

Omgang met planten

V. Westhoff (Postbus 64, 6560 AB Groesbeek)

De titel van dit symposium luidt: "Respect voor de natuur." Het zal u opgevallen zijn, dat de drie sprekers van hedenmorgen dit respect ook in de titels van hun voordrachten hebben opgenomen, maar dat ik een andere ingang heb gekozen en die "Omgang met planten" heb genoemd.

Waarvoor kan men zoal respect hebben? Stellig voor de natuur, maar niet alleen voor haar. Uiteraard behoren we respect te hebben voor onze medemensen, maar die kan men met enige goede wil nog wel tot de natuur rekenen. Dat kunnen we echter niet doen met kunstwerken. Toch zullen we voor grote kunstwerken wel degelijk respect hebben: voor de Sixtijnse Kapel, de kathedraal van Chartres, de schilderijen van onze Gouden Eeuw, de pianoconcerten van Mozart. Uit de omstandigheid dat we respect kunnen hebben zowel voor levende als voor niet-levende entiteiten, volgt, dat het begrip 'respect' een zekere afstandelijkheid inhoudt, in tegenstelling tot verbondenheid. Een goede echtgenoot en vader zal stellig respect voor zijn vrouw en kinderen hebben, maar als de relatie daarbij blijft, ontbreekt er toch wel iets wezenlijks aan. Isaac Zonneveld heeft vanmorgen terecht de vraag opgeworpen: "Respect voor de natuur: welke natuur?" Inderdaad geeft Van Dale¹ niet minder dan elf betekenissen van het woord 'natuur'.

Mijn definitie, reeds meermalen gepubliceerd², luidt: "Natuur is de voor ons waarneembare kosmische werkelijkheid, voorzover deze geheel of ten dele buiten menselijk toedoen is ontstaan." Ik kon bij de voorbereiding van mijn betoog niet bevroeden wat Zonneveld met zijn titel bedoelde, maar ik leg het nu zó uit, dat er zowel levende als niet-levende natuur bestaat. Ik zal mij verder beperken tot levende wezens en de door hen gevormde levensgemeenschappen; en de aard van deze bijeenkomst brengt met zich mee, dat de nadruk dan valt op *planten*.

Ik spreek over 'omgang met planten', een titel die ik ontleend heb aan die van een boek van Jac.P. Thijsse³, een origineel en boeiend verslag van aandachtige observatie van het leven van planten. Na zijn erepromotie heeft Thijsse dit werk wel eens 'mijn dissertatie' genoemd; schertsend, maar niet ten onrechte.

Men kan op verschillende manieren tegenover planten staan; ik vat die hier nu samen tot twee uitersten. Aan de ene kant is er de utilitaire houding, waarin de plant wordt gezien als een object, een ding, hetzij rechtstreeks van nut voor de samenleving, hetzij interessant voor de botanisch onderzoeker. Dat soort belangstelling van de botanicus is cerebraal, eventueel ook esthetisch waarderend, maar mist een echte betrokkenheid. Een zeldzame plant wordt eventueel wel meer ontzien dan een triviale, maar dat houdt niet in dat ze als levend wezen wordt gewaardeerd.

Daartegenover staat de instelling die Achterberg⁴ 'participerend' noemt. Er is dan sprake van verbondenheid tussen de plant en ons, omdat we beiden levende wezens zijn, in zekere zin autonoom, maar tevens kwetsbaar, in ons beider 'negatieve entropie' wezenlijk verschillend van de levenloze natuur. We zien en beleven dan elke soort in haar eigen aard, haar eigen epharmonie en haar eigen levensstrategie. We ervaren als een kenmerkende trek van de meeste planten dat ze weerloos zijn – in tegenstelling tot de meeste dieren – ook al geldt dat niet voor allemaal; er zijn planten die zich kunnen verdedigen: de brandnetels, de gedoornde acacia's, of, om een minder afgezaagd voorbeeld te kiezen, de Zuidafrikaanse

Scrophulariaceae *Antherothamnus rigidus*, die zo walgelijk stinkt dat geen enkele predator er zich aan zal wagen en waarvan één gedroogd exemplaar een herbarium nog na jaren ongebruikbaar maakt. Maar in het algemeen geldt voor planten toch, dat alles van waarde weerloos is. Doch tevens zijn planten taai en vasthoudend, en evenals de dieren in onuitputtelijke levensdrang gericht op voortbestaan, hetzij van het eigen individu, hetzij van hun soort. De hier geschetste tegenstelling betreft de fundamentele vraag, hoe wij tegenover onze mede-wezens staan.

Zien wij planten en dieren, al dan niet in de gemeenschappen waarin zij samenleven, als mede-schepselen, die een eigen intrinsieke waarde hebben, en voor wie wij, krachtens de bijzondere gaven en vermogens die wij mensen hebben, verantwoordelijk zijn? Of zien wij de andere wezens slechts als objecten zonder eigen waarde, objecten die wij naar willekeur kunnen gebruiken en uitbuiten, die eigenlijk alleen bestaan terwille van de mens?

In de westerse levensbeschouwing is het laatste het geval. De westerse mens voelt zich niet met de natuur en haar wezens verbonden; hij staat tegenover haar. Die kloof tussen natuur en mens, de westerse overtuiging dat de natuur geen eigen waarde heeft en dat ze er is om door ons uitgebuit te worden, spreekt zeker niet vanzelf.

Laten wij eens nagaan hoe de schriftloze culturen, die met westerse arrogantie 'primitief' genoemd worden, tegenover de natuur staan, of beter gezegd, hoe hun verhouding met de natuur is; ze staan er namelijk juist niet 'tegenover'. Wanneer we dit bij een aantal culturen nagaan, zoals de Indiaanse, de negerculturen, de levenshouding van de Australische inboorlingen, de Polynesische volken, de bewoners van de Filippijnen, dan vinden we weliswaar zeer uiteenlopende opvattingen, maar toch wel een duidelijk daardoorheenlopende rode draad.⁵ Dit is het besef, dat er in de schepping een plan verborgen ligt dat de wijsheid en het begrip van de mens te boven gaat, maar dat door de mens aan de verschijnselen en het ritme in de natuur tot op zekere hoogte kan worden afgelezen. De ongeletterde volken zien het heelal als een geordend systeem, oorspronkelijk op gang gebracht door een goddelijke wil en sindsdien zijn eigen immanente orde volgend. Daarbij zien ze de mens, zichzelf, niet als een tegenover de natuur staand, maar als een daarin opgenomen wezen, dat de natuurlijke bestaansbronnen onder bovennatuurlijk toezicht mag gebruiken. Er is een relatie van wederkerigheid: een morele orde verbindt mens, natuur en goden tot één geheel. Deze opvatting is niet zozeer een wereldbeschouwing, maar veeleer een levenshouding. Zij leidt tot een wijs en bedachtzaam gebruik van natuurlijke bestaansbronnen; men eigent zich daarvan niet meer toe dan het levensonderhoud vereist, daarbij geleid door een samenstel van voorschriften en taboes. Dit levensgevoel is treffend tot uiting gebracht in de beroemde rede die wordt toegeschreven aan Seattle, het opperhoofd van de Indianenstam der Dewamish, die deze rede in 1855 tot de Amerikaanse regering gericht zou hebben. Velen van u zullen deze rede kennen.⁶ Ik wil hier daarom een andere uitspraak citeren, en wel van Luther Standing Bear, opperhoofd der Sioux-Indianen.⁷

"De grote open vlakten, de rollende heuvels, de slingerende rivieren met ruig struikgewas waren voor ons niet wild. Alleen voor de blanken was de natuur wild en alleen zij vonden dat het land onveilig werd gemaakt door wilde dieren en barbaren. Wij waren al hier toen de rotsen nog zacht waren en niets is ons vreemd hier. De aarde was weldadig en we waren omringd met de zegeningen van het Grote Mysterie. Het was niet wild voordat de harige mensen uit het oosten kwamen en ons en onze geliefde families overlaadden met onrechtvaardigheden. Toen de dieren uit de bossen bij hun komst op de vlucht sloegen, begon voor ons het wilde westen."

Het zou te ver voeren, nader in te gaan op het natuurbeeld in andere tribale culturen, met name die van Zuidoost-Azië. Ik wil slechts één voorbeeld citeren van een nog steeds levende cultuur, die van de Tboli in de Filipijnen, beschreven door Mc Donagh.⁸ Volgens hun scheppingsverhaal waren de eerste woorden van de eerste mens: "Wat een voorrecht is het, geroepen te worden om zorg te dragen voor de aarde en de hemel!" Vervolgens worden een kleine vogel, de betoti, en een van de mieren, verantwoordelijk voor het op de juiste wijze bewerken van de grond, zodanig dat alle wezens, de mens inbegrepen, er veilig en voorspoedig konden leven.

Wanneer we deze levensbeschouwingen van de schriftloze culturen vanuit een religieus gezichtspunt beschouwen, kunnen we zeggen, dat ze oorspronkelijk als *animisme* te beschouwen zijn: elk wezen is beziel. Dit gaat over in *polytheïsme*, de overtuiging, dat er tal van natuurgoden bestaan die elk hun eigen plaats hebben in de natuurlijke wereld. Hieruit ontwikkelt zich dan veelal een meer geavanceerde religie, die *chthonisch* genoemd wordt (chthoon = aarde), en waarin de Aarde, de Grote Moeder, vereerd wordt. We zien zulke chthonische religies bijvoorbeeld bij de vroeg-antieke Grieken en Romeinen, de Kelten, de Babyloniërs en de Assyriërs.⁹ In tegenstelling tot de latere mannen-godsdiensten wordt in deze religies de vrouw, de Grote Moeder, vereerd.

De moderne westerse wereld is geheel van het zojuist geschetste wereldbeeld vervreemd geraakt. De mens wordt gedacht als gescheiden van de natuur, en God staat buiten beiden. De hedendaagse civilisatie, nu in de Derde Wereld op grote schaal nageaapt, beschouwt de verhouding tussen mens en natuur als een relatie van de mens tot fysieke materie, waarin de toepassing van de natuurwetenschap ten dienste van het materieel menselijk welzijn de grootste verworvenheid van het mensdom wordt geacht.

Sinds de middeleeuwen leeft de westerse wereld in een utilitair cultuurpatroon. Men vraagt niet in de eerste plaats, of zelfs in het geheel niet, naar de eigenlijke, *intrinsieke* waarde van wezens en dingen; de Westerse mens interesseert alleen, welk nut ze voor ons hebben, de *instrumentele* waarde. Het is zelfs zo ver met ons gekomen, dat 'waarde' synoniem is geworden met 'geld'.

Dit cultuurpatroon van het nuttigheidsdenken is in belangrijke mate ontstaan onder invloed van de ontwikkeling der wetenschap sinds René Descartes (1596–1650); daarnaast was ook de Engelsman Francis Bacon (1561–1626) als vernieuwer van het denken van belang. Descartes is bij uitstek de grondlegger van het moderne natuurwetenschappelijke en technische denken, doordat hij, als wiskundige, uitsluitend kwantitatieve eigenschappen als wezenlijk beschouwde. De enige ware eigenschap van de dingen is volgens hem hun uitgebreidheid (*res extensa*). Kwaliteiten, zoals vorm, consistentie, duurzaamheid, structuur, kleur, geur en smaak, datgene wat voor onbevungen mensen de werkelijkheid uitmaakt, bestaan volgens hem niet. Men moet daarbij bovendien bedenken, dat Descartes planten en dieren als dingen beschouwde. De natuur wordt opgevat als een machine. Zij wordt gezien als een in zichzelf besloten, zelfgenoegzaam geheel van louter fysieke krachten die inwerken op kleurloze, smakeloze en reukloze deeltjes bestaande uit harde, dode materie.¹⁰

Wanneer men aan al het ons omringende *kwaliteit* ontzegt, ontzegt men er tevens alle intrinsieke, eigenlijke waarde aan. Het is niet moeilijk in te zien, dat een dergelijke wereldbeschouwing enerzijds de resultaten van de moderne natuurwetenschap en techniek mogelijk heeft gemaakt, anderzijds tot een verarming en verschraling van de beleving van de wereld heeft geleid en een extreem utilitaire levensbeschouwing tot gevolg heeft gehad. Dit proces is door vele denkers beschreven, maar door niemand beter dan door Morris Berman

in zijn boek 'The reenchantment of the world', niet geheel gelukkig vertaald als 'De terugkeer van de betovering'.¹¹

Berman noemt dit proces "de onluistering van de wereld". De dichter Schiller had reeds eerder gesproken van "die Entgötterung der Welt", en de socioloog Max Weber van "die Entzauberung der Welt". Berman noemt dit ook de verdwijning van het deelnemend bewustzijn. Zodra natuurlijke processen en verschijnselen ontdaan worden van hun eigenlijke, intrinsieke waarde, bestaan ze alleen nog maar bij de gratie van hun *nut* voor onszelf of voor iemand anders. Dingen en levende wezens hebben volgens deze moderne opvatting geen *doel* en geen *zin*, maar alleen *gedrag*, dat je moet beschrijven op een mechanische en kwantitatieve manier.

De Cartesiaans-Baconiaanse dualistische denkwijze is versterkt door de algemene opvatting onder natuuronderzoekers, wijsgeren en theologen, dat er een wezenlijke tegenstelling bestond tussen mens en natuur. Birch en Cobb¹² hebben daaromtrent een voortreffelijk boek geschreven, getiteld 'The liberation of life'. Ze zetten uiteen, dat er twee ideeën aan die dualistische overtuiging ten grondslag lagen: utilitarianisme, dus het nuttigheidsdenken, en idealisme, teruggaand op Immanuel Kant. Beide opvattingen leggen de nadruk op de unieke waarde van het menszijn tegenover de onwaarde van de zogenaamd onbezielde natuur. Birch en Cobb betogen daarentegen, dat een hedendaags model omtrent de structuur van de werkelijkheid deze afgrond kan overbruggen. Ze noemen dit 'het ecologisch model', waarin tot uiting komt dat mens en natuur in wezen één zijn. Hun ideeën berusten voor een groot deel op een werk van de filosoof Alfred Whitehead uit 1925, getiteld 'Science and the modern world'.

Tot op zekere hoogte hebben het Joodse en het daaruit voortgekomen Christelijke geloof aan deze vervreemding bijgedragen. Het is echter simplistisch, dat wil zeggen al te eenvoudig, om het Christelijk geloof als de oorzaak van alle ellende te zien. Er zijn wel degelijk christelijke stromingen geweest die uitgingen van eerbied voor de natuur en van verbondenheid daarmee. We zien zulke stromingen echter vooral in de vroege Middeleeuwen; daarna is de natuur plotseling niet meer in tel.¹³

De tijd laat niet toe, dat ik op de rol van het Christelijk geloof inzake onze omgang met de natuur nader inga; ik moet daarvoor verwijzen naar twee andere publicaties.¹⁴

De ontwikkeling van het menselijk bewustzijn kan er toe leiden, dat het magische veelgodendom evolueert òf tot een monotheïstische godsdienst, zoals we gezien hebben, òf tot een redelijk verantwoorde levensbeschouwing waarin geen plaats is voor een transcendente Godheid, maar waarin de verbondenheid tussen mens en natuur behouden is gebleven. Het Taoïsme van China en het Boeddhisme van Zuidoost-Azië zijn daarvan de belangrijkste voorbeelden, belangrijk zowel in geestelijk opzicht als in zoverre ze beide de grondslag zijn van het leven van honderden miljoenen mensen.

Ook hierop kan ik in de beschikbare tijd niet nader ingaan; ik verwijs daarvoor naar mijn bijdrage 'Het natuurbeeld in schriftloze culturen en in hoger ontwikkelde oosterse wereldbeschouwingen'.¹⁵

Ik kom nu tot de vraag, welke alternatieven onze moderne Westerse samenleving te bieden heeft tegenover de dominerende utilitaire instelling. In zijn boek 'Man's responsibility for nature' noemt John Passmore¹⁶ er drie: natuurmystiek; het ethische principe van het rentmeesterschap over de natuur; en de overtuiging dat de mens met de natuur kan samenwerken om haar te veredelen. Met Wouter Achterberg¹⁷ ben ik van mening, dat die driedeling niet alleen weinig consistent, maar ook onvolledig is; het 'deelnemend bewustzijn' ontbreekt er in. Passmore wil dit blijkbaar onderbrengen in wat hij 'natuurmystiek'

noemt, maar dat is een misvatting. Mystiek is niet rationeel – dat is niet pejoratief bedoeld, maar een constatering. Een participerende natuur-ethiek in de zin van Achterberg kan echter wel degelijk een rationele grondslag hebben.

Achterberg¹⁷ onderscheidt vier houdingen tegenover de natuur: overheersing, dat is het utilitaire standpunt; eenheid met de natuur, onder andere beleefd in de natuurmystiek; rentmeesterschap over de natuur; en de participerende houding. Ik zal verder alleen ingaan op de twee laatste. Beide opvattingen erkennen de intrinsieke waarde van levende wezens, de waarde om henzelfs wil. In de houding die men het rentmeesterschap noemt, en die we vooral in het Christendom aantreffen, blijft echter de tegenstelling tussen mens en natuur bestaan; die houding berust op superioriteitsgevoel, op het denkbeeld dat de mens verheven is boven de natuur. In de participerende houding, die zowel Achterberg als ik als de meest adequate grondslag voor onze omgang met de natuur beschouwen, is dat niet het geval. Achterberg noemt de daarbij overheersende emotie ‘belangeloze voldoening’.

De ware natuurbeschermer, dus de natuurbeschermer die de natuur wil behoeden en beheren om haar zelfs wil en niet uit eigenbelang, gaat uit van deze participerende houding, al is hij zich dat niet altijd bewust.

We zien nu, waarom de natuurbeschermer in de verbeterde strijd om belangen in het nadeel is.¹⁸ Hij streeft geen macht na voor eigen lijfsbehoud, noch om de wille van de macht. Als hij al macht nastreeft, ervaart hij dat als oneigenlijk, ja, vaak als onbehoorlijk. Hij wil in beginsel geen macht uitoefenen, maar respecteren, laten voortbestaan en laten groeien. De enige uitoefening van macht die hem legitiem voorkomt, is die, gericht op het behoud van de wezens zelf, waarvoor hij zich heeft ingezet: het wijsgerig principe van samenwerking met de natuur, geformuleerd door de Duitse filosoof Johann Gottlieb Fichte.¹⁹ Dit leidt tot hetgeen wij natuurbeheer noemen. De macht, die de natuurbeschermer door deze invloed uitoefent, is niet inherent aan het *bezit* van die natuur, al biedt, helaas, in de praktijk van onze samenleving eigendom van reservaten de enige mogelijkheid tot het voeren van een adequaat beheer.

Dat men grond, natuur, kan bezitten en verkopen, spreekt niet vanzelf. Ik herinner u in dit verband aan de toespraak van opperhoofd Seattle. Ik denk ook aan een gesprek in Tolkiens ‘The Lord of the Rings’²⁰ tussen de hobbit Frodo en Goldberry, de geliefde van Tom Bombadil, die Frodo en zijn reisgenoten zojuist uit levensgevaar heeft gered en in wiens huis ze thans vertoeven.

“Fair lady!” said Frodo again after a while. “Tell me, if my asking does not seem foolish, who is Tom Bombadil?” “He is”, said Goldberry, staying her swift movements and smiling. Frodo looked at her questioning. “He is, as you have seen him”, she said in answer to his look. “He is the Master of wood, water and hill.” “Then all this strange land belongs to him?” “No indeed!” she answered, and her smile faded. “That would indeed be a burden”, she added in a low voice, as if to herself. “The trees and the grasses and all things growing or living in the land belong each to themselves. Tom Bombadil is the Master.”

Zó zou de natuurbeschermer tegenover zijn gebied willen staan. Hij komt dan echter wel in conflict met het geijkte utilitaristische cultuurpatroon.

In zijn nadere analyse van wat hij ‘ecologische ethiek’ noemt, gaat Achterberg¹⁷ er terecht van uit, dat het behoud van levende wezens in de vrije natuur slechts mogelijk is door het behoud van hun milieu, dus van de levensgemeenschappen en de ecosystemen waarin

ze leven. Hij maakt aannemelijk, dat het streven naar behoud van de oecosystemen dan ook als een ethisch principe kan worden beschouwd. Dit is de oecologische categorische imperatief. Achterberg noemt het ook het 'uitgebreide morele gezichtspunt' of UMG.

Daarbij zijn enkele kanttekeningen te maken met betrekking tot de praktische beperkingen van dit principe.

In de eerste plaats is het uitgebreide morele gezichtspunt regulatief, en slechts binnen bepaalde grenzen operationeel. Het is onmogelijk om elk leven te respecteren of dat zelfs maar te willen. Bij iedere wandeling door een bos of over een grasveld schaden of zelfs doden we bepaalde kleine organismen; dat is onvermijdelijk. Belangrijker is, dat we steeds waarden tegenover elkaar moeten afwegen. Herbivoren eten nu eenmaal planten, en individuele planten moeten dus opgeofferd worden terwille van het voortbestaan van de herbivoren. Dit zal voor iedereen vanzelf spreken, maar de consequentie van dit beginsel voor het natuurbeheer ligt soms niet zo duidelijk voor de hand. Als voorbeeld noem ik het inwendig beheer van grasland of van rietland, dat neerkomt op het jaarlijks maaien daarvan; ik laat beweiding nu even buiten beschouwing. Er zijn mensen die dit maaien veroordelen, omdat daardoor een biomassa van planten moet sneuvelen. Men is eventueel bang dat die planten geen zaden kunnen voortbrengen, en entomologen betreuren het verlies van waardplanten voor hun insecten. Wat zulke lieden in hun kortzichtigheid niet bedenken, is, wat de consequentie zou zijn van niet-ingrijpen. Dat zou leiden tot successie, verruiging, bosopslag, waardoor de planten en dieren die ze zo graag willen behouden nu juist hun bestaansmogelijkheid zouden verliezen en zouden verdwijnen. In zo'n geval heeft sentimentaliteit het gewonnen van redelijk inzicht.

De vraag die dan rijst, is, of de participerende omgang met planten, en ook met dieren, wel geldt voor *alle* soorten. Zou dat niet zo zijn, dan zou het beginsel opportunistisch wezen en zijn ethische pretentie verliezen. In gewone taal: 'nut' en 'schade' zijn bij de visie van intrinsieke natuurwaarden wel de voordeur uitgezet, maar ze komen door de achterdeur weer binnen als we onze tuin onderhouden en wieden. "Naturam expelles furca tamen usque recurret", aldus Horatius in zijn *Epistulae*.

Het antwoord daarop is, dat het niet gaat om de handeling, maar om de intentie waarmee die wordt verricht. In de woorden van A. Roland Holst²¹: "Het licht der Lichten kijkt naar wat werd bedoeld, nooit naar de daad." Terug naar de praktijk: als we op ons erf de massaal opschietende brandnetels uittrekken, hoeven we dat niet te doen in verbeten ergernis en fanatieke schoonmaakwoede. Het is beter, zich tevens in het wezen van de brandnetel te verdiepen en de vitaliteit en taaierheid van die planten te bewonderen. Zie hoe ze fris en groen blijven in dorre zomers, als alle andere planten verwelken. Toch zijn het geen xerofyten in de zin van Iversen²²; bij onderbreking van de watertoevoer verwelken ze snel, maar die watertoevoer blijft verzekerd dank zij een dicht horizontaal vlechtwerk van wortelstukken, zich over grote afstand uitbreidend. Die planten handhaven zich volgens het principe van wederzijds hulpbetoon in de zin van Kropotkin. Zeg nu niet dat 'wederzijds hulpbetoon' op wetenschappelijk ontoelaatbare wijze een doelbewust handelen bij planten hypostaseert. Dat is niet zo. We drukken ons alleen uit in een antropomorfe metafoer, te vergelijken met de term 'concurrentie' bij planten, die toch door de meest onverdachte onderzoekers zoals C. T. de Wit²³ wordt gehanteerd.

Er zijn dus twee verschillende innerlijke instellingen mogelijk bij de omgang met hetgeen men in Wageningen onkruid noemt. We kunnen dit vergelijken met de jacht. Zij die zich 'echte' jagers noemen, scheppen genoeg in het doden als zodanig, in de kick die het brekende oog van de haas hen geeft – het haas, zeggen zij –, in de aanschouwing van de

stapel lijken die ze 'tableau' noemen. Daartegenover staat de jager ten dienste van het natuurbeheer, die doodt zonder sadisme, in het belang van het natuurlijk evenwicht en veelal zelfs in het belang van de populatie van een betrokken soort.

Waar het om gaat, is de wijze waarop we met de plant omgaan; niet alleen door haar te respecteren – op afstand – als een levend wezen, maar meer dan dat, door iets wat we *vereenzelviging* zouden kunnen noemen. We kruipen om zo te zeggen binnen de epidermis van de plant zelf, en we beleven de nooit geheel te doorgronden eigen aard van iedere soort, door haar specifieke genencombinatie bepaald. Iedere echte oecoloog kent dat. Juist dit inlevingsvermogen, dat met intense bewondering gepaard gaat, stelt ons in staat de haarfijne en haarscherpe eisen te zien die elke soort aan haar milieu stelt, alle nuances in levensvoorwaarden, leidend tot de niche-differentiatie die het zoveel soorten mogelijk maakt samen te leven, niet zozeer in onderlinge concurrentie als wel in het ontwijken van elkaars preferenties. We zien dat in het bijzonder bij de asceten, de stress-tolerators in de zin van Grime²⁴, en we zien hoe dat evenwicht verbroken wordt als door menselijk toedoen, bijvoorbeeld door eutrofiëring, doordouwers, ofwel competitors, de kans krijgen om de asceten te verdringen. Maar het moet niet zo zijn dat dit ons brengt tot een negatieve instelling jegens die indringers. Ook zij zijn levende wezens, die krachtens hun natuur handelen zoals ze behoren te doen.

Het is ook die vorm van kennis waardoor de ervaren oecoloog kan voorspellen waar bepaalde zeldzaamheden te verwachten zijn, ook als hij een terrein voor de eerste maal bezoekt: zo vindt hij het varentje *Vandenbosschia* in de laurisilvae van Tenerife, of *Xyridaceae* en *Centrolepidaceae* in het duinstruweel van Botany Bay bij Sydney. Dat is geen mirakel, en berust niet op toeval of intuïtie, zoals de buitenstaander denkt, maar op geïntegreerde ervaring dank zij de meelevende omgang met onze zusters, de planten, de wezens van de scientia amabilis.

In dit verband moet ook het esthetisch oordeel aan de orde komen, de vraag naar mooi tegenover lelijk. We hebben allemaal onze voorkeuren, en ik kan hierover niet anders dan subjectief zijn. Ikzelf vind *alle* wilde planten mooi, Herik en Zuring zowel als Parnassia, maar lang niet alle cultivars. Ik houd niet van die dikke anjers die de Engelsen met een veel te mooi woord 'carnation' noemen, en ook niet van monstrositeiten zoals de Hanekam-amarant; maar het is de vraag of we deze producten wel tot de natuur mogen rekenen. We kunnen deze subjectieve voorkeuren afdoen met de kreet dat over smaak niet te twisten valt, maar we doen er beter aan, onszelf een tekort te verwijten, ons ook in het wezen van die zogenaamd lelijke planten te verdiepen, en dan met onze Zeeuwse mysticus J. C. van Schagen²⁵ te besluiten: "Ik laat adel en schoonheid liggen ..., ik blijf niet staan bij slecht en lelijk."

Er wordt ook wel beweerd, dat wij geobotanici zeldzame planten mooier zouden vinden dan triviale. Dat hoeft niet zo te zijn. Persoonlijk vind ik onze gewone paardebloem een van de mooiste bloemen die ik ken, en ik zeg dat niet om Adri Sterk een plezier te doen. De toegevoegde waarde van zeldzame soorten tegenover algemene is niet van esthetische aard, maar heeft twee andere componenten, een in de volitionele en een in de cognitieve sfeer. De eerste is, zoals we allen weten, dat zeldzame planten bedreigd zijn, dat hun voortbestaan op het spel staat, en dat wij ons daarvoor extra inspanning en zorg moeten getroosten. De andere overweging is, dat zeldzame planten veelal in een uitermate fijn afgesteld samenspel met een zeer specifiek milieu verkeren, en dat de waarneming van zo'n plant daardoor een buitengewone ervaring is, een heel wat edeler kick dan die van de jager die een patrijs om-laag haalt. Ik wil daarvan één voorbeeld geven. De varen *Dryopteris fragans* komt in

Europa slechts op één plaats voor: op een rots-enclave in het palsa-veen van Fins Lapland. Maar die standplaats is dan ook even uniek als de plant zelf, en zo'n waarneming is een onvergetelijke gebeurtenis.

Ik wil nu nog een heel andere overweging aan de orde stellen. Is onze oecologische ethiek geen Don-Quichotterie, gezien in het licht, of liever in het duister, van de problemen van de Derde Wereld? Mag men van mensen die tegen of onder het bestaansminimum leven, verwachten dat ze de natuur respecteren? In de Derde Wereld wordt onze participerende instelling gezien en veroordeeld als huichelarij, en als een sluwe poging tot nog meer uitbuiting en onderdrukking van hen die voorheen inboorlingen en wilden werden genoemd. Het is uiteraard onze taak, dat wil zeggen de taak van moedige pioniers als Isaac Zonneveld en wijlen Dick Thalen, aan de desbetreffende bevolking door onderwijs, voorbeeld en praktijk te laten zien dat doelmatig natuurbeheer ook henzelf ten goede komt. Maar kan dat op grotere schaal slagen, in een hongerlijdende wereld waarin bovendien als gevolg van toenemende urbanisatie steeds meer mensen van de natuur vervreemden?

En dan een hieraan verwante vraag: Is het niet merkwaaardig en paradoxaal, dat de voedingsbodem voor onze oecologische ethiek nu juist ontbreekt in de landen van de Derde Wereld, waar die levensbeschouwing, zoals we zagen, oorspronkelijk gemeengoed was? Die paradox brengt ons tot de kern van de zaak: de bevolkingsexplosie, de verbreking van het demografisch evenwicht tussen geboorte en sterfte, door ons toedoen, door de schuld van het Westen, het Vaticaan voorop. En nog steeds rust daarop een levensgroot taboe. Zij die dit aan de orde durfden te stellen werden uitgekreten voor querulanten, vijanden van de mensheid, doemdenkers, en zo snel mogelijk doodgezwegen. Ik doel op William Vogt in zijn meesterwerk 'Road to survival'²⁶ en de Nederlandse arts Teupken in zijn boek 'De zelfmoord der mensheid'.²⁷ Het was een verademing te lezen hoe Maurice King²⁸ het waagt te stellen:

“Als er geen family planning komt en geen milieubeschermdende maatregelen, moeten medische hulpprogramma's achterwege blijven, omdat zij de periode van menselijk lijden en uiteindelijk de hongerdood verlengen.”

Wanneer zulke problemen jonge mensen er toe brengen te vragen of het streven naar natuurbehoud, onze natuur-ethiek, onze participerende instelling, niet hopeloos en daardoor zinloos zijn, kan ik niet volstaan met verwijzing naar incidentele positieve resultaten. Ik heb in laatste instantie maar één antwoord: “Hier sta ik, ik kan niet anders.” Een verwante uitspraak van Luther luidt: “Als morgen de wereld vergaat zal ik vandaag mijn appelboompje planten”, maar zelfs die hartekreet, die ik vroeger placht te citeren, wordt gerelativeerd door de vraag van een vriendin die mij antwoordde: “en dat arme appelboompje dan?” Er blijft echter een onwankelbaar richtsnoer in de uitspraak van Willem van Oranje: “Men behoeft niet te hopen om te ondernemen, noch te slagen om te volharden.”

Voor die houding is moed nodig. Voor ons, onderzoekers, is in het bijzonder moed nodig om in te gaan tegen het heersende neopositivistische paradigma van deze tijd. Mensen als wij zijn wereldvreemd, halfzacht; in turbo-taal: 'softies'. Er hoeft pas rekening met ons te worden gehouden als dat in politiek opzicht zoden aan de dijk zou zetten.

In zijn meesterwerk over de mythen van de mensheid 'A Hero with a thousand faces', zojuist in het Nederlands vertaald, stelt Joseph Campbell²⁹ terecht, dat de moderne held het tegendeel is van hetgeen vroeger van hem verwacht werd: “De heldendaad die tegenwoordig verricht moet worden is een andere dan die in de tijd van Galileo. Waar toen duisternis

heerste is nu licht; maar ook, waar licht was heerst nu duisternis." Het is nu onze taak, tegen alle hoogmoed en hebzucht in, de eenheid tussen mens en natuur te herstellen. De moderne held is een anti-held.

1. G. Geerts & H. Heestermans (red.), 1984. Groot woordenboek der Nederlandse taal, deel 2: J–R, 11de druk. Utrecht, Antwerpen.
2. V. Westhoff, 1968. In: H.J.W. Schimmel, *Leven en laten leven*: 6–7. Brochure (van het I.V.N. te Amsterdam), z.j.
V. Westhoff, 1984. De verantwoordelijkheid van de mens jegens de natuur. In: K. van Koppen et al. (red.), *Natuur en Mens, visies op natuurbeheer vanuit levensbeschouwing, wetenschap en politiek*: 4–22, Wageningen.
V. Westhoff, 1988. *Natuur: bouwmeester of bouwpakket? Natuur en Landschapsbehoud* 2: 5–29.
3. Jac.P. Thijsse, 1909. *Omgang met planten*. Utrecht.
4. W. Achterberg, 1986. Gronden van moreel respect voor de natuur. In: W. Achterberg en W. Zweers (red.), *Milieu filosofie tussen theorie en praktijk*, 105–134. Utrecht.
W. Achterberg, 1986. *Partners in de natuur. Een onderzoek naar de aard en de fundamente van een ecologische ethiek*. Utrecht.
5. Zie daarvoor onder andere:
A.P. Elkin, 1933. *Studies in Australian totemism*. Oceania Monographs 2.
E. Best, 1942. *Forest lore of the Maori*. Bull. Dominion Museum: 14.
A.H. Gayton, 1946. *Culture-environment, integration: external references in Yokuts life*. South-western Journ. Anthropol. 2: 252–268.
J. Gillin, 1952. *Ethos and cultural aspects of personality*. In: S. Tax (ed.), *Heritage of conquest*: 193–222. Free Press, Glencoe, Ill.
R. Redfield, 1953. *The primitive world and its transformations*. Ithaca.
A. Spoehr, 1956. *Cultural differences in the interpretation of natural resources*. In: W.L. Thomas (ed.), *Man's role in changing the face of the earth*: 93–102. Univ. Chicago Press.
Yi-Fu Tuan, 1970. *Our treatment of the environment in ideal and actuality*. American Scientist.
R. Dubois, 1973. *A theology of earth*. In: J.G. Barbour (ed.), *Western man and environmental ethics*: 43–54.
W. Berry, 1973. *A secular pilgrimage*. In: I.G. Barbour (ed.), *Western man and environmental ethics*: 132–155.
J. Baird Callicott, 1982. *Traditional American Indian and Western European attitudes toward nature: an overview*. Environmental Ethics 4, 4: 293–318.
V. Westhoff, 1983. *Man's attitude to vegetation*. In: W. Holzner, M.J.A. Werger & I. Ikusima (red.), *Man's impact on vegetation*: 7–24. Den Haag.
V. Westhoff, 1984. *De verantwoordelijkheid van de mens jegens de natuur*. In: K. van Koppen et al. (red.), *Natuur en Mens, visies op natuurbeheer vanuit levensbeschouwing, wetenschap en politiek*: 4–22. Wageningen.
S. Mc Donagh, 1986. *To care for the earth: a call to a new theology*. London.
E.C. Hargrove, 1989. *Foundations of environmental ethics*. Prentice-Hall.
Zie voorts noot 7.
6. Zie bijvoorbeeld: 1980. *Bewaar het land. 's- Graveland*. Seattle's toespraak, 1984. Soest.
7. J.D. Forbes, 1979. *A world ruled by cannibals*. Geciteerd naar: T. Lemaire, 1986. *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*. Baarn.
J.G. Neihardt, 1932. *Black Elk speaks*. Lincoln. Herdruk: Pocket Books, New York, 1972.
D. Jennes, 1935. *The Ojibwa Indians of Parry Island, their social and religious life*. Canadian Department of Mines: 78, Museum of Canada Anthropological Series 17.
A.I. Hallowell, 1960. *Ojibwa ontology, behavior, and world view*. In: S. Diamond (red.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York.
R.M. Underhill, 1965. *Red Man's religion: beliefs and practices of the Indians North of Mexico*. Chicago.
N. Scott Momaday, 1976. *A first American views his land*. National Geographic 149: 14.
R. Erdoes, 1976. *Lame Deer: Seeker of visions*. New York.

- W.V. Kinnietz, 1965. *Indians of the Western Great Lakes: 1615-1760*. Ann Arbor.
- T. Lemaire, 1984. De Indiaanse houding tegenover de natuur. In: W. Achterberg & W. Zweers (red.), *Milieucrisis en filosofie: 171-188*. Amsterdam.
- T. Lemaire, 1986. De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld. Baarn.
8. S. Mc Donagh, 1986. Zie noot 5.
 9. J.D. Hughes, 1981. Early Greek and Roman environmentalists. *Ecologist* 11: 12-20.
 10. Naar: H.P. Santmire, 1973. Historical dimensions of the American crisis. In: J.G. Barbour, *Western man and environmental ethics: 70-71*.
 11. M. Berman, 1986. De terugkeer van de betovering. *Wetenschap en wereldbeeld*. Amsterdam.
 12. H. Birch & J.B. Cobb, 1981. *The liberation of life*. Cambridge.
 13. Zie noot 8.
 14. Zie noot 5: V. Westhoff, 1983 en V. Westhoff, 1985.
 15. V. Westhoff, 1989. Het natuurbeld in schriftloze culturen en in hoger ontwikkelde oosterse wereldbeschouwingen. In: W. Achterberg (red.), *Natuur: uitbuiting of respect?: 177-198*. Kampen.
 16. J. Passmore. *Man's responsibility for nature*. London.
 17. Zie noot 4.
 18. V. Westhoff, 1985. Natuur: uw geld of uw leven. *Publ. Natuurhist. Gen. Limburg* 25 (3-4): 3-7.
 19. J.G. Fichte. Geciteerd naar J. Passmore: zie noot 16.
 20. J.R.R. Tolkien, 1954. *The Lord of the Rings I: The Fellowship of the Ring*. London.
 21. A. Roland Holst, 1941. *De gravin Catelene*. Den Haag. Vertaald naar: W.B. Yeats, *The countess Cathleen*.
 22. J. Iversen, 1936. *Biologische Pflanzentypen als Hilfsmittel bei der Vegetationsforschung*. Diss. Kopenhagen.
 23. C.T. de Wit, 1960. *On competition*. Wageningen.
 24. J.P. Grime, 1979. *Plant strategies and vegetation processes*.
 25. J.C. van Schagen, 1961. *Narrenwijsheid en ander onkruid*. (Oorspronkelijke uitgave: *Narrenwijsheid*, 1925). Amsterdam.
 26. W. Vogt, 1950. *Road to survival*. Vertaling door N. Bakker: *De laatste kans der mensheid*. Amsterdam, Antwerpen.
 27. W.H. Teupken, 1945. *De zelfmoord der mensheid*.
 28. In: H. Donkers in *NRC-Handelsblad*, 23 oktober 1990.
 29. J. Campbell, 1990. *A hero with a thousand faces*. Vertaling door A.J. van Braam: *De held met de duizend gezichten*. Amsterdam.