
NATUUR IN EEN COMPARATIEF LICHT¹

Hoe groen is mijn dal?

Comparatieve filosofie doet een poging om de dingen vanuit een wereldwijd perspectief te beschrijven. Zij erkent daarbij de grote waarde van monografieën. Maar wat we uiteindelijk nodig hebben om ons inzicht in de problematiek van de natuur te verdiepen, is een vergelijking tussen de vele natuurfilosofieën die zich in de verschillende culturen hebben ontwikkeld. Het is de enige weg om de tekorten van onze eigen levensvisie duidelijk te maken. Binnen het beperkende kader van dit artikel heb ik alleen de Chinese, westerse en Indiase concepties van de natuur besproken. Het is duidelijk dat het grote fundamentele verschil neerkomt op de vraag: is 'God' in de hemel of is hij in de aarde? Of is hij nergens? En welke zijn de praktische gevolgen van het antwoord op deze vraag?

1 EEN DRIEDIMENSIONAAL MODEL

Wanneer we de verschillende opvattingen over de natuur met elkaar willen vergelijken, kan dat alleen gebeuren in het raam van een Model. Wij hebben een dergelijk model ontwikkeld in onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel I.² Dit resulteerde in drie fundamenteel verschillende wereldbeschouwingen: ten eerste, een zuiver immanentisme, dat zich volledig concentreert op het begrip natuur; ten tweede, een rationeel transcendentisme, dat de wereld als een logische structuur benadert; ten derde, een transcendent emotionalisme of mysticisme, dat de *real Reality* achter de fenomenaliteit zoekt. De eerste vorm is dominant in de Chinese cultuur, de tweede in de Grieks-westerse, de derde in de Indiase. Geen enkele

¹ Dit artikel verscheen als Hoofdstuk 9 in Libbrecht, Ulrich (2003). *'Drakenaders van mijn landschap.'* Wat ik van het Oosten leerde. Tiel: Lannoo. P. 125-152.

² P. 17-207. Voortaan afgekort: ICF. Een verkorte bespreking vindt men in *Burger van de Wereld*, p. 23-84. Voortaan afgekort BW.

vorm is echter exclusief in een bepaalde beschaving.³ Vanuit ontologisch standpunt kan men deze drie filosofieën omschrijven als respectievelijk een wordingsfilosofie, zijnsfilosofie, niet-zijnsfilosofie.⁴ De relatie van het subject S tot het object O kunnen we als volgt symboliseren: $S \subset O$ (het subject is een deel van het object); $S \leftrightarrow O$ (het subject plaatst zich tegenover het object); $S = O$ (het subject is één met het object).⁵ Epistemologisch is de eerste relatie gekenmerkt door *aisthèsis*, dit is directe, niet-ingrijpende observatie; de tweede door gerichte, ingrijpende observatie; de derde door *prajna* of verlichting aangaande de *real Reality*.⁶ Ten slotte verschilt ook het taalgebruik aanzienlijk: in het eerste geval maakt men gebruik van de metaforische taal, in het tweede van de logische taal (met als extreem de wiskunde), en in het derde van de symbolische taal (met als extreem de stilte).⁷

Hieruit hebben we drie submodellen afgeleid.⁸ Binnen de context van deze submodellen stellen we de vraag naar de betekenis van het concept natuur.

2 NATUUR IN EEN IMMANENTISME

De Natuur is, binnen een wordingsfilosofie, herleidbaar tot twee basisdimensies. De meest fundamentele is de energie, de *ch'i*, die het gehele universum vervult. Het heelal is een energetisch proces. Maar dit proces uit zich in informatieve patronen, die men in China aanduidde met de term tao, de weg, en die we thans niet-reduceerbare bioritmen zouden noemen. De kennis van de natuur is gebaseerd op ervaring, op *aisthèsis*, aandachtige waarneming door aanwezigheid, en niet door analyse of dissectie.⁹ De natuur wordt weliswaar beheerst door *struggle for life*, maar met sterke ingebouwde *constraints*. Wie de natuur en haar werking beschrijft, doet dit in metaforische taal: het bekendste voorbeeld is 'moeder aarde'.

Een dergelijk natuurbeeld kan beschreven worden in volgend coördinatenstelsel:

³ Een korte schets van deze drie grote cultuurtypen vindt men in BW, p. 12-16.

⁴ Deze laatste term is nogal verwarrend, maar wordt veel gebruikt. Boeddhisten spreken niet van het 'niet-zijn', maar van de 'conceptuele' Leegte; voor de ervaring is echter niets zo vol als de Leegte. Zie verder ICF,I, p. 209-236.

⁵ Zie verder ICF,I, p. 209-236; BW, p. 76-84.

⁶ Zie verder ICF,I, p. 237-284; BW, p. 85-111.

⁷ ICF, I, p. 285-324; BW, p. 94-111.

⁸ ICF, I, p. 325-337; BW, p. 112-115.

⁹ Men denke aan Chinese geneeskunde.

1) de tijd is cyclisch, zoals alle tijd in de natuur; 2) de ruimte is een energetische ruimte, een krachtveld, en een open systeem; 3) de causale samenhang is reticulair: alles hangt met alles samen en vormt dus een holistisch systeem; 4) de beweging is transformatie, dit wil zeggen bestaan is bewegen, is voortdurend veranderen.

a. Het taoïsme

Al de hierboven beschreven elementen vindt men terug in de uitgesproken immanentistische filosofie van het taoïsme. De natuur wordt in het Chinees *tzu-jen*, het-vanzelf-zo, genoemd. Dit betekent dat zij niet meer causaal herleidbaar is, en er dus noch schepper noch schepping bestaat. De natuur is eeuwig, maar niet in de Griekse statische zin. Griekse filosofen dachten dat onveranderlijkheid volmaaktheid betekende, maar wat is er volmaakter: een steen of een boom? In het taoïsme is deze eeuwige natuur een kosmisch proces, dat men aanduidt met het transcendentaal begrip tao, de weg, die alle fenomenen doorlopen, de aarde, de planten, de mensen... Dit proces ligt aan de basis van de cyclische tijd: de fenomenen zelf scheppen de tijd. Aangezien de tijd overal in de natuur cyclisch is, kent hij een yin-yangpatroon: alles ontwikkelt en groeit tot het zijn vol-wassen-heid bereikt en ondergaat dan een aftakelings- en stervensproces. Dit uit zich ook in de Chinese conceptie van de geschiedenis: deze is cyclisch en kent geen begin- of eindpunt.

De natuur kent echter ook een vormprincipe, *hsing*, dat aan de basis ligt van de 'tienduizend dingen', en dat gecodeerd ligt in de 'geest van het zaad' (*ching-shen*). Maar er bestaat geen identiteitsbeginsel, in die zin dat niets aan zichzelf gelijk blijft: er zijn geen elementen of atomen. De zogenaamde elementen¹⁰ zijn in feite 'fasen' van het proces.

De natuur is niet alleen de schatkamer van alle kennis, die we aan het natuurgebeuren zelf kunnen aflezen zonder het te storen (*aisthèsis*).¹¹ Veel van de Chinese 'wetenschap' is dan ook uit taoïstische kringen voortgekomen. De natuur is ook de grond van alle sacraliteit, en in die zin kan men het taoïsme een religie noemen; maar het is een natuurreligie zonder transcendente dimensie – zonder God, zonder bovennatuur. De taoïstische monnik trok zich terug in de bergen en probeerde een 'man van de bergen' te worden en zo in natuurmeditatie de eenheid met het mysterie van het tao te ervaren.

¹⁰ Dit was een foute vertaling van het begrip *hsing* door de jezuiten.

¹¹ Het is de natuurkunde die ook Goethe wilde opbouwen.

De mens kan dit natuurlijke proces tot op zekere hoogte verstoren, omdat hij een deel vrije energie heeft, dat men *te* noemt. Daarom is het fundamentele ethische beginsel van het taoïsme het *wu-wei*, het niet-handelen, dit is het niet verstoren van de natuurlijke ritmen. Dan blijft het *te* in harmonie met het tao. Anderzijds kende de taoïst geen natuursentimentalisme: hij wist dat de natuur de levende wezens alles geeft, maar ook alles weer ontnemt; natuur is én leven én dood.

Het duidelijkst komt de sacraliteit van de natuur naar voor in de zwijgende filosofie van China, namelijk de landschapsschilderkunst. Het landschap stond nooit in dienst van een verhaal en was niet opgebouwd rond een menselijk gebeuren – de mens werd erin gereduceerd tot een heel klein nietig wezen – maar drukte zijn eigen ontroerende diepte uit in zijn eigen leegte, zijn eigen *ch'i*.¹²

*b. De indiaanse levensvisie*¹³

In de indiaanse levensvisie vindt men geen dichotomie tussen bovennatuur en natuur. Er is geen God die zich buiten de wereld bevindt. Als men over ‘goden’ spreekt, zijn deze altijd een deel van de natuur – dit is ook het geval met *Manitu*, die geen persoonlijke God is, maar het Mysterie van de natuur zelf.¹⁴ Er is dan ook geen ‘*creatio e nihilo*’.

Dit betekent dat de aarde heilig is, en niet een woestijn of een koopwaar, zoals de blanke indringers dachten. Maar sommige plaatsen waren heiliger dan de andere, en daaruit ontstond een soort sacrale geografie, die sterk herinnert aan de oorspronkelijke Chinese geomantie. Dit betekende echter niet dat zij bepaalde gebouwen, zoals kerken, als heilig beschouwden: voor hen was de hele *Umwelt* heilig.

