

# De actualiteit van de oudheidkunde: ecologisch bewustzijn bij Aristoteles \*

door

D. J. LEYS

Nu wij steeds minder kunnen bijleren *over* de Oudheid, stelt zich met steeds meer klemtoon de vraag of en wat wij kunnen leren *van* de Ouden, en van de oude filosofen in het bijzonder. In het licht van de (kwantitatieve) achteruitgang van het klassieke onderwijs op middelbaar en universitair niveau is die vraag niet zonder gewicht. Vanzelfsprekend kan de vraag of en, eventueel, welke bruikbare inzichten wij uit het antieke bronnenmateriaal kunnen putten, niet in haar algemeenheid worden beantwoord. Ik zal hier proberen ze gedeeltelijk te beantwoorden aan de hand van het *Corpus Aristotelicum* en de literatuur daarover<sup>1</sup>.

In de wetenschappelijke literatuur wordt regelmatig en vanuit verschillende gezichtspunten de actualiteit van Aristoteles' theoretisch werk beklemtoond;<sup>2</sup> ook de actualiteit van de aristotelische ethiek en politiek vindt geregeld verdedigers<sup>3</sup>. Tenslotte stoot men in de literatuur ook steeds meer op uiteenzettingen waarin een pleidooi wordt gehouden voor de actualiteit van Aristoteles' ecologische opvattingen<sup>4</sup>. In deze bijdrage zal ik nagaan in hoeverre we inderdaad iets kunnen opsteken van Aristoteles wat ecologisch bewustzijn en milieu-ethiek betreft. De milieuproblematiek en de wijsgerige en wetenschappelijke arbeid daarover zijn immers vrij recent en het milieu-

\* Ik dank Prof. dr. Herman de Ley voor zijn vruchtbare suggesties en de correcties bij het manuscript van deze tekst. Eventuele tekortkomingen ervan blijven vanzelfsprekend ten mijnen laste.

1. De referenties zowel naar passages in het *Corpus* als naar de secundaire literatuur zijn beperkt; ze dienen slechts om de lezer te overtuigen van het bestaan van bepaalde tendensen in de literatuur of van de juistheid van de gegeven interpretatie.

2. Zie bv. E. SCHRÖDINGER, *Die Natur und die Griechen*, 1956; H.B. VEATCH, *Aristoteles beschouwd als tijdgenoot*, 1979; J.H. RANDALL, *Aristotle*, 1960; Randall stelt o.a. dat, in het licht van de revisie en reconstructie van de newtoniaanse erfenis: „where we are often still groping, Aristotle is frequently clear, suggestive and fruitful”. (o.c., p. 168)

3. Zie bv. G.A. VAN DER WAL, „Praktische Filosofie; de Aristotelische Benadering”, *Aristoteles. Zijn betekenis voor de wereld van nu*, 1979, pp. 48-60; B.J. DE CLERCQ, „Aristoteles en de rehabilitatie van de praktische filosofie”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 44 (1982), pp. 419-453.

4. Zie bv. K. VON FRITZ' „Vorwort” in zijn *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, 1971 (ook over de theoretische en ethische actualiteit); H. SACHSSE, „Aristoteles und die naturwissenschaftlich-technische Entwicklung des Abendlandes”, *Philosophia Naturalis*, 18 (1981), pp. 270-285.

thema staat heden ten dage in het middelpunt van de belangstelling van velen.

Na een omschrijving van „ecologisch bewustzijn” te hebben gegeven, zal ik betogen dat Aristoteles’ „ecologische stellingname” ambigu is, en dat de filosoof voor ons moderneren geen leermeester kan zijn. Vervolgens zoek ik in de historische context van het *Corpus* een verklaring voor die ambiguïteit. Op basis daarvan besluit ik dat Aristoteles zelf geen waardevolle inbreng in het huidige filosofisch-ecologische debat kan hebben, maar dat de studie van zijn teksten — in ruime zin — een interessante bijdrage kan leveren.

## I. ECOLOGISCH DENKEN EN ECOLOGISCH BEWUSTZIJN

We moeten ons vooraf realiseren dat de problematiek zeker niet al te simplificerend kan worden benaderd. Het ligt voor de hand dat Aristoteles zich niet uitdrukkelijk heeft uitgesproken over grote, door de mens veroorzaakte milieucrisis, omdat die zich in de vierde eeuw nog niet deden voelen en toen zelfs helemaal niet voorstelbaar waren. Maar we kunnen wel vragen of juist dat niet een gevolg is van de attitude die we aantreffen bij Aristoteles en zijn tijdgenoten.

Om die houding op een zinvolle wijze te onderzoeken, is het nodig dat we vooraf omschrijven in welke elementen we geïnteresseerd zijn. Daarom geef ik kort aan wat m.i. heden ten dage als „ecologisch bewustzijn” kan worden geïdentificeerd. Ecologisch bewustzijn is ten eerste het louter theoretische inzicht dat het leven zich voordoet als een gemeenschap van planten, dieren en mensen die onderling en met de milieufactoren interageren. Om t.a.v. Aristoteles als bioloog de term te hanteren moet hij blijk geven van het meer of minder systematische inzicht dat het leven zich afspeelt binnen ecosystemen. Aristoteles moet dus als bioloog ook ecooloog zijn.

