelijk ook lijden als het wereldwijde klimaat te veel verandert en zal ook Groenland (een deel) van de verandering willen tegengaan om de integriteit van hun grondgebied beschermen.<sup>16</sup>

Om de integriteit echt te beschermen trekt Hartzell de plicht verder door.

[S]uch that it requires peoples to first explicitly recognize their duty to support the integrity of the global (in addition to their local) environment as a whole and second to thus address the causes of climate change since [...] the stability of all local environments will likely be threatened.<sup>17</sup>

Met deze uitbreiding zijn samenlevingen verplicht de oorzaken van klimaatverandering aan te pakken, omdat verandering van het wereldwijde klimaat onze lokale milieus bedreigt. Samenlevingen dragen dan de verantwoordelijkheid voor de zorg voor de integriteit van het wereldwijde klimaat.

11 Rawls, *The Law of Peoples*, 38-39.

12 Lauren Hartzell, "Climate Change and Global Justice: Extending Rawls' Law of Peoples," *International Society for Environmental Ethics and International Association for Environmental Philosophy (ISEE/IAEP) Conference Future Trends in Environmental Philosophy*, (2006): 6.

13 Hartzell, "Climate Change and Global Justice," 8.

14 Adiël Klompmaker, "Vijf meter zeespiegelstijging. En dan?," Nemo kennislink, gepubliceerd op 18-10-2012 <https://www.nemokennislink.nl/publicaties/vijf-meter-zeespiegelstijging-en-dan/>.

15 Roanne van Voorst, "Eskimo teelt aardbeien," *NRC.nl*, gepubliceerd op 26-7-2008, <https://www.nrc.nl/nieuws/2008/07/26/eskimo-teelt-aardbeien-11579135-a286567>.

16 Hartzell, "Climate Change and Global Justice," 8.

17 Hartzell, "Climate Change and Global Justice," 8-9.

Hartzell wijst er op dat Rawls samenlevingen ziet als dingen die zich tot in de eeuwigheid uitstrekken. Daarom moeten ook de oplossingen voor klimaatverandering permanent zijn. Maatregelen die globale klimaatverandering vertragen, maar niet oplossen, zijn dus niet genoeg.

Uiteindelijk leidt dit tot twee implicaties voor klimaatbeleid. Ten eerste, aldus Hartzell: “peoples have an obligation to address the causes of climate change so as to protect their local environments.”<sup>18</sup> En ten tweede: “peoples are required to address the harmful local environmental effects of climate change insofar as they are required to preserve and protect their local environments.”<sup>19</sup> De samenlevingen zijn daarbij verplicht een oplossing te vinden die even lang werkt als de samenleving bestaat, een permanente oplossing dus.

### **Klimaatbescherming vanuit het ‘just savings principle’**

In *A Theory of Justice* beschreef Rawls ook het ‘just savings principle’. Het just savings principle gaat over de vraag welke deel van het sociaal product bewaard moet worden

*Het centrale punt van Rawls is dat er een rechtvaardige basisstructuur ontwikkeld en bewaard moet worden.*

voor volgende generaties. Het centrale punt van Rawls is dat er een rechtvaardige basisstructuur ontwikkeld en bewaard moet worden. Hoeveel een samenleving daar bovenop nog wil bewaren voor de volgende generatie, is geen onderdeel van de rechtvaardige verdeling, dat mogen ze zelf beslissen.<sup>20</sup>

Rawls: “they are to ask themselves how much (what fraction of the social product) they are prepared to save at each level of wealth as society advances, should all previous generations have followed the same schedule.”<sup>21</sup> Omdat de vertegenwoordigers niet weten tot welke generatie ze behoren, kiezen ze het principe dat het beste is voor alle generaties. Er is dus geen direct overleg tussen generaties in de original position.<sup>22</sup>

Stephen M. Gardiner gebruikt het just savings principle om te kijken naar klimaatverandering en onze morele plicht met betrekking daartoe.<sup>23</sup> Een probleem daarbij is dat het just savings principle een scheve verhouding creëert bij internationale samenwerking. In *The Law of Peoples* is de plicht naar volgende generaties via

---

18 Hartzell, “Climate Change and Global Justice,” 15.

19 Hartzell, “Climate Change and Global Justice,” 15.

20 Rawls, *Justice as Fairness*, 59.

21 Rawls, *Justice as Fairness*, 160 en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “4.9 Institutions: The Four-Stage Sequence,” geraadpleegd op 10-12-2018, <https://plato.stanford.edu/entries/rawls/#TwoPriJusFai>.

22 Rawls, *Justice as Fairness*, 160.

23 Gardiner, “Rawls and Climate Change,” 144.

het just savings principle veel groter dan de duty of assistance naar andere samenlevingen dan binnen de eigen generatie. Het just savings principle stelt immers dat een deel van het sociaal product bewaard moet worden, terwijl andere samenlevingen alleen geholpen hoeven te worden om hun rechtvaardige basisstructuur op te bouwen. Waarom deze scheve houding gerechtvaardigd is, onderbouwt Rawls niet.<sup>24</sup>

Deze scheve verhouding verdwijnt als het just savings principe naar wereldniveau wordt getrokken. Dat kan met behulp van Thomas Pogge. Zoals ik eerder al aangaf ontwikkelde Pogge ontwikkelde een andere manier om Rawls' theorie van rechtvaardigheid wereldwijd toe te passen.<sup>25</sup> Hij beschreef deze variant in zijn boek *Realizing Rawls* uit 1989. In dat boek past Pogge één wereldwijde original position toe. Daarbinnen zijn alle mensen vertegenwoordigd, in plaats van iedere samenleving. De wereldwijde methode van Pogge is vergelijkbaar met Rawls' aanpak binnen één samenleving. Pogge trekt dan ook de twee belangrijkste principes uit *A Theorie of Justice*, en alles wat daaruit volgt, globaal. Daaronder valt ook het just savings principle.

Om te zien wat een wereldwijd just savings principle voor effecten heeft op onze plicht tot handelen rond klimaatverandering, moet duidelijk zijn wat er allemaal valt onder Rawls' interpretatie van het sociaal product. Er zijn verschillende definities van het sociaal product. De grote lijn is dat het sociaal product de opbrengst is van het werk van alle mensen binnen een samenleving. Onder dit werk vallen zaken als voedselproductie en sociale diensten.<sup>26</sup> Bij Rawls vallen kennis en cultuur hier ook onder, maar het klimaat niet.<sup>27</sup> Om te voldoen aan het just savings principle hoeft het lokale of wereldwijde klimaat dus niet beschermd te worden als doel op zichzelf. Beschermende maatregelen hoeven alleen te worden genomen als schade aan het klimaat betekent dat het beloofde percentage van het sociaal product niet meer bewaard kan worden. Gardiner wijst op een belangrijk probleem hiervan: als het aardoppervlak niet meer belopen kan worden, maar aan het just savings principle voldaan wordt, zullen de volgende generaties toch niet blij zijn met ons handelen.<sup>28</sup> Hier kunnen natuurlijk allemaal futuristische technieken voor bedacht worden, zoals onder een glazen koepel leven of met zijn allen naar Mars verhuizen, maar dat is volgens mij in deze discussie echter niet interessant, omdat in het geval dat het aardoppervlak onbewoonbaar wordt er zoveel ruimte en middelen van productie verloren gaan, dat het niet mogelijk is aan om aan het just saving principle te voldoen.

24 Gardiner, "Rawls and Climate Change," 144-145.

25 Gardiner, "Rawls and Climate Change," 145.

26 Branko Horvat, "The Conceptual Background of Social Product," *Review of Income and Wealth*, 9 (1961): 234-241.

27 Gardiner, "Rawls and Climate Change," 145.

28 Gardiner, "Rawls and Climate Change," 145.



## Rechtvaardigen van geo-engineering

Vanuit Rawls' idee dat samenlevingen de plicht hebben om voor hun grondgebied te zorgen leidt Hartzell af dat zij ook de plicht hebben de oorzaken dan wel de schadelijke effecten van klimaatverandering die van invloed zijn op hun grondgebied aan te pakken. Geo-engineering lijkt hiervoor een goede kandidaat.

Er is echter wel een probleem. Vanuit deze opvatting is het namelijk toegestaan dat ieder land zelf mag kiezen om geo-engineering toe te passen, terwijl de effecten wereldwijd zijn. Als wij in Nederland denken "De zeespiegel is nu is er wel genoeg gestegen, het is tijd voor geo-engineering," dan mogen wij dat inzetten om ons grondgebied te beschermen tegen overstroming. Een van de technieken die we mogen toepassen is aerosol in de lucht spuiten. Hierdoor warmt de planeet minder op en stijgt de zeespiegel dus ook niet meer zo hard. Dat beschermt de integriteit van het Nederlands grondgebied, dus Hartzell zou zeggen: doen!. Een gevolg van deze techniek is echter dat de gebieden rond de evenaar nog verder uitdrogen.<sup>29</sup> Dit tast de integriteit van de grondgebieden daar aan. Het is als we Hartzell volgen toegestaan om geo-engineering in te zetten, zelfs wanneer dat andere samenlevingen schaadt. Hierbij moeten samenlevingen echter wel rekening houden met de acht principes uit *The Law of Peoples*.

Ik denk dan ook dat Hartzells theorie niet werkt als je hem toepast op andere methoden om klimaatverandering te bestrijden dan de reductie van uitstoot broeikasgassen. Bij de reductie moeten we het samen doen, anders komen we er niet, maar bij geo-engineering vervalt die band. Gebruik van geo-engineering is te rechtvaardigen vanuit de zorg voor de integriteit van je grondgebied, maar leidt voor een ieder-voor-zich-mentaliteit die niet goed past bij Rawls' beschrijving van een eerlijke en rechtvaardige wereld.

Vanuit het just savings principle hoeft het klimaat alleen maar beschermd te worden voor zover het nodig is om het percentage van het sociaal product te beschermen dat samenlevingen verplicht zijn te bewaren voor de volgende generaties. Er is zeker wat voor te zeggen dat klimaatverandering het sociaal product wereldwijd aantast. Als mensen door toenemende droogte niet meer in staat zijn om genoeg voedsel te verbouwen, lijdt het sociaal product daaronder. Reductie van uitstoot levert echter ook een probleem op. Zeker in armere landen zou snelle reductie de economische groei erg kunnen remmen, juist waar deze hard nodig is. Als we bovendien Pogge volgen en het difference principle toepassen, moet een oplossing gekozen worden waar de minst bedeelden, oftewel de armste regio's, het beste uit komen. Uitstootreductie is juist het zwaarste voor de armste regio's omdat ze daar niet het geld hebben om snel

---

29 Alan Robock, Luke Oman, and Georgiy L. Stenchikov. "Regional Climate Responses to Geoengineering with Tropical and Arctic SO<sub>2</sub> Injections," *Journal of Geophysical Research: Atmospheres*, 113 (2008), geraadpleegd op 6-1-2019, 10.1029/2008JD010050.

over te stappen op groene energie. Geo-engineering daarentegen lijdt niet onder deze problemen en is daarmee goed te rechtvaardigen vanuit de wereldwijde toepassing van het just savings principle.

Een onderscheid tussen verschillende technieken is daarbij belangrijk. Sommige technieken, zoals de eerdergenoemde aerosolinjecties, zijn voor bepaalde streken goed, terwijl andere juist slechter af zijn. Volgen we Rawls, dan moet er gekozen worden voor de oplossing die het sociaal product het minste aantast en het beste is voor de armsten. Ook moeten we erop letten dat de oplossing permanent is. Vaak zal ook een combinatie van reductie en geo-engineering het handigste zijn, want alleen geo-engineering is niet meer genoeg als de temperatuur te veel stijgt door de uitstoot van broeikasgassen.

*Deze aanpak zorgt ervoor dat het wereldwijde sociaal product beschermd blijft, met als doel dat de leefbaarheid van deze planeet voor de mens daarmee beschermd wordt.*

## Conclusie

Toepassing van geo-engineering is dus met zowel Hartzells als Gardiners uitbreidingen te rechtvaardigen. Via Hartzells methode komen we echter dan terecht in een ieder-voor-zich-situatie die niet past bij Rawls ideeën. Met Gardiner vermijden we dit. Deze aanpak zorgt ervoor dat het wereldwijde sociaal product beschermd blijft, met als doel dat de leefbaarheid van deze planeet voor de mens daarmee beschermd wordt. Een nadeel van deze theorie is overigens wel dat de aanpak van klimaatverandering alleen vereist is waar het in het voordeel is van de mens. Bescherming van het klimaat als doel op zich is niet vereist. Als het gaat om het beschermen van koraalriffen of ijsberen is Rawls niet de juiste filosoof, maar voor het indelen van de wereld op een manier die het beste is voor alle mensen is hij een van de beste die we hebben.





---

# Tijd voor een mannetje minder?

Huib van Erp

*De bepalende factor in het Antropoceen is de mens. Elk afzonderlijk individu levert een bijdrage aan de verandering van het klimaat, omdat elk individu een consument is. De één consumeert meer dan de ander, maar ieder mens heeft een mate van consumptie nodig om te overleven. Consumptie is onontkoombaar. Voor consumptie is productie nodig, maar deze productie voert ecologische druk uit op de aarde. De druk op de aarde om alle mensen in hun behoeften te voorzien is nu al erg groot. Desondanks groeit de wereldbevolking, waardoor we op een punt gaan komen waar de druk op de aarde te groot zal zijn. Dit zou catastrofale gevolgen voor de aarde kunnen hebben. Het bereiken van dit punt kan vermeden worden. De wereldwijde consumptie zou dan verlaagd moeten worden. Dit kan door de consumptie per individu te verkleinen, of door het verkleinen van de wereldbevolking. Een verkleining van de wereldbevolking zou in theorie een snelle verlichting van de druk op de aarde zijn. Minder mensen betekent automatisch minder consumptie, minder productie, en minder druk op de aarde. Er zijn dan ook wereldwijd groeperingen die zich hard maken voor de beperking en kanteling van bevolkingsgroei. Het onderwerp is zelfs besproken in de Tweede Kamer. Er zou een limiet op de Nederlandse bevolking zitten: na zoveel mensen zit Nederland vol. Willem Drees geloofde in ruimte voor slechts 10 miljoen Nederlanders, een reden voor hem om een emigratiepolitiek uit te rollen.<sup>1</sup> Er is daadwerkelijk gekeken naar manieren om de bevolkingsdruk op Nederland af te doen nemen, maar emigratie lijkt in de context van de klimaatverandering geen optie meer te zijn. De enige opties die overblijven, gaan tegen de mensenrechten in: gedwongen onvruchtbaarheid en moord. Het is daarom van belang om deze opties te verkennen vanuit filosofisch oogpunt: is een drastische bevolkingsvermindering ethisch te verantwoorden, of is dit hele vraagstuk ethisch onbehandelbaar? Is het verkleinen van de wereldbevolking een reële mogelijkheid, of zijn zij die erover spreken het morele pad bijster?*

Het scenario waarin we ons bevinden doet denken aan ‘the Tragedy of the Commons’, een beeld geschetst door Garrett Hardin. Hardin schetst een weide met gelimiteerde draagcapaciteit. Wanneer er één koe in de weide graast, blijft de weide groen en bruikbaar. Wanneer er erg veel koeien in deze weide grazen, raakt de weide uitgeput en onbruikbaar. Volgens Hardin is het onvermijdelijk dat de weide onbruikbaar raakt zolang er geen strenge regels worden gemaakt over het gebruik van de weide. Wanneer iedereen vrij spel heeft, zal iedereen proberen om zoveel mogelijk weide te gebruiken, opdat ze niet benadeeld worden door gedrag van anderen. Hierdoor zal de

---

<sup>1</sup> Enne Koops, *De dynamiek van een emigratiecultuur: De emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)*, (Hilversum: Verloren, 2010), 129.

weide sneller onbruikbaar worden.<sup>2</sup> Op de aarde bevinden we ons in een figuurlijke ‘ongereguleerde weide’, met veel te veel boeren en koeien. We zouden onze ronde weide dus moeten reguleren om te zorgen dat deze niet uitgeput raakt, maar de internationale politiek heeft moeite deze reguleringen door te voeren. Met leiders als Donald Trump en Jair Bolsonaro, die de klimaatakkoorden van Parijs aan hun laars lappen, lijkt de aarde gedoemd uitgeput te raken. Wat gaan we doen als we werkelijk op dit punt aankomen? Wat als onze aarde nog maar een paar koeien aankan, terwijl onze hele weide vol staat met grazend vee? Moeten we dan koeien gaan verwijderen?

In dit paper zal ik pogen een ethische verantwoording voor een bevolkingsverkleining te vinden. Dit is een zware taak, die ons hopelijk zal tonen dat er geen ethische verantwoording voor een bevolkingsverkleining is. Om deze reden zal het begrip ‘bevolkingsverkleining’ niet verder worden gespecificeerd. Het vraagstuk draait enkel om het vinden van een ethische verantwoording voor het schenden van menselijke waarde. We zitten in een gedachte-experiment, dat we gebruiken om een (voorlopig) fictief scenario te bekijken. Dit paper heeft als uitgangspunt dat het niet gelukt is het gebruik van de weide des aards te reguleren. In dit scenario heeft de klimaatsverandering dusdanige vormen aangenomen, dat de aarde onvoldoende draagkracht heeft voor de bevolking. Bovendien zijn we in dit extreemste scenario zijn niet meer in staat om de draagkracht van de aarde te vergroten. Er is onvoldoende draagkracht om voor de hele bevolking een comfortabel leven mogelijk te maken. Kiezen we dan voor een grote bevolking met een lage kwaliteit van leven, of een kleine bevolking met een hoge kwaliteit van leven? Is de dood van een deel van de bevolking ten behoeve van de overgebleven ethisch te rechtvaardigen? Wellicht valt er een rechtvaardiging te vinden, doordat het milieu geholpen wordt? Om de kwestie te onderzoeken, zal ik de ethische theorieën van het consequentialisme, de deontologie en de ecologische ethiek loslaten op het idee van bevolkingsverkleining. Valt er, binnen de hierboven uitgezette kaders, een ethische verantwoording te vinden voor het verkleinen van de wereldbevolking?

## Consequentialisme

De naam van deze ethische stroming geeft al het één en ander weg: binnen deze ethische stroming worden handelingen beoordeeld op de consequenties die zij hebben. De beroemdste variant van het consequentialisme is het utilitarisme. Binnen het utilitarisme zijn handelingen moreel juist wanneer deze handelingen meer ‘goeds’ teweegbrengen dan alle andere mogelijke handelingen. Er is binnen het utilitarisme veel discussie over de juistheid van handelingen, in de zin dat er geen overeenstem-

---

2 Garrett Hardin, ‘Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor’, *Psychology Today*, (september 1974).

ming is over wat een goede consequentie is.<sup>3</sup> We zullen ons vraagstuk eerst aan de hand van het utilitarisme behandelen. Binnen het gedachte-experiment moeten we de keuze maken tussen een grote bevolking met een relatief lage draagkracht of een kleine bevolking met een relatief hoge draagkracht. Welke van de twee zal meer 'goeds' teweegbrengen? Het doet denken aan de dilemma's van een kinderfeestje: nodig ik al mijn klasgenootjes uit om naar de speeltuin te gaan, of ga ik met mijn drie beste vriendjes naar de bioscoop? Al zit er in het gedachte-experiment iets minder verjaardagstaart en iets meer dood en verderf. Voor de achtjarige hangt de keuze af van de films die

*Nodig ik al mijn klasgenootjes  
uit om naar de speeltuin te gaan?  
Of ga ik met mijn drie beste  
vriendjes naar de bioscoop?*

in de bioscoop draaien en van het aantal vrienden dat hij mee kan nemen. Bij ons is de keuze iets ingewikkelder. We zullen dit illustreren aan de hand van het paper 'Overpopulation and the Quality of Life' van Derek Parfit. In dit paper schrijft Parfit over de gevaren van overbevolking en het daaraan verbonden gebrek aan draagkracht. Aanvankelijk toont Parfit ons enkele scenario's, waarmee hij wil aantonen dat overbevolking een reëel probleem kan zijn. In het eerste scenario zijn er twee groepen, groep A en groep B. In groep A zitten weinig mensen, met allemaal een hoge mate aan genot. In groep B zitten tweemaal zoveel mensen als in groep A, met allemaal een lagere mate aan genot. Is groep A, het feestje in de bioscoop, nu fijner dan groep B, de speeltuin?<sup>4</sup>

Het hedonistisch utilisme stelt dat goede consequenties voortkomen uit genot. Er moet zo veel mogelijk blijdschap gecreëerd worden. Dan is het makkelijk te zeggen dat groep A beter is, aangezien deze mensen gelukkiger zijn dan de mensen uit groep B. We gaan niet naar de speeltuin, want we worden met zijn vijven gelukkiger in de bioscoop, dan met zijn tien in de speeltuin. In dit geval spreken we van een gemiddelde vorm van hedonisme: er wordt gekeken naar het gemiddelde genot per individu. Hierdoor is scenario A de betere van de twee: het gemiddelde genot per persoon ligt erg hoog. Als dit idee wordt toegepast op ons gedachte-experiment, zou het beter zijn om erg veel mensen over de kling te jagen, opdat de overgeblevenen allemaal een hoog niveau aan genot kunnen verwerven uit de overgebleven draagkracht van de aarde.

Het is ook goed mogelijk dat een grote groep aan ongelukkigen meer genot produceert dan een kleine groep aan gelukkigen. Laten we hiervoor eerst even teruggrijpen op het kinderfeestje. Stel nu dat ik 29 klasgenootjes mee mag nemen als ik ervoor kies om naar de speeltuin te gaan. Zelfs al hebben we het met zijn dertigen in de speeltuin heel naar, dan is het mogelijk dat we samen meer genot hebben ervaren

3 Walter Sinnott-Armstrong, 'Consequentialism', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. door Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab, 2015.

4 Derek Parfit, 'Overpopulation and the Quality of Life', in *Applied Ethics*, ed. door Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1986), 145-46.

in de speeltuin, dan we met vijf man in de bioscoop zouden hebben ervaren. Niemand had het echt naar zijn zin, maar tien waren toch nog nooit bij deze speeltuin geweest, tien vonden de snoepjes achteraf lekker en de laatste tien wilden vandaag toch nog even naar buiten. Alles opgeteld, leverde de speeltuin in totaal meer genot op dan de bioscoop. Dit is een totale vorm van hedonisme: het totaal aan gegenereerd genot is belangrijker dan het gemiddelde genot per individu. Als we deze vorm van hedonisme aanhouden, komen we volgens Parfit uit bij “the repugnant conclusion”:<sup>5</sup> als we maar genoeg mensen uitnodigen, is het altijd beter om naar de speeltuin te gaan, zelfs al heeft niemand het naar zijn zin.

Als we deze conclusie op ons gedachte-experiment betrekken, zou het juist beter zijn om met zo veel mogelijk mensen de draagkracht van onze aarde te blijven gebruiken. In dit geval zou ieder individu een lagere levenskwaliteit hebben, maar zolang er maar genoeg individuen zijn, zullen zij tezamen meer genot genereren dan een kleine groep individuen met een hoge levenskwaliteit. In dit geval houden we een wereld over waarin niemand een spetterend leven heeft.

Een wereld waarin iedereen net kan volstaan in zijn minimale bestaan klinkt ons niet als muziek in de oren. Om het kinderfeestje er weer even bij te halen, de trip naar de speeltuin zal niet besproken worden in het kringgesprek de volgende maandag. Het totale gegenereerde genot ligt enkel hoog door de kwantiteit aan kinderen, niet door de kwaliteit van het speeltuinbezoek. Dit ligt anders bij het bioscoopbezoek: de kinderen hebben alle vijf erg genoten. Is het dan echt beter om naar de speeltuin te gaan, in plaats van naar de bioscoop? Doet de kwaliteit van het individuele genot er niet meer toe? Willen we een leven waarin we net in onze minimale behoeftes kunnen voldoen? De grote filosoof van het utilitarisme, J.S. Mill, stelde in zijn werk *Utilitarianism*:

It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.<sup>6</sup>

Mill doelt hiermee op het kwalitatieve verschil tussen vormen van genot. Een varken, zijnde een lager wezen dan de mens, heeft een lagere standaard voor genot. Dat wil zeggen, zolang het varken kan eten en met zijn varkensvrienden in de modder kan rollen, is het beestje gelukkig. Het varken wekt dan veel genot op. Als mens, zijnde een hoger wezen dan het varken, hebben we iets meer nodig dan eten en modder. Nu zijn er inderdaad mensen die erg gelukkig worden van zichzelf bemodderen, maar dit doet niets af aan de algemene opvatting dat een mens meer nodig heeft. Dat wil niet zeggen dat het eten de mens geen genot brengt. De mens heeft echter gradaties aan behoeftes en het vervullen van deze behoeftes kan dan ook verschillende gradaties aan genot

---

5 Parfit, ‘Overpopulation and the Quality of Life’, 150.

6 John Stuart Mill, ‘Utilitarianism,’ in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. door J. M. Robson, 203-59. (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 226.



brengen. Als mens wil ik ook eten, slapen en misschien zelfs even in de modder rollen, maar dit zal mij niet evenveel genot brengen als het varken, omdat ik als mens, met mijn hogere denkcapaciteiten, ook graag een boek lees of een goed gesprek voer. Deze activiteiten brengen ons veel meer genot dan eten of bemodderen.<sup>7</sup> Met Mill in het achterhoofd kunnen we een duidelijk vraagteken plaatsen bij een wereld met een grote bevolking en een lage kwaliteit van leven. Een wereld waarin enkel de meest basale behoeftes van de mens vervuld worden, levert weinig geluk op. Toch komen we hier weer bij hetzelfde probleem uit. Zolang er maar genoeg lage behoeftes vervuld worden, zal dat meer geluk opleveren dan het vervullen van weinig hoge behoeftes. Vanuit het consequentialisme kan een bevolkingsverkleining niet ethisch verantwoord worden.

## Ecologische Ethiek

Binnen ethiek wordt normaliter gekeken naar mensen en hun handelingen. Verschillende ethische theorieën kijken naar verschillende aspecten van menselijk handelen:

de actor, de actie of de consequenties van de actie. Bij bijna alle theorieën vinden we een gelijkenis: de mens en zijn handelen staan centraal. Vanuit antropocentrisch oogpunt heeft slechts de mens intrinsieke waarde, alle andere zaken van waarde hebben enkel instrumentele waarde voor de mens. De aarde,

*De mens heeft evenveel intrinsieke waarde binnen ecocentrisme als binnen antropocentrisme.*

de natuur om ons heen, wordt door het antropocentrisme gereduceerd tot een instrument voor de mens. Volgens filosoof Patrick Curry is deze opvatting dominant in de politiek, economie, wetenschap en in cultuur.<sup>8</sup> Tegenover antropocentrisme staat ecocentrisme, waarin intrinsieke waarde wordt uitgebreid. Niet alleen mensen hebben intrinsieke waarde, maar ook de natuur heeft intrinsieke waarde. Zelfs niet-levende zaken, zoals bergen of rivieren, kunnen intrinsieke waarde hebben. Het is erg belangrijk voor het ecocentrisme, dat mensen niet uitgesloten worden van waarde. De mens heeft evenveel intrinsieke waarde binnen ecocentrisme als binnen antropocentrisme. Het verschil zit hem in de behandeling van niet-menselijke wezens en niet-levende zaken. Voor een ecocentrist hebben deze twee evenveel intrinsieke waarde als mensen, waardoor het menselijk belang niet voor gaat.<sup>9</sup> Curry noemt dit ‘ecologische ethiek’, een ethiek die zich afvraagt hoe we de gehele natuurlijke wereld moeten behandelen.<sup>10</sup> Overbevolking heeft een grote impact op de natuur en een ecocentrische ethiek neemt deze impact mee in de ethische overweging. Waar de meeste ethiek antropocentrisch is, is de ecologische ethiek in verschillende mate ecocentrisch. De ecologische ethiek

<sup>7</sup> Mill, ‘Utilitarianism,’ 223-226.

<sup>8</sup> Patrick Curry, *Ecological Ethics: An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2006), 42-44.

<sup>9</sup> Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, 44-46.

<sup>10</sup> Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, 1.

kan hierdoor een ethische lading geven aan onze relatie met de natuur.<sup>11</sup> Curry onderscheidt drie stromingen in de ecologische ethiek. We zullen hier kijken naar de ‘diep’ ecologische ethiek. Deze ethiek neemt als object van ethische overwegingen niet enkel de mens, maar alle entiteiten in de natuur, of dit nu dieren, mensen of bergen zijn. Het is dan ook mogelijk dat menselijke en niet-menselijke waardes in conflict komen.<sup>12</sup> Dit conflict speelt een belangrijk rol bij het probleem van overbevolking. Enerzijds speelt daar de vrijheid van de mens, anderzijds speelt daar de aftakeling van de natuur. Met deze ‘diep’ ecologische ethiek, kan dit conflict als ethisch vraagstuk erkend worden.

## Ecologische Zelf-Realisatie

In het paper ‘Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World’ introduceert Arne Naess zijn metafysische idee van zelfrealisatie. Volgens Naess is de identiteit van de mens niet enkel verbonden aan hemzelf en de mensen om hem heen, maar ook aan de natuur.<sup>13</sup> Dit is een metafysische verbondenheid. De mens bestaat altijd in relatie tot de natuur om hem heen. De mens moet deze relatie echter zelf omarmen, door het proces van zelfrealisatie. Als de mens tot zijn zelfrealisatie komt, zal hij zich identificeren met zowel de mens als de natuur.<sup>14</sup> Door deze identificatie met de natuur, krijgt de natuur inherent waarde. Als ik mij identificeer met de natuur, zal ik deze niet willen kwetsen. Dit gebeurt op eenzelfde wijze als met de andere zaken waarmee

*Zo worden de ethische waardes van de mens, een berg en een hert gelijkgesteld.*

ik mij identificeer. Zo wil ik ook mijn vrienden en familie niet kwetsen. Door de zelfrealisatie en de gebondenheid aan de natuur, zal de mens natuurlijkerwijs ecologisch-ethisch handelen.<sup>15</sup> Dit zou betekenen dat de mens het welzijn van

de natuur automatisch zal meenemen in alle ethische beslissingen. Zou deze mens in zijn automatisch ecologisch-ethisch handelen tot een bevolkingsverkleining kunnen komen? De omvang van de bevolking heeft een directe impact op het welzijn van de natuur. Dit welzijn is van ethische waarde, het is daardoor onethisch om de natuur te laten vernietigen door de bevolkingsgroei. Desalniettemin zal alleen de meest ecocentrische aanhanger van de ecologische ethiek een bevolkingsverkleining goedkeuren. Een bevolkingsverkleining is onlosmakelijk verbonden met de schending van menselijke waarde. Ondanks een ecocentrische focus en een metafysische connectie met de natuur, staat ook Naess een schending van menselijke waarde niet toe. De zelfbewuste

---

11 Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, 3.

12 Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, 63.

13 Arne Naess, ‘Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World,’ *The Trumpeter* 4 no. 3 (zomer 1987): 35.

14 Naess, ‘Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World,’ 38.

15 Naess, ‘Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World,’ 40.

mens bestaat als deel van de natuur. Zo worden de ethische waardes van de mens, een berg en een hert gelijkgesteld. De ecologische ethiek kan ons daardoor helpen de natuur te betrekken in ethische overwegingen, maar laat ons de menselijke waarde niet vergeten. Zo stuiten we wederom op een muur, een verkleining van de bevolking valt niet ethisch te verantwoorden vanuit de ecologische ethiek.

## Conclusie

Het doel van dit paper was om te zoeken naar een ethische verantwoording van een bevolkingsverkleining. Het thema van overbevolking blijft veelbesproken, maar de oplossingen van dit probleem zijn onlosmakelijk verbonden aan onmenselijke praktijken. Dit paper wilde benadrukken dat de oplossingen voor overbevolking niet te bespreken zijn in termen van bevolkingsverkleining. Het consequentialisme biedt geen uitkomst. Een wereld met veel mensen die zichzelf nog net in leven kunnen houden, kan altijd meer genot opleveren dan weinig welvarenden. De ethische afweging om de bevolking te verkleining, valt hierdoor altijd uit op een 'nee.' Vanuit ecologisch-ethisch perspectief heeft de natuur intrinsieke waarde. Het welzijn van de natuur moet daardoor meegenomen worden in ethische overwegingen. De waarde van de natuur bestaat echter naast de waarde van de mens. Het beschermen van de natuur rechtvaardigt het schenden van menselijke waarde dan ook niet. Wederom kan een bevolkingsverkleining niet ethisch verantwoord worden. De conclusie van dit paper benadrukt het belang van innovatie. Overbevolking is een wezenlijk probleem, maar het kan onmogelijk opgelost worden door een bevolkingsverkleining, al bestaat deze onmogelijkheid enkel in ethisch academische kringen.