Evenals in het taoïsme speelde het ritmische karakter van de natuur een grote rol, en deze werd in de dans – ‘het gebed met de voeten’ – gesymboliseerd. Ook indianen beschouwden de tijd als een cirkel en herkenden hierin yin-yang patronen, en integreerden de dood als een aspect van deze eeuwige cirkel.

Zij erkenden alleen de groene God, waarvan het Mysterie zich vooral uitte in de levenskracht. Deze kosmische kracht noemden zij *Manitu*, maar zij bedoelden hiermee geen

¹² Voor een beschrijving, zie ICF, III, 12.6.

¹³ Een uitgebreide bespreking, in vergelijking met het taoïsme, vindt men in ICF, II, p. 150-247.

¹⁴ Zo zeggen de penobscot-indianen: ‘Hij is in de zon, de maan en de sterren, in de wolken van de hemel, in de bergen en ook in de bomen van de aarde’, cf. ICF, II, p. 153.

persoon – de missionering gebruikte het woord om de christelijke God aan te duiden. Voor hen was de enige heilige schrift het boek van de natuur; de persoonlijke relatie tot het bestaansmysterie drukte zich uit in dromen en visioenen.

3 NATUUR IN DE WESTERSE LEVENSBESCHOUWING

a. De Griekse filosofie

Bij Homeros is de natuur nog in grote mate de *'natura rerum'*. Er is wel een esthetische relatie tot de natuur, maar deze is in feite geen sacraal gegeven. Een taoïstische dimensie heb ik in het Griekse denken nergens gevonden, met uitzondering van Herakleitos¹⁵ en de Stoa¹⁶. Maar dat zijn dan ook de buitenbeentjes in de klassieke Griekse filosofie. Deze laatste heeft zich hoofdzakelijk geconcentreerd op het *physis*-begrip¹⁷.

Physis is gemeengoed geworden onder de Latijnse naam *natura*. Het woord is afgeleid van *phuestai*, groeien, en wijst dus op de wordende natuur. Maar in de filosofie van de voorsocratici werd al gezocht naar het blijvende, het zijnde, in dit wordingsproces. Van dan af probeert men de natuur objectief te begrijpen en wordt 'natuur-kunde' fysica, en dat is ze tot vandaag hoofdzakelijk gebleven. De idee van de groeiende natuur bleef echter bestaan in de personificatie van Demeter, Moeder Aarde; maar onder aarde werd verstaan: de in cultuur gebrachte natuur van de landbouw, en niet de 'wilde' natuur.

Was de natuur ook een belevingsgrond, zoals in China en Japan? Socrates zegt: 'Ik houd van studie, en bomen en platteland zullen mij niets leren, de mensen in de stad daarentegen wel'.¹⁸ Olaf Gigon merkt over de verhouding van de Grieken tot de natuur het volgende op: 'Wat daarentegen de Oudheid in de grond niet kent, is het sentimentele

¹⁵ In Herakleitos komen inderdaad elementen voor die doen denken aan het taoïstisch wereldbeeld, zoals de idee dat alles een wordingsproces is, dat de tijd cyclisch is, dat alles vuur, dit is energie, is enzovoort.

¹⁶ De relatie van de Stoa tot het klassieke Griekse denken is niet duidelijk (cf. ICF, II, p. 292-295). De Stoa erkende, naast de logische van de natuur, ook haar mysticiteit: God was een energetische kracht – een vurige wereldgeest – die het hele universum activeert. De mens moet voor de goden geen tempels bouwen, want alles is van heiligheid vervuld.

¹⁷ ICF, II, p. 296 vv.

¹⁸ Phaedrus, 230d.

natuurbegrip. Stellig probeert Diogenes als mens in een natuurtoestand te leven, en stellig vlucht de Romein van de laatste eeuw v.C. graag weg van de koortsachtige drukte van de hoofdstad naar het platteland, en vleit zich neer onder een schaduwrijke boom op een zacht grasveld naast een murmelend beekje. Maar van de pathetiek van de vlucht naar de natuur, die onze huidige tijd kent, is dat alles ver verwijderd.¹⁹

b. Jodendom

De joodse opvatting van de natuur²⁰ heeft ongetwijfeld, langs het christendom om, een grote invloed uitgeoefend op de westerse houding tegenover de natuur. Abraham Heschel vat deze houding als volgt samen: 'De schoonheid van de natuur kan inderdaad een bedreiging vormen voor ons godsdienstig verstaan: er is een dodelijk gevaar om door haar kracht betoverd te worden.'²¹ Hij drukt daarbij zijn afkeer uit voor de opvattingen van de Grieken, hij fulmineert tegen de romantiek, tegen *Mana*, tegen Moeder Aarde, tegen het pantheïsme..., en dat alles uit naam van de zuiver transcendente God. De natuur heeft op zichzelf geen enkele sacrale waarde, en is weliswaar door God geschapen, maar deelt niet in zijn heiligheid²². Hier ligt uiteraard de wortel van de nooit eindigende strijd van het christendom tegen het pantheïsme.

Men kan zich afvragen of deze desacralisering van de natuur niet typisch is voor woestijnvolkeren, waartoe ook de islam behoort.²³

c. De westerse christenheid

Uit deze Griekse en joodse wereldbeschouwing zal zich de westerse houding tegenover de natuur ontwikkelen. Lynn White stak in *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*²⁴ een

¹⁹ *Grundprobleme der antiken Philosophie*, p. 153 vv.

²⁰ We verwijzen naar ICF,I, p.504 vv.

²¹ *God zoekt de Mens. Een filosofie van het Jodendom*, p.114.

²² Er dient echter opgemerkt dat dit alleen de orthodoxe joodse leer is. Er ontstond tegen deze interpretatie inderdaad verzet in het zogenaamde reconstructionisme. Cf. ICF, I, p. 505.

²³ Dit is althans de mening van A. en D. Taylor in 'World religions, Science and Technology...': cf. ICF,I, p. 505N.

²⁴ *Science*, 155(1967), p. 1203-1207. Men kan zich voorstellen hoe hiertegen gereageerd werd vanuit de theologische hoek. Zelfs de zogenaamde ecotheologie heeft er haar ontstaan aan te danken.

beschuldigende vinger uit naar het christendom, dat door zijn fundamenteel Godwerelddualisme een grote schuld zou dragen aan de huidige situatie. Het is stellig geen tegenargument te wijzen op 'het werk van Gods handen' of op de schoonheid van de natuur;²⁵ het gaat hier om de vraag of de natuur een fundamenteel mysterie is in de zin van het taoïsme, of alleen maar het fabricaat van een *Deus faber*. De Kerk was ontzettend prikkelbaar als het ging om pantheïsme²⁶, en wie *De Contemptu Mundi* van Anselmus van Canterbury leest, zal wel weten dat het ascetisme veelal vijandig stond tegenover de natuur. Een zeer speciale ervaring viel ten deel aan Petrarca, die de eerste was die de weg terug ging naar de natuur, maar tot zijn eigen diepe frustratie²⁷, want op de Mont Ventoux kreeg hij de indruk dat zijn bewondering voor de aarde in wezen heidens was.

Maar er was een merkwaardige uitzondering binnen de christelijke wereld. Het Ierse christendom had zich in de marge van Europa ontwikkeld en was sterk verbonden gebleven met de Keltische wortels.²⁸ Daardoor ontwikkelde het een sterk pantheïstisch karakter. Filosofisch vond het zijn culminatiepunt in de figuur van John Scotus Eriugena.²⁹ '*Natura*' betekent voor hem: Alles, God inbegrepen. Daardoor neemt hij het God-scheppingdualisme niet aan, en ziet God als immanent aan de natuur; de schepping is Gods emanatie en is in feite tijdloos. '*Creatio e nihilo*' betekent 'uit God zelf', die zelf dit N-iets is. Maar, ondanks alle spitsvondige interpretaties, staat er klaar en duidelijk in Eriugena's werk: 'God is really "no other" than the world, and creation is "no other" than God.'³⁰ Indien het christendom deze opvatting had aanvaard, dan was het een soort zen geworden. Maar Eriugena werd veroordeeld door de roomse Kerk.³¹

²⁵ Cf. Ganzenmüller, Wilhelm, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, 1914, repr. 1974, toont voldoende aan dat er ook in de christelijke wereld een sterk esthetisch aanvoelen van de natuur aanwezig was. Maar, als we de middeleeuwse schilderkunst naast de Chinese leggen, zien we duidelijk dat in de eerste de natuur een rol speelt ondergeschikt aan het religieuze verhaal, terwijl in de laatste het landschap een autonome waarde heeft.

²⁶ Cf. het Ierse christendom, infra.

²⁷ Cf. ICF, II, p. 22, n. 98 en p. 60.

²⁸ We verwijzen naar ICF,II, p. 329-363.

²⁹ Zie verder ICF, p. 340-358.

³⁰ ICF,II, p. 352.

³¹ De botsing tussen beide interpretaties dateert van de synode van Whitby in 664; op de synode van Valence in 855 werd Eriugena beschuldigd van pantheïsme, een veroordeling die nog eens herhaald werd in 1225.

d. De verlichting en de onderwerping van de natuur

Vanaf de 12^e eeuw begint de Natuur zich te onttrekken aan de religieuze interpretatie, en probeert men ze te interpreteren *secundum physicam*. Sociaal wordt ze gedragen door de verstedelijkende maatschappij, die niet meer onmiddellijk van de natuur afhankelijk is. De grote denkers van deze tijd keren terug naar Aristoteles en proberen de wetten die de natuur beheersen te achterhalen. De scheiding tussen het heilige en het profane begint zich af te tekenen. Franciscus van Assisi – die tot patroon van de ecologie werd uitgeroepen – wilde eigenlijk terugkeren naar de symbolische natuurinterpretatie, en stond dus in zekere zin haaks op de algemene trend; hij is dan ook meer een symbool van onze moderne nood, dan een vernieuwer.

Het humanisme en de renaissance laten de theologische interpretatie van de natuur varen, maar staan ook kritisch tegenover de scholastieke filosofie met haar aristotelische interpretatie. Intussen groeit ook de experimentele technologie, en deze wekt de indruk dat de natuur omvormbaar en maakbaar is – een idee die het eerst gestalte krijgt in de alchemie, maar die zich vooral in de copernicaanse wending zal doorzetten.

*e. De technische onderwerping van de natuur*³²

Verschillende moderne filosofen hebben zich over het probleem van de natuurbeheersing (en -vernietiging) gebogen. Heidegger beschouwt in *Die Frage nach der Technik* de technologie als een wijze waarop het Zijn zichzelf reveleert. Het is de mens die het verborgen Zijn 'ontbergt'. Maar onze moderne technologieën verbergen vaak het Zijn in *das Gestell*. We hebben de indruk dat we aan het Zijn zijn geheimen ontstelen, maar in feite trekt het zich terug, en wordt door ons verwaarloosd. Daardoor wordt technologie een bedreiging voor het authentiek bestaan. De natuur wordt het beschikbare en het manipuleerbare, de mens wordt heerser over de natuur.

'Nog steeds, om dit tragisch proces te verstaan, en zich te realiseren dat valse techniciteit het menselijke ras heeft weggeduwd tot aan de rand van ecologische vernietiging en politieke zelfmoord, moet men zich realiseren dat redding mogelijk is, dat ze moet mogelijk zijn. Het is precies omdat uitbuitende technologie en de verering van de

³² We hebben het moderne probleem van de natuurbeheersing uitvoerig behandeld in ICF, II, p. 33-66.

vermeende objectieve wetenschap de natuurlijke culminatie zijn van de westerse metafysica na Plato, dat de Heideggerse oproep 'om de metafysica te overwinnen' tezelfdertijd en wezenlijk, is: een oproep 'om de aarde te redden'... Het noodlot van de techniciteit ligt in het feit dat we de banden tussen *technè* en *poièsis* verbroken hebben'.³³ Ook de kunst was eenmaal een *technè*. In de natuur zijn rationaliteit en schoonheid onscheidbaar. Maar wij hebben de natuur als belevingsgrond uitgeschakeld, en zijn rationaliteit afgezonderd als grondslag voor de techniciteit. Daardoor verliest de natuur haar sacrale dimensie.

Adorno richt zich in zijn *Ästhetische Theorie* op het natuurschone en zijn relatie tot de kunst. Kant verdedigde nog de schoonheid van de natuur, in tegenstelling tot Hegel, die deze inferieur vond ten opzichte van de schoonheid van het kunstwerk. Adorno kiest de zijde van Kant. Sinds de negentiende eeuw is het landschap voor een groot deel van de mensheid cultuurlandschap geworden: een marktplaats die uitsluitend uit artefacten bestaat, wordt als schoon ervaren; zij mist weliswaar de gaafheid van de natuur, maar zij drukt de geschiedenis van de mensheid uit. Adorno leert dan ook: 'Zonder historisch indachtig zijn zou er niets schoons bestaan.'³⁴ De schoonheid van de natuur openbaart zich maar naarmate we afstand nemen van die natuur, en we van die natuur niet meer direct afhankelijk zijn voor onze survival. Maar onze verhouding tot de natuur zou dan een 'toestand zonder dominantie' moeten zijn, maar deze heeft waarschijnlijk nooit bestaan. De bewoner van het oerlandschap ziet immers niet het *fascinosum*, hij ziet alleen het *tremendum*.

Horkheimer wijst er op dat natuurbeheersing vaak wordt voorgesteld als een eenrichtingsrelatie, waarbij de mens meester wordt over de natuur. Maar men vergeet daarbij dat het hier om een reciproque relatie gaat, waarin de onderworpen overgaat hetzij tot schijnadaptatie, hetzij tot revolte. Dit betekent in het praktische leven dat beheersing van de natuur door de mens, resulterend in het technische apparaat en het beheerste landschap, steeds gepaard gaat met de beheersing van de beheerste natuur over de beheersende mens. Wetenschap en techniek zijn ontaard tot producten van de instrumentele rede: zij helpen ons de natuur te beheersen, maar 'Natuurbeheersing sluit mensenbeheersing in'.³⁵ De prijs die het individu betaalt voor de vooruitgang is zijn eigen vrijheid. Dit leidt uiteraard tot weerstand binnen de maatschappij, die vaak leidt tot

³³ George Steiner, *Heidegger*, 1982, p. 134.

³⁴ *Ästhetische Theorie*, p. 102.

³⁵ *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften, Band 6*, p. 106.

primitivisme (terug naar de ongeschonden natuur), maar nog veel meer tot aanpassingsstrategieën, die de vrijheid reduceren tot keuzevrijheid. De natuur kan alleen geholpen worden door het onafhankelijke filosofische denken, dat het louter wetenschappelijke denken moet inperken.

Met Ernst Bloch komen we dichterbij de utopische natuurfilosofieën. Het 'natuursubject', de *natura naturans*, de creatieve natuur bereikt zijn hoogtepunt in de mens. 'Deze "voortbrengende natuur"... streeft als anticiperende utopie naar de uiteindelijke eenheid van subject en object, van mensheid en kosmos. Dit natuursubject in zijn eindvoltooiing bestaat in de *humanisering van de natuur* en in de *naturalisering van de mens...*'.³⁶ Dit vraagt om een *Allianztechnik*: de abstracte, mathematiserende ontwikkeling van de moderne fysica geeft ons een juiste, maar eenzijdige idee over de natuur. Maar anderzijds moeten wij, die voor ons bestaan afhankelijk zijn van die natuur, met die natuur op goede voet blijven leven. Dit betekent dat wij moeten streven naar een verzoeningsmodel.

Jürgen Habermas keert zich zowel tegen de utopie van de natuurbeheersing als tegen die van de verzoening met de natuur. Dit is de consequentie van een logisch doorgetrokken materialisme. 'De externe natuur is onveranderbaar geconstitueerd als een object van de instrumentele rationaliteit, en het is onjuist anders te denken. Habermas is daarom volmaakt tevreden om ze in haar geheel af te staan aan de natuurwetenschappen'.³⁷ Dit betekent dat we met de natuur geen andere relatie hebben dan de rationele. In feite wordt de natuur als belevingsgrond daarmee afgeschreven.

f. Utopische natuurfilosofieën: de natuur als belevingsgrond

i. De Romantiek

Het is pas met Rousseau dat de natuur een autonome plaats verovert binnen de filosofie, en wel door de natuur in contrast te plaatsen tot de cultuur. 'Voor zover het de natuurlijke wereld zelf betreft, was Rousseau bij diegenen die aanzetten tot een verschuiving in de gevoeligheid: van het verlangen om de natuur te 'temmen', en er voor te zorgen dat ze de afdruk van het menselijk ontwerp droeg, tot de waardering van het wilde, het ongeschondene en het afschrikwekkende in de natuur, hetgeen karakteristiek is voor de romantiek'.³⁸

³⁶ Marc Plattel, 'Ernst Bloch', *Kritisch Denkerslexicon*, p. 7.

³⁷ Joel Whitebook, 'Reason and Happiness. Some psychoanalytic themes in critical Theory', in Richard J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, 1987, p. 151.

³⁸ N.J.H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, p.178.

Het is pas in de romantiek dat de mens de weg terug naar de ‘wildernis’ zoekt, en deze als een directe ervaringsgrond benadert. William Wordsworth, de typische *Wanderer an sich* in het Lake District, geloofde in de heiligheid van de aarde: ‘Wouden, bomen en rotsen geven het antwoord dat de mens zoekt.’³⁹ Terug naar de ruwe, nog grotendeels ongeschonden natuur in Amerika trok H.D. Thoreau. Hij vat zijn diepste ervaring als volgt samen: ‘Op hetzelfde ogenblik dat het ons menens is alle dingen te exploreren en te leren kennen, eisen we dat alle dingen mysterieus en niet exploreerbaar zijn, dat land en zee oneindig wild zijn, niet in kaart gebracht en niet door ons doorgrond omdat ze ondoorgrondbaar zijn.’⁴⁰ In de romantiek voltrok zich een ontwikkeling die met de Stoa was begonnen: voor de Stoa was het goddelijke in de natuur aanwezig. Deze idee werd door het christendom, hierbij geïnspireerd door zijn joodse origine, fel bestreden⁴¹, en als pantheïsme veroordeeld. De hele westerse beschaving zal deze drang naar pantheïsme blijven kennen. Bij Spinoza, met zijn grondgedachte ‘*Deus sive Natura*’, duikt deze strekking weer op, maar zal pas tot zichzelf komen in de romantiek, vooral bij Schelling, Schleiermacher⁴², Lessing, Novalis en Hölderlin.⁴³

ii. De twee dimensies van de natuur

Filosofieën van de hoop ontstonden gedeeltelijk als reactie tegen de materialistische interpretaties van de natuur door de Frankfurter Schule. Een van de eersten die terug aansluiting zocht bij de ‘spirituele’ benadering van de natuur en daarom tot de ‘neoconservatieven’ werd gerekend, was Joachim Ritter.⁴⁴ Uitgaande van de bekende ervaring van Petrarca op de Mont Ventoux wijst hij er op dat de Grieken – met in hun spoor het christendom – de natuur benaderden als een theorie; maar Petrarca ervoer dat ‘Het landschap wordt bijgevolg eerst natuur voor hem die er naartoe trekt’, en niet voor diegene die er in woont. Dit betekent dat eerst de verstedelijkte mens terug ‘naar buiten’ kan gaan,

³⁹ H.G. Schenk, *De Geest van de Romantiek*, p. 155.

⁴⁰ H.D. Thoreau, *Walden or Life in the Woods*, p. 211.

⁴¹ Cf. de veroordeling van het Ierse christendom.

⁴² ‚Daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig diesselbe sein kann, wie die eines Monotheisten‘, *Der Christliche Glaube*, 1821/22, *Kritische Gesamtausgabe*, I, 7/1. Heruitgave H.J. Birkner e.a., 1980, p. 53.

⁴³ Zie verder: ICF, II, p. 86 vv.

⁴⁴ Hij publiceerde in 1974 *Subjektivität*, met daarin hoofdstuk 6: ‚Landschaft: zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft‘, p. 141-190.

en zich de vraag naar de zin van de natuur kan stellen.⁴⁵ Ritter laat de natuur niet, zoals Habermas, over aan de wetenschap, maar leert dat de mens in zijn emotionaliteit de natuur op directe wijze kan ervaren.

Henning Ottmann⁴⁶ stelt de vraag naar de relatie tussen natuur en techniek opnieuw vanuit een meer hoopvol perspectief. Hij wijst er op dat de techniek de natuur in zijn totaliteit ter beschikking wil hebben, maar dat deze natuur voor de moderne mens ook nog een andere functie heeft.

Als ik nu Ritter en Ottmann naast elkaar leg, omvat ik de moderne problematiek rond de natuur: enerzijds wil de moderne mens de natuur in zijn oorspronkelijkheid ervaren, anderzijds wil hij een technische wereld ontwerpen. Hij moet dus natuur opofferen, maar hij vraagt ook om niet-ter-beschikking-staande natuur. Hieruit blijkt dat de mens de natuur benaderen wil, zowel vanuit een rationeel als vanuit een emotioneel perspectief. Een dergelijk verzoeningsmodel opent, in tegenstelling tot de resignatie van Habermas, weer een hoopvol perspectief.

iii. *Deep Ecology* is ongetwijfeld 'holistisch'. Men moet er echter rekening mee houden dat de wetenschap nooit holistisch kan zijn, en dat 'holisme' een filosofisch concept is. In de haast waarmee men een contrafilosofie tegen het rationalisme wilde opwerpen, heeft men vaak zeer zwakke systemen gecreëerd.⁴⁷ Wie de hele wereld wil omkeren om de natuur te redden, zal in een grote desillusie eindigen; wij kunnen evengoed wachten tot alle mensen

⁴⁵ ‚Sie wird erst für den Hinausgehenden zur Landschaft, die so zu der Stadt gehört‘, o.c., p. 149.

⁴⁶ In ‚Praktische Philosophie und Technische Welt: Prolegomena zu einer unfertigen Philosophie der Praxis‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (1980), p. 157-178. We geven hier alleen zijn hoofdstellingen weer: (1) De grootste uitdaging van de praktische filosofie... vormt heden ten dage de techniek, niet als techniek überhaupt, maar de techniek in haar moderne vorm; (2) De moderne techniek... slaat geen acht op en heeft geen achting voor de organische, levende natuur. Het met haar corresponderende concept van vrijheid betekent een vrijheid van onbegrensde beschikking; (3) Dat de moderne techniek niet langer instrumentaal verstaanbaar is, maar van middel tot doel en tot doel op zichzelf avanceerde; (4) Praxis is erkenning van een niet-ter-beschikking-staande natuur, waartegenover de vrijheid zich beperkingen oplegt; (5) De moderne techniek slaat geen acht op en heeft geen achting voor de mens als een individu en als een wezen met geschiedenis, aangezien zij hem tot functie van zichzelf reduceert; (6) Techniek in haar moderne vorm... is totale techniek, die de wetenschap en de mens totaal probeert te omvatten.’

⁴⁷ In ICF, II, p. 67 vv. bespreek ik in dit verband Henryk Skolimowski's *Ecophilosophy*, 1983, waarvan het hoofdstuk 'Eco-philosophy versus contemporary philosophy' (p. 21-52) een bijzonder zwakke indruk maakt.

volmaakt zijn. De macht van het *System* (in de zin van Habermas) is zo groot, dat de revolutie ertegen op een extreme ontevredenheid zal moeten steunen. Maar deze ontevredenheid is in de ontwikkelde consumptiemaatschappijen enkel bij een minderheid aanwezig. De meerderheid kan het geen barst schelen dat de natuur verdwijnt; deze behoort toch niet tot hun consumptiewereld, tenzij als oord van tijdverdrijf. Utopische natuurfilosofen moeten zich op de eerste plaats afvragen of hun filosofieën ook werkzaam kunnen zijn.

De kracht van de *deep ecology* ligt in het feit dat ze de natuur niet als een geïsoleerde waarde an sich beschouwt, maar als een aspect van een bredere levensvisie. Daarom kan de redding niet komen van alternatieve technologieën of countertechnologieën⁴⁸, want het politiek-economisch systeem heeft zelfs het wetenschappelijk onderzoek in handen. Hoe moet men dan een alternatieve *New Science* ontwerpen?⁴⁹

Het ecologisch humanisme opent meer realistische perspectieven. De relatie van de mens tot natuur en kosmos moet op volgende principes berusten: '(1) De toekomst moet opgevat worden als een tijd van rentmeesterschap; (2) De wereld moet beschouwd worden als een 'sanctuary' (heilighdom, ook: natuurreservaat); (3) Kennis dient opgevat als een tussenschakel tussen ons en de creatieve krachten van de evolutie.'⁵⁰ Dit zijn uiteraard edele beginselen, maar werken ze ook in onze moderne maatschappij?

De diepte-ecologie⁵¹ wil niet aan de oppervlakte blijven van de ecologische problematiek, maar ziet de natuur als een deel van de menselijke samenleving en als een aspect van de kosmos. De diepere oorzaak van de aftakeling van de natuur moet op de eerste plaats in de maatschappijstructuur zelf gezocht worden – zoals ook beweerd door de Frankfurter Schule. Daar ontdekken we, in het spoor van Habermas, dat de diepste oorzaak dat de natuur als een verbruiksgoed beschouwd wordt omdat de politieke wereld, die de beslissingsmacht heeft, totaal in de macht van het economistisch bestel is geraakt. Maar een andere oorzaak is dat wij er niet in slagen de kosmos als referentiekader te aanvaarden, zoals in het taoïsme gebeurt. De kosmos kunnen we stellig niet interpreteren als

⁴⁸ Ik heb ik dit verband het werk van Michael L. Johnson, *Prometheus Reborn: Countertechnology, Holistic Education, and the Ecology Crisis*, 1977.

⁴⁹ Inderdaad is men onthutst door de naïeve manier waarop deze wordt bepaald: 'The new science thus will be magical and religious as well as commensal and empirical – in a word, it will be holistic.' (o.c., p.70)

⁵⁰ H. Skolimowski, o.c., p. 54 vv.

⁵¹ Cf. B. Deval en G. Sessions, *Deep Ecology*, 1985.

verbruiksgoed, en deze ontsnapt daarmee aan onze economische gulzigheid. Maar we leveren deze kosmos uit aan de rationaliteit van de wetenschap, die 'God' uit de kosmos heeft verdreven, en deze daardoor heeft ontdaan van zijn heiligheid. Dit was, binnen de westerse beschaving, niet zo moeilijk omdat de religie haar daarin was voorgegaan; maar voor het christendom bleef het heelal nog altijd Gods schepping. Nu de wetenschap de kosmos gereduceerd heeft tot studieobject van de astrofysica, heeft deze geen enkele mystieke dimensie meer (zoals voor het taoïsme en de romantiek) en zijn wij hem geen eerbied verschuldigd. Deze mentaliteit zet zich over op ons maatschappelijk leven: de wetenschap heeft het initiatief in handen, zij leidt de dans, en zij heeft geen 'God' nodig. Wat zouden de vlinders en de bloemen dan een waarde aan sich hebben? De diepte-ecologie kan deze mentaliteit misschien ombuigen, als ze zelf deel wordt van een levensfilosofie; niet als ze een marginaal verschijnsel blijft, zoals de ecotheologie.

g. Ecofilosofie

Ecofilosofie mag niet verengd worden tot milieufilosofie, want deze laatste is te ego-intentioneel gedacht: het is een grondvoorwaarde voor zelfbehoud. Maar ze mag ook niet ontaarden in een soort ecocentrisme, dat de natuur beschouwt als belangrijker dan de mens, en deze laatste reduceert tot een element van de natuur. De mens heeft immers ook transcendente dimensies. De mens kan zonder cultuur niet overleven, maar – naar een raadgeving van zen – de cultuur moet steeds menselijke natuur blijven.⁵² Een ecofilosofie moet steeds een diepte-ecologie zijn, in die zin dat ze de hele problematiek rond de natuur in een breder perspectief plaatst. Dit betekent dat ze aandacht vraagt voor de spirituele dimensie van het leven. De ecologie als pure wetenschap kan alleen leiden tot een 'oppervlakte-ecologie'.⁵³ '[Diepte-ecologie] vergt een werkelijkheidsopvatting die sterk verschilt van de in onze westerse cultuur gangbare. Zij wordt gekenmerkt door een intuïtief besef van de eenheid van alle leven, van de werkelijkheid (met inbegrip van de mens) als een ongebroken eenheid die een inherent dynamisch karakter heeft en waaraan bovendien als zodanig de kwaliteit "geest" of "zin" toekomt.'⁵⁴ Nu is spiritualiteit een vaag begrip, dat

⁵² Het nest van een vogel groeit ook niet aan de boom. Dus heeft de mens ook recht zich te nestelen in de natuur.

⁵³ De termen *deep ecology* en *shallow ecology* zijn afkomstig van Arne Naess.

⁵⁴ W. Zweers in H. Willemsen (ed.), *Woordenboek Filosofie*, p. 104.

men beter zou vervangen door filosofie, omdat deze laatste ook probeert de andere levenswaarden te integreren. Binnen het kader van vele religies is de ecotheologie ontstaan. Zij betekent een eerste bewustwording binnen de traditionele religieuze wereld dat er iets mis is met de verhouding van de religies – vooral de monotheïsten – tot de natuur. De christelijke traditie is altijd nogal *naturwidrig* geweest, en Augustinus zette zich al scherp af tegen het pantheïstisch gerichte stoïcisme. Deze ingesteldheid heeft de westerse wereld eeuwen lang beheerst – en dit in de scherpste tegenstelling tot de wereld van het Verre Oosten. Het christendom voelde zich bedreigd door het feit dat ecologie in de mode kwam, en men – zoals LynnWhite⁵⁵ – gemakkelijk kon aantonen dat het medeverantwoordelijk was voor de natuur- en milieuproblematiek. Het theologisch weerwerk had als gevolg de oprichting van een nieuwe tak van de theologie, namelijk de ecotheologie. Het is evenwel jammer dat deze een zeer defensieve houding aanneemt, te Bijbels georiënteerd is en niet participeert aan de diepte-ecologie. In het licht van de nog te behandelen oosterse opvattingen over de natuur, kan men zich terecht afvragen of het christendom in dit opzicht niet te sterk trouw is gebleven aan zijn joodse oorsprong, in de plaats van open te staan voor zijn eigen Ierse vleugel, die pantheïstisch was. Er is evenwel één zaak waarin het christendom zich niet vrij kan pleiten – en die een belangrijk element is van Vine Deloria's *God is Red*: dat het nooit de rationalistisch-technologisch-economische ontwikkeling en haar consequenties voor de wereld in het kolonialisme heeft weten te counteren. Het heeft veel te weinig, uit naam van de spiritualiteit, de 'burgerlijke ongehoorzaamheid' gepredikt, maar is veel te veel met het systeem meegegaan⁵⁶. Maar men kan het verleden niet ongedaan maken, tenzij door een nieuwe oriëntatie in de toekomst: en daar is het christendom wel medeverantwoordelijk voor.

Wij zullen op het eind van deze bijdrage terugkomen op deze ecofilosofie.

⁵⁵ 'Modern science is an extrapolation of natural theology and... modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over, nature.', *o.c.*, p. 1206.

⁵⁶ De lutherse theoloog K.P. Alpers zegt 'dat de jongere "eco-freaks" gewoonlijk de voorkeur geven aan de Zen- of Tao-leer', (K.J. Verleye, *Kosmos en Oecumene*, 10.7/8 (1976), p. 226). Ik heb de indruk dat ze misschien wel weten waarom.

4 NATUUR IN DE INDIASE WERELDBESCHOUWING

Wegens de complexiteit van het Indiase denken, zullen we ons hoofdzakelijk beperken tot het boeddhisme, omdat dit laatste niet alleen de spiritualiteit van Azië is geworden, maar omdat het inzake natuur de sterkste evolutie heeft doorgemaakt.

a. De erfenis van de Upanishaden

Van in de aanvang was de Indiase wereldbeschouwing pantheïstisch gericht: God was aanwezig in de wereld. Maar in de *Upanishaden* wordt deze God een neutrum: het brahman. Als de natuur dit brahman is, dan is deze natuur sacraal, en dienen de levende wezens met respect behandeld te worden: schepping is immers niets anders dan de ontplooiing van het Ene in het vele. Men zal derhalve geen dieren slachten om zich te voeden en vegetarisch leven. Zelfs de vernietiging van bomen en bloemen wordt beschouwd als een zondige daad.

Maar reeds in de samkhya-filosofie ontstaat een dualisme tussen het geestelijke (*purusa*) en het materiële (*prakrti*). Dit zal geleidelijk aanleiding geven tot de idee dat de fenomenaliteit een *maya*-wereld is, dit is een wereld van ver-schijn-selen. Omdat verschijnselen vergankelijk zijn, behoren zij niet tot de *real Reality*. Meestal – bijvoorbeeld in de vedanta – kent men aan de natuur een lagere werkelijkheid toe. Maar er zal zich ook een trend ontwikkelen om deze te reduceren tot pure schijn, tot een projectie van ons bewustzijn, dat de enige werkelijke werkelijkheid is.

In het boeddhisme ontwikkelt zich de leer van de *dharma's*, de bestaansflitsen, waardoor elke fenomeen eigenlijk maar een ogenblik bestaat en dus geen blijvende waarde heeft.

Anderzijds is al het bestaande een expressie van een fundamenteel Mysterie, dat ontoegankelijk is voor ons verstand, en derhalve als een (conceptueel) Niets wordt geduid. De wereld van *samsara* (de kringloop van het bestaan) en nirvana (de eeuwige Leegte) staan in dualistische verhouding tot elkaar.

b. Wending in de madhyamika

In het boeddhisme stelt men graag de *real Reality* voor als een oceaan, de fenomenale wereld als de golven. Deze laatste zijn eigenlijk maar ver-schijn-selen, en dus ten opzichte

van de oceaan niets dan schijn. Maar in de *madhyamika* groeit het besef dat de golven eigenlijk zelf oceaan zijn, en dat er wezenlijk geen verschil is tussen *samsara* en nirvana. Dit betekent dat alle fenomenen in de natuur heilig zijn, dat men plant noch dier mag doden, dat het planten van een boom een sacrale daad is.

Het is deze interpretatie van de natuur die kenmerkend zal worden voor het boeddhisme van het Verre Oosten.

c. *Natuur in ch'an/zen*

Ch'an is ontstaan uit de ontmoeting en wederzijdse bevruchting van het immanentistische taoïsme en het op transcendentie gericht boeddhisme in China. In de autochtone Chinese spiritualiteit beschouwde men het mysterie als aanwezig in, of beter, identiek met het universum, niet als iets dat het universum transcendeert. Dit betekent dat er geen God is, alleen een Hemel (dit is het universum) en dat het zogenaamde geestelijke (*shen*) in het universum is.

De 'aard-gebondenheid' van de Chinese wereldbeschouwing zal tenslotte ook het boeddhisme 'aarden'.⁵⁷ Het Indiase boeddhisme had, in de lijn van de Indiase traditie, de neiging om zich in theologische speculatie te verliezen. In China zal het, onder invloed van de taoïstische traditie, alle nadruk leggen op spontaneïteit en natuurlijkheid, die kenmerken zijn van de emotionaliteit, en niet van de rationaliteit. De zenpraktijk van *dhyana* heeft dan ook geen theologische dimensie, maar richt zich op de praxis van de directe ervaring: als het bewustzijn tot rust gebracht wordt, zal de emotionaliteit zichzelf spontaan transcenderen. Dit verklaart de afkeer van zen voor geschriften: woorden zijn ketenen aan theorieën en verhinderen de spontane ervaring. Zen gaat dan ook uit van de natuur zelf. Aangezien deze natuur, die *samsara* is, volgens de *madhyamika*-traditie identiek is aan nirvana, kan het nirvana uit de natuurervaring zelf ontstaan. Deze opvatting staat in feite parallel met die van de experimentele wetenschap: speculatief denken, zoals in de metafysica, leidt niet tot kennis van de natuur; alleen direct onderzoek van de natuur leidt tot ware kennis. Op dezelfde wijze leiden theologieën niet tot mystiek; alleen de natuur, die altijd authentiek is, leidt tot zuivere mystieke ervaringen. Zen keert echter de relatie tussen natuur en transcendente Mysterie weer om en keert uit het ervaren Mysterie terug naar het dagelijks

⁵⁷ Omdat het boeddhisme wezenlijk geen dogma's kent en volledig op praxis is gericht, past het zich zeer gemakkelijk aan lokale culturen aan: het ent zich gewoon op bestaande tradities.

leven, dat daardoor 'geheiligd' wordt. Op die manier verdwijnt de dreigende dualistische spanning tussen de 'zee en de golven', tussen eeuwigheid en tijd, tussen het blijvende en het vergankelijke, tussen nirvana en *samsara*. Dit heeft als gevolg dat het simpele dagelijkse leven als de hoogste spiritualiteit ervaren kan worden. Dit betekent meteen dat de natuur zijn *maya*-karakter verliest en drager wordt van het nirvana-geheim. De natuur blijft een geheim, maar men kan er zijn heim van maken, ze laat ons toe in het geheim te gaan wonen.

Aangezien ieder levend wezen het nirvana in zich draagt, en aangezien Boeddha als eerste de eenheidservaring met zijn eigen nirvana-natuur heeft gekend, noemt men deze ook de boeddhanatuur. Alle wezens bezitten dus de boeddhanatuur: dit betekent dat zij alle deelachtig zijn aan het bestaansmysterie⁵⁸. Dit resulteert in een fundamentele eerbied voor de natuur: men mag geen leven doden. Het taoïsme huldigt een Wordings-filosofie: het tao-ritme is volmaakt en mag niet gestoord worden. In de praktijk betekent dit dat de natuur niet vernietigd mag worden, wat het taoïsme formuleert als *wu-wei*, niet-handelen (= niet-ingrijpen). De westerse filosofie is, sinds haar Griekse vorm, een Zijnsfilosofie, die volmaaktheid gelijk stelt aan onveranderlijkheid. Maar, wat is er volmaakter: een steen of een boom?

De taoïstische natuurmystiek berust op het tao-begrip, dit is op de mysterieuze Weg die de 'wordenden' afleggen en die niet op rationele wijze kan verklaard worden – hetgeen niet betekent dat hij niet beschreven kan worden (bijvoorbeeld in yin-yangpatronen).

Het ritme van de natuur is het ultieme tao-mysterie. Daarom is zen-meditatie een 'open-oog'-meditatie, die niet uitgaat van de subjectieve ervaring zelf, waarbij men rechtstreeks tot zijn eigen boeddhanatuur wil afdalen, maar van het objectieve wonder waarin het subject is ingebed. Er is dus geen subject-objectdualisme, waarbij het subject probeert zich van het object, dit is van de natuur, te bevrijden. Het 'open oog' is echter niet gericht op het begrijpen van de natuur, want deze is in diepste wezen *sunyata*, leegte, wat betekent dat hij niet conceptualiseerbaar is. Maar voor de ervaring is niets zo vol als de leegte.

Deze mystieke ervaring van de natuur als ultieme leegte wordt het duidelijkst geïllustreerd door 'de zwijgende filosofie van China', namelijk de landschapsschilderkunst, die ontstaan is uit het taoïsme, maar haar culminatiepunt bereikt heeft in *ch'an*. In de

⁵⁸ Deze opvatting staat diametraal tegenover die van het positivisme, dat leert dat de dingen geen fundamenteel mysterie bevatten, en in hun totaliteit kenbaar zijn. Vanuit de fenomenaliteit zelf kan men tot op heden niet uitmaken of dit juist is.

woorden van W.T. Chan: 'In het geval van de Chinese kunst... is de invloed van Zen vrij en blij erkend. Neem het hoogtepunt van de kunst in China, de landschapschilderkunst. Deze kwam tot rijpheid in dezelfde tijd waarin Zen zijn zenith bereikte. De Chinese landschapschilders stellen de natuur als een geheel voor en in zijn uiterste eenvoud zonder één overbodig detail... We zien duidelijk dat de Realiteit hier aangevoeld wordt in haar essentie en haar totaliteit. Niet voorbedachte compositie, vrije en spontane uitvoering, eenvoudige en duidelijke concepties, al deze vereisen een Zen geest. Wanneer de geestelijke aandacht niet gericht is op een realistische voorstelling maar op het innerlijke karakter van de dingen, is de consequente, onmiddellijke en totale identificatie met het object dezelfde als die waar Zen naar streeft.'⁵⁹ Het landschap speelt hier niet de rol van omgeving, waarin zich een menselijk gebeuren afspeelt (een Bijbels of profaan tafereel, omkaderd door een landschap), de mens is in het Chinese landschap herleid tot een heel klein element in wat het werkelijk onderwerp is, namelijk de natuur zelf. Want 'bergen en beken, winden en golven, bloemen en vallende bladeren, allen openbaren voor hen een weerspiegeling van de *universele geest*'.⁶⁰ De kunstenaar wil niet de fenomenaliteit voorstellen, dus niet de natuur als verschijnsel, maar het mysterie achter de verschijnselen. Aangezien dit Mysterie conceptueel leeg is, kan dit alleen gebeuren door een tot het uiterst doorgedreven reductie van die fenomenaliteit: 'De vormen zijn vaak gereduceerd tot een minimum in verhouding tot de omgevende leegte, de omsluitende ruimte wordt tot een echo of een weerspiegeling van de Grote Leegte...'⁶¹.

Vanaf de Sung-periode wordt de boeddhafiguur vaak afgebeeld omgeven door planten en dieren. Boeddha wordt niet langer beschouwd als diegene die aan dit verderfelijke bestaan ontsnapt is, maar als diegene die vervuld is van liefde voor alle wezens en deze in zijn hoogste ervaring opneemt. *Maitri* (liefde) en *karuna* (mededogen) beperken zich niet tot de mens alleen (zoals in het christendom), maar strekken zich uit tot al wat leeft.

*d. Natuur in de Japanse wereldbeschouwing*⁶²

De liefde van zen voor de natuur zal zich het sterkst profileren in de Japanse filosofie.

⁵⁹ W.T. Chan, *The Platform Scripture*, p. 4.

⁶⁰ O. Sirèn, *The Chinese on the Art of Painting*, p. 107.

⁶¹ *Ibid.*, p. 97.

⁶² We verwijzen naar ICF, II, p. 305-317.

Het Japanse denken plaatst de mens nooit tegenover de natuur, zoals in de wetenschap, die alleen geïnteresseerd is in de objectiviteit van de natuur, maar beschouwt de mens als altijd aanwezig in die natuur, die aldus voor hem een directe ervaringsgrond wordt.

Dit leidt tot de idee van *shugyo*, het cultiveren van deze aanwezigheid door het verfijnen van de sensitiviteit ten overstaan van de andere aanwezigen.

i. Shinto als natuurreligie

De boeddhistische *ch'an*-traditie, die in de 12^e eeuw uit China naar Japan kwam, vond hier een rijke voedingsbodem. Deze was voorbereid door de shinto-religie – de traditionele autochtone religie van Japan – die animistisch-pantheïstisch was. Yuasa Yasuo zegt in dit verband: ‘De convergentie tussen het Heian⁶³ boeddhisme en de Shinto verering van de berg greep waarschijnlijk plaats door de gemeenschappelijke traditie van ontginning in de Bergen. Volgens de wereldvisie van de Japanse bergreligies, waarin de bergen de plaatsen waren waar de goden (*kami*) aanwezig waren; een mooie berg noemde men *kan'nabi* (Gods berg).⁶⁴ Volgens de shinto-leer participeren alle dingen in een goddelijke aanwezigheid, die als *kami* gesymboliseerd wordt. Men vereerde deze *kami* in bergen, rivieren, wouden en rotsen. De *shugyo* is dan ook gericht op de ervaring van het *kami*-karakter van de natuur. Dit vraagt om ‘niet-symbolische interpretatie van symbolen’.⁶⁵ Dit betekent dat men de zogenaamde symbolen van de natuur niet interpreteert als tekens die verbinden met een transcendente God – zoals in de monotheïsten – maar als tekens die met de natuur zelf verbinden. Men moet deze tekens lezen in hun natuurlijkheid, zuiverheid, één-voud en authenticiteit, los van elke transcendente structuur. Dit komt ook tot uiting in het feit dat de shinto-tempels geen muren hebben, alleen maar poorten (*torii*): het zijn dus plaatsen in de natuur, en geen ruimten die men aan de natuur onttrekt en tot sacrale ruimten wijdt.

Deze natuurliefde is in Japan tot op de dag van vandaag bewaard gebleven. Hajime Nakamura zegt hierover: ‘De wijze van denken die de absolute betekenis van de fenomenale wereld erkent, schijnt historisch georiënteerd door de Japanse attitude van liefde voor de

⁶³ Dit is de periode 794-1185.

⁶⁴ Geciteerd in D.E. Shaner, ‘The Japanese Experience of Nature: a detailed Analysis of a Culturally Reinforced Attitude,’ D.E. Shaner e.a., *Science and Comparative Philosophy*, 1989, p. 102.

⁶⁵ Cf. Shaner, *o.c.*, p. 102. De uitdrukking is afkomstig van Masatoshi Nagatomi.

natuur. De Japanners hielden in het algemeen van rivieren, bergen, gras en bomen, en verlangden naar de natuur.⁶⁶ Onder invloed van de toenemende verstedelijking richt de Japanse natuurliefde zich sterk op het kleine, hetgeen zich uit in haiku, ikebana, rotstuintjes, enzovoort. Seyyed Hossein Nasr zegt hierover: 'In Japan... legt men special nadruk op de betekenis van de natuur in cultische zin. Een volk met een merkwaardige artistieke gevoeligheid ontwikkelde zich tot het meest intieme contact met de natuur, van rotstuinen en landschapsschildering tot bloemschikken, allen gebaseerd op de kennis van kosmische correspondenties, sacrale geografie, symbolisme van richtingen, vormen en kleuren. Spirituele methodes werden nauw verwant met naar binnen gekeerde contemplatie van de natuur en intieme relatie met haar ritmen en vormen.'⁶⁷

ii. Het Japans boeddhisme

Kunnen 'planten en bomen' (*somoku*) het boeddhaschap bereiken? Voor het westerse denken is dit een vorm van pantheïsme, maar voor de mens van het Verre Oosten betekent het de sacraliteit van de hele kosmos, die in zijn totaliteit voorbestemd is voor nirvana. Deze idee is eigenlijk ontstaan in het Chinese *t'ien-t'ai*-boeddhisme, dat de idee ontwikkelt dat alle fenomenen manifestaties zijn van de *Tathagata-garbha*⁶⁸, en dus allen de boeddhanatuur bevatten. In China leert Chan-jan zelfs dat 'zelfs onbezielde dingen de boeddhanatuur bezitten'⁶⁹: ook de zogenaamd dode materie participeert in het Mysterie – hetgeen in het licht van de evolutieleer een zinvolle idee is: niets in het heelal is fundamenteel dood. 'Er bestaan verschillen tussen materie en geest, maar in hun essentiële natuur zijn zij hetzelfde. Materie is niets anders dan geest; geest is niets anders dan materie.'⁷⁰

Maar het is vooral in Japan dat de idee van het boeddhakarakter van de natuur tot volle ontwikkeling zal komen. Kukai (774-835) 'trok naar de bergen om zich te wijden aan de meditatie... terwijl hij als een jongeling in de bergen verbleef, verinwendigde Kukai het idee

⁶⁶ *The Ways of Thinking of Eastern People*, 1960, p. 527.

⁶⁷ *Man and Nature*, p. 87.

⁶⁸ *Tatha*, aldus + *agata*, gekomen + *garbha*, baarmoeder: de baarmoeder van het zo gekomene. Dit verwijst naar de *real Reality*, of de 'ocean'.

⁶⁹ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. II, p. 370.

⁷⁰ W. LaFleur, 'Saigyo and the Buddhist Value of Nature', in J.B. Callicott and R. Ames, *Nature in Asian Tradition of Thought*, p. 187.

dat *kami* belichaamd waren in de wouden, stromen, rotsen, wind en bergen'.⁷¹ De brug naar het boeddhisme lag dan voor de hand: hij leert hier dat 'planten en bomen in staat zijn de boedghanatuur te bezitten, omdat zij, samen met al het andere in de fenomenale wereld, ontologisch één zijn met het Absolute, de dharmakaya'.⁷² De mens is derhalve ontologisch niet gescheiden van de natuur.

Maar, als alles deelachtig is aan het Mysterie, wat is dan de zin van de verlossing? Zijn de dingen niet van nature verlicht en verlost? Ryogen (912-985) antwoordt hierop dat de planten geen statische dingen zijn, maar een proces doorlopen en aan het einde hiervan weer opgaan in het oneindig energetisch veld en daar dus hun verlossing bereiken. De mens beschikt echter over vrije energie, zodat hij karma erft en zelf karma voortbrengt; hij kan maar zuiver in het nirvana opgaan als er geen karma meer rest. Omwille van deze vrijheid heeft zijn verlossing een transcendent karakter.

Aangezien de natuur in feite de boedghanatuur is, betekent dit dat de natuur goed is, ook de menselijke natuur. Daarmee verliest het boeddhisme zijn wereldverzakend karakter. Het lijden ontstaat alleen door misbruik van de vrijheid waarmee wij de natuur, ook de onze, verstoren in dienst van onze begeerte, zodat wij het nirvana niet meer kunnen realiseren.

Als de natuur echter volmaakt is, moeten de natuurlijke processen volmaakt zijn. Dit confronteert ons met het probleem van de Tijd. De meest fameuze stelling in het werk van Dogen (1200-1253) is 'dat tijd bestaan is en bestaan tijd is': 'Volgens zijn filosofie is de altijd veranderende, onophoudelijke stroom van de tijd het ultieme Zijn'.⁷³ Hier bereikt het oosters denken zijn scherpste tegenstelling tot het Griekse denken: de wordingswereld is zelf de 'ultimate reality'. Dit betekent dat de natuur zelf de hoogste realiteit is en een waarde op zichzelf – wat men van een geschapen natuur niet kan zeggen. Tijd is geen objectief gegeven, geen onafhankelijk veranderlijke. Wat wij tijd noemen is een ervaringsgegeven: tijd brengt in ons bepaalde stemmingen teweeg, en deze veranderende stemmingen zijn onze tijdservaring. Dit is onze natuurbeleving.

De mens is een klimaatwezen, dat 'seizoenstemmingen' ondergaat, zodat we zelf een deel van het ritme van de natuur worden. Daarom zegt Dogen: 'Zijn-tijd betekent dat tijd als

⁷¹ Shaner, *o.c.*, p. 104.

⁷² LaFleur, *o.c.*, p. 187.

⁷³ Nakamura, *o.c.*, p. 531. Cf. Thomas Cleary, *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen*, p. 102-110.

dusdanig zijn is en dat elk zijnde tijd is... Dus is de pijnboom tijd, en is de bamboe tijd.⁷⁴ Dan is de voor de westerling meest verbazende consequentie: 'Tijdelijkheid is het boeddhaschap... de tijdelijkheid van gras, bomen en wouden is werkelijk het boeddhaschap.'⁷⁵ De tijd die wij ervaren in de natuur is onze toegang tot het boeddhaschap: 'Boeddhaschap is tijd. Hij die het boeddhaschap wenst te kennen, kan het kennen door het kennen van de tijd zoals het aan ons geopenbaard is. En zoals tijd iets is dat reeds tot ons is gekomen, is boeddhaschap niet iets dat men in de toekomst moet zoeken, maar iets dat gerealiseerd wordt waar we ons bevinden.'⁷⁶

De grote verandering die het boeddhisme in Japan heeft ondergaan, berust dus op de idee: 'het gehele universum is het Boeddhaland', zoals Dogen zegt.⁷⁷ Het universum is de *dharmakaya*, dit is het boeddhalichaam. We ontmoeten de leer van Boeddha door de directe ervaring van de natuur; of, zoals Dogen zegt: 'de oceaan spreekt en de bergen hebben talen – dat is de alledaagse taal van Boeddha.'⁷⁸

Dit betekent tenslotte dat de natuur sacraal is, en dat '...een indeling in man, God en natuur... is onvergelykbaar met het Japanse verstaan van zelf en wereld. In *Ji-nan*⁷⁹ is het spontane, het grenzeloze dat zichzelf manifesteert in de natuur. Overeenstemmend met *natura naturans*: natuur is zelf het creatieve, en, als datgene wat zichzelf voortbrengt, het *goddelijke*.⁸⁰

iii. Kitaro Nishida (1870-1945)

In *An Inquiry into the Good* wijdt Nishida, een van de belangrijkste filosofen van de Kyoto-school, een hoofdstuk aan het concept 'Nature'⁸¹. Voor hem is de natuur het grote Zelf, en dit kunnen wij alleen ervaren in een 'zuivere ervaring'. Hij veroordeelt daarbij het westerse natuurconcept: 'Natuur opgevat als objectieve realiteit, volledig afhankelijk van onze subjectiviteit is een abstract concept, niet de ware werkelijkheid.'⁸² Toch is het precies dit subjectloze object dat we in de wetenschap uit de natuur proberen te genereren. 'Het

⁷⁴ Thomas Cleary, *o.c.*, p. 105.

⁷⁵ H. Nakamura, *o.c.*, p. 529.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Kosen Nishiyama en John Stevens, *Shobogenzo*, p. 103.

⁷⁸ Shaner, *o.c.*, p. 114.

⁷⁹ Dit is het Chinese *tzu-jen*, vanzelf-zo, de Chinese term voor natuur.

⁸⁰ H.Tellenbach and B.Kimura, 'The Japanese Concept of Nature,' in J.B. Callicott en R. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought*, p. 162.

⁸¹ P.68-72.

⁸² *An Inquiry into the Good*, p. 68.

noumenale aspect van de natuur is het feit van de directe ervaring waarin subject en object nog niet gescheiden zijn... wat de mensen gewoonlijk aanduiden als natuur is dat wat overblijft nadat het subjectieve aspect, de éénmakende activiteit, verwijderd is uit de concrete realiteit. Daarom is er geen zelf in de natuur. Natuur wordt simpelweg in beweging gebracht van buiten af volgens de wet van de noodzakelijkheid, en kan niet spontaan functioneren van binnenuit⁸³.

In de werkelijke natuur, die we alleen door ervaring kunnen kennen, hebben alle dingen hun eigen individualiteit: 'De dingen die we aanduiden als bergen, rivieren, grassen, bomen, insecten, vissen, vogels en dieren, hebben alle hun eigen respectieve individualiteit', en dit geldt ook voor de natuur als geheel: 'Natuur als een waarlijk concrete realiteit verschijnt niet in het bestaan zonder éénmakende activiteit. Daarom bezit de natuur ook een soort zelf.'⁸⁴ Een westerling zal onmiddellijk de vraag stellen naar de aard van dit 'eenmakend zelf'. Het antwoord van Nishida is dat dit 'God' is. Wij zouden hier uiteraard eerder het boeddhistische *sunyata* verwachten, maar deze 'God' is niet de persoonlijke, transcendente God van het monotheïsme: 'God is niet iets dat de realiteit transcendeert, God is de basis van de realiteit.'⁸⁵ Nishida keert zich uitdrukkelijk tegen de God-persoon: 'De meeste religieuze mensen beschouwen God als een groot menselijk wezen dat zich buiten het universum bevindt en dit controleert. Deze notie van god is uiterst infantiel...'⁸⁶ Hij opteert dan ook voor het Indiase brahman-concept, dat een neutrum is, en voor hem het spirituele beginsel van het universum. Deze 'God' is de God van de mystiek, en uiteindelijk de boeddhistische Leegte: 'God is een absolute nietsheid.'⁸⁷ Aan het einde van zijn boek, in het hoofdstuk getiteld: 'God en de wereld' zegt hij overduidelijk: 'Juist zoals er geen wereld is zonder God, is er geen God zonder de wereld'⁸⁸ en 'God is niets anders dan de wereld en de wereld is niets anders dan God'⁸⁹. Daarmee wordt ook de idee duidelijk dat de natuur een zelf is. De natuur krijgt daardoor een sacraal karakter, en is geen loutere '*Klotzmaterie*' (Bloch). Wegens dezelfde ideeën werd Eriugena door de Kerk veroordeeld.

⁸³ Ibid., p. 69.

⁸⁴ Ibid., p. 70.

⁸⁵ Ibid., p. 79.

⁸⁶ Ibid., p. 80.

⁸⁷ Ibid., p. 82.

⁸⁸ Zoals men vaak in de wetenschap beweert.

⁸⁹ Ibid., p. 171.

5 HET CONCEPT NATUUR IN EEN COMPARATIEF DAGLICHT

Vanuit ons eigen comparatief model, kunnen we ruwweg vijf fundamentele interpretaties van de natuur onderscheiden:

- (1) De natuur is als vanzelf-zo een niet-reduceerbaar gegeven en een waarde op zichzelf. Deze opvatting is de kern van het taoïstisch denken.
- (2) De natuur is als fenomenaliteit vergankelijk en onvolmaakt. Zij dient derhalve gereduceerd te worden tot een onveranderlijke Zijns wereld, waarvan zij afschaduwing, concretisering of schepping is. Deze opvatting is eigen aan het Griekse denken en aan de christelijke filosofie.
- (3) De natuur is vergankelijke *maya*, die ons kluistert aan het bestaan, en waarvan we ons door mystieke reductie moeten bevrijden. Dit is de meest typische Indiase opvatting.
- (4) De natuur is bron van rationaliteit. De wetenschap moet derhalve uitgaan van de natuur en deze proberen te beschrijven in logische modellen. Hierbij moet alle emotionaliteit geweerd worden. Dit is de gangbare natuuropvatting van de westerse wetenschap.
- (5) De natuur is bron van mysticiteit. Ze is een diep mysterie, dat niet geconceptualiseerd kan worden, en alleen toegankelijk is voor onze ervaring. Zij is derhalve de basis van onze mystieke ervaring. Dit is de opvatting die zich in het boeddhisme zal ontwikkelen.

Stellen we nu, tot slot, de vraag naar een universele natuurfilosofie, dit is de vraag naar de elementen die een dergelijke filosofie minimaal zou moeten omvatten.⁹⁰

(1) We moeten daarbij uitgaan van de kosmos zelf. De natuur is oneindig veel ouder dan de mens en heeft een enorm lange tijd alleen op zichzelf bestaan. Dit geeft aan de natuur een grote filosofische relevantie. We moeten dus de vraag stellen naar de betekenis van het universum, waarvan de aarde een klein deeltje is, en de levende natuur een dunne laag.

(2) Als de mens in deze kosmos verschijnt, staat hij aanvankelijk als de dieren 'tussen hemel en aarde' en de natuur is voor hem niets anders dan een *Umwelt*, die hem de mogelijkheid tot survival biedt. Ze is dat uiteraard nog steeds. Deze *Umwelt* wordt geleidelijk

⁹⁰ Cf. ICF, II, pp.99-107.

omgezet in een landschap, een landbouwareaal, waarin de sedentaire mens zich vestigt. Dit landschap neemt meer en meer de vorm van een stad aan. Dit zijn duidelijk bepalende elementen in verband met de verhouding van de mens tot de natuur.⁹¹

(3) De ontplooiing van de transcendente vermogens van de mens bepalen in toenemende mate zijn houding tot de natuur. Dit betekent dat de natuur niet alleen meer gezien wordt in dienst van de survival, maar in dienst van rationaliteit en mysticiteit. Ook de niet-filosofische mens staat in contact met de natuur, die voor hem een Wordingsproces is. Zijn verhouding tot de natuur bestaat enerzijds uit *aisthèsis*, kennis opgedaan uit aandachtige aanwezigheid binnen die natuur en anderzijds uit ego-intentionele do-ut-des-religiositeit: hij probeert de *mana*-krachten in zijn voordeel aan te wenden.

Maar met de groei van het bewustzijn in de beschaving treedt een grote verandering op in de ontologische interpretatie van de natuur. De rationaliteit construeert een Zijns wereld, de mysticiteit een Niet-zijns wereld. Als we opteren voor een zuivere Zijns wereld, moet de natuur noodzakelijk in de verdrinking raken, want zij wordt alleen op haar rationaliteit getaxeerd. Dit is de kerngedachte van de westerse verhouding tot de natuur. Maar in de oosterse filosofie opteert men voor een Niet-zijns wereld, met als grondgedachte dat de natuur een fundamenteel mysterie is. Als ik in de geschiedenis van de westerse filosofie op zoek ga naar haar natuurfilosofie, dan stel ik vast dat dit mysterie sterk gemarginaliseerd wordt en vaak totaal verdrongen. Dit is enerzijds het gevolg van de Griekse *physis*-interpretatie, anderzijds van de transcendentie van God in het christendom, waardoor de natuur ontgoddelijkt wordt. De enige poging na de Stoa, waarin men de natuur weer als een mysterie wilde beschouwen, was de romantiek. Maar, als gevolg van de impact van wetenschap en technologie op het maatschappelijk leven, en de tegenstand van het dualistisch en anti-pantheïstisch christendom, kon de natuur in de filosofie haar burgerrecht niet veroveren. Zij bleef een gebruiksvoorwerp en een te herscheppen *Umwelt* voor de menselijke beschaving. Zij was een negatief gegeven.

Als wij de natuur in eer willen herstellen, zullen wij op de eerste plaats een andere filosofische richting moeten inslaan, die waarschijnlijk haar aanzet in het Verre Oosten zal moeten vinden. Wij hebben behoefte aan een nieuwe ontologie.

(4) De kosmologie is gereduceerd tot een astrofysica, waarin toeval en niet-

⁹¹ Ik heb deze begrippen uitgewerkt in ICF, II, pp. 9-33.

doelgerichtheid de premissen zijn. De natuur is niet het 'vanzelf-zo', maar datgene wat noodzakelijk uit de natuurwetten moet ontstaan. Maar de mens heeft ook behoefte aan een 'religieuze' kosmologie, dit is een kosmologie die aan de dingen een zin kan geven. Godsdiensten hebben dit altijd geprobeerd op grond van overgeleverde verhalen, ze hebben de natuur geïnterpreteerd als het werk van een *Deus faber*. Maar de natuur zelf vraagt onze aandacht voor de 'oeropenbaring' (Novalis) die ze zelf is: de golven verwijzen naar de zee, en de dynamiek van de zee bepaalt de zin van de golven. Uit een puur rationele kosmologie kunnen wij geen zin afleiden, en is de natuur dan ook een toeval zonder zin.

(5) Tegenover de natuurwetenschap en haar technologie, moeten we de natuurmystiek en de natuurreligiositeit plaatsen. Dit betekent dat de natuur een autonome belevingsgrond wordt en uitgangspunt van onze transcendente emotionaliteit. Natuurmystiek is geen romantische sentimentaliteit, maar de ervaring van de natuur als een wonder. Openheid en eerlijkheid leert ons dat wij met het verstand alleen niet in de diepte van dit wonder kunnen doordringen. Anderzijds betekent wetenschap geen ontluistering van de natuur, maar het ontdoen van het wonder van zijn magie.

(6) Natuurbeheersing is, wegens het 'comforteren' van het bestaan, een belangrijke dimensie van de beschaving. Maar ze moet in evenwicht gehouden worden door de sacrale ontroering aan de natuur, hetgeen resulteert in een schroomvallige wijziging van de natuur. De natuur is een kunstwerk, en kunstwerken benadert men met eerbied.

(7) Industrialisatie is geen autonome waarde, die onbelemmerd haar gang kan gaan; ze moet een element blijven van herordening van het landschap. Schaalvergroting is een factor van de verstedelijking van de aarde. Maar industrialisatie moet gecompenseerd worden door het creëren van natuurreservaten, *sanctuaries*, dit is heilige ruimten.

(8) Mentale verstedelijking resulteert in een *intra-muros*-mentaliteit, waardoor de natuur gedegradeerd wordt tot 'wildernis' en hoogstens gedoogd wordt in haar gereduceerde vorm van parken en tuinen. Daartegenover plaatsen we natuurbeleving, die de stadsmens weer een zinvolle *retour à la nature* leert. Hier is een grote educatieve taak weggelegd voor de natuurverenigingen. Pretparken kunnen de stadsmens misschien wat ontspanning bieden, maar er zouden daarnaast ook wandelbossen moeten zijn, waar stilte en rust absolute prioriteit hebben.

(9) Economisme, dat de economie macht geeft over de politiek, moet afgeremd worden door een sterke milieu-ethiek. Zo niet, dan zal men omwille van winstmotieven de hele aarde uitverkopen, water en lucht inbegrepen.

Het gave leefmilieu moet een absolute politieke prioriteit worden. In onze westerse beschaving zijn de motieven hiertoe nog lang niet krachtig genoeg. Natuur wordt nog al te veel geïnterpreteerd als speelgoed van 'groene jongens', omdat politiek veel te sterk gekoppeld is aan economie, terwijl ze op de eerste plaats humanisme moet zijn.

(10) Zoals het *Gaia*-concept de aarde als één organisme beschouwt, zo moet de 'menschheid' de betekenis krijgen van één organisme dat participeert aan de aarde en haar mogelijkheden. Iedereen heeft het recht op een 'gecomforteerd' bestaan, dat de basisvoorwaarde is om zijn 'bevel des hemels'⁹² te kunnen uitvoeren. Dit elementaire recht moet de eerste doelstelling zijn van de economie, en niet de zelfverrijking van een beperkt aantal aandeelhouders. Iedereen heeft recht op een gezond en menswaardig leefmilieu: daarom moeten milieuproblemen altijd absolute voorrang hebben.

Daarmee hebben we geen nieuwe natuurfilosofie ontworpen, maar hebben wel enkele elementen aangedragen die hun oorsprong vinden in oosterse en westerse levensbeschouwingen, en die mede aan de basis zullen moeten liggen van een andere verhouding tot de natuur.

Naschrift:

Voor een gedetailleerde behandeling van het concept Natuur, met uitgebreide bibliografische referenties, verwijzen we naar onze *Inleiding Comparatieve Filosofie*, Deel II, p. 1 – 249.

⁹² 'T'ien-ming' betekent de talenten die de kosmos in mij geïnvesteerd heeft. Ik kan maar een zinvol bestaan hebben als ik deze talenten kan verdubbelen. Is dit niet het geval, dan leid ik een gefrustreerd bestaan.