Ten tweede is ecologisch bewustzijn ook het praktisch-ethische inzicht dat de mens (als deel van het ecosysteem en omwille van het voortbestaan van het ecosysteem) rekening moet houden met de mogelijke gevolgen van de activiteiten waarmee hij in de natuur ingrijpt. Dit ecologisch bewustzijn kan een meer of minder technisch karakter, respectievelijk meer of minder ethisch-moraliserend karakter hebben. Om Aristoteles een ecologisch bewustzijn in deze zin toe te schrijven, is het nodig dat hij ethische normen m.b.t. de interactie tussen mens en natuur formuleert. Aristoteles moet dus ook als ethicus een ecooloog zijn. Of zijn ethisch-ecologische normen gefundeerd zijn op ecologisch-wetenschappelijke inzichten (de natuur beschermen omdat hij inziet dat zij voor ons nuttig is en dat de mens niet zonder haar kan bestaan), dan wel een louter ethisch fundament hebben (b.v. de

natuur beschermen omdat zij intrinsiek waardevol is), is niet van belang.

Daarbij aansluitend en ten derde kan „ecologisch bewustzijn” ook verwijzen naar normen m.b.t. het behandelen van individuele levende wezens, los van elk systeem. In tegenstelling tot het tweede steunt dit ecologisch bewustzijn niet op ecologisch-wetenschappelijke inzichten; aan deze laatste groep van normen liggen veeleer ethische en/of sentimentele overwegingen ten grondslag. De overgang tussen beide is niet altijd even duidelijk, want waar situeren we respectievelijk het bestrijden van vivisectie, het ijveren voor de uitstervende soorten en het streven naar bosbehoud?

Aan de drie vormen van ecologisch bewustzijn beantwoorden in ieder geval drie vormen van ecologische praxis, nl. 1. wetenschappelijk onderzoek in ecologisch perspectief, 2. ijveren voor verantwoord behoud van de natuur en 3. streven naar een verantwoorde omgang met de dieren (bv. de zehonden).

Zoals ook in de huidige praktijk (en in het huidige taalgebruik) is het moeilijk die drie zaken — als ze aanwezig zouden blijken — bij Aristoteles rigoureus te onderscheiden, laat staan van elkaar los te koppelen. Daarom is het wel zinvol dat we de betekenisschakeringen van „ecologisch” op een rij hebben gezet, maar is het niet aangewezen om het onderzoek in drie afzonderlijke secties op te splitsen, te meer niet daar ook in de literatuur over het *Corpus* het onderscheid niet altijd wordt aangehouden.

## II. ECOLOGISCH BEWUSTZIJN IN HET CORPUS ARISTOTELICUM

Volgens de Duitse filosoof Hans Sachsse heeft het aristotelische primaat van de vorm over de stof niet alleen kennistheoretische, maar ook ethische betekenis<sup>5</sup>. Hij observeert vooreerst, terecht, dat de prioriteit die Aristoteles toekent aan de vorm- of de doelloorzaak (*μορφή-ἔϊδος-τέλος*) over de materie (*ύλη*), uitmondt in de stelling

„dass die Natur in der Vielfalt ihrer Verwirklichungen ihre je eigene Bestimmung hat, ihren eigenen Wert und Sinn” (p. 284).

Geen enkele commentator zou dat tegenspreken. Men is het erover eens dat Aristoteles alle natuurlijke wezens, als *Τέλη*, een (grotere of kleinere) waarde toekent — of beter: dat Aristoteles „vindt”, „ontdekt” of „ziet” dat alle natuurlijke soorten *in se* een (grotere of kleinere) waarde hebben. Individuen realiseren een waarde wanneer zij het soort-specifieke *τέλος* belichamen. Het doel van de eikel is een

5. Sachsse, o.c., p. 283.

grote en mooie eik te zijn. Wanneer zo'n eik bestaat, realiseert hij een waarde. Die waarde is niet relatief, bijvoorbeeld ten opzichte van de houtindustrie, maar staat op zichzelf; d.w.z. een mooie eik is een waarde op zich. De doelgerichtheid van de natuur is dus intrinsiek waardegeladen.

Maar vervolgens gaat Sachsse verder dan Aristoteles wanneer hij stelt dat — volgens Aristoteles —

„das alles heisst, dass es in der Tat ethische Forderungen in bezug auf Tiere, Pflanzen und Landschaft gibt“ (ibidem).

De auteur geeft geen passus aan, waar Aristoteles iets dergelijks zou beweren. En over het landschap als zodanig heeft de natuurfilosoof helemaal niet gesproken. In de terminologie van boven geldt o.i. dat Sachsse, zonder daarvoor een voldoende grond aan te geven, van de aanwezigheid van een mogelijk fundament voor een ethisch-ecologische opstelling besluit tot de feitelijke aanwezigheid van die opstelling.

Daarmee zijn reeds twee te onderscheiden, maar nauw samenhangende, thema's aangesneden. Ten eerste de al dan niet ecologisch-relevante *theoretische* opstelling van Aristoteles tegenover de natuurlijke werkelijkheid; en ten tweede de al dan niet daarop gegronde *ethisch-praktische* houding van Aristoteles tegenover de natuur. Ik behandel eerst de theoretische inzichten, en daarna vrijwel zonder overgang, de ethische houding van Aristoteles. De grens tussen beide is zeer precair, precies omdat volgens Aristoteles de hoogste ethische activiteit bestaat in een louter theoretische verhouding tot de natuur, nl. in de *Θεωρία*.

### *Theoretische inzichten*

De beschouwende, louter contemplatieve activiteit (*Θεωρία*) die voor Aristoteles de meest waardevolle activiteit is (cf. *Ethica Nicomachea* X, 6-8), is — zoals vele auteurs aanstippen — *in se* een spanningloze verhouding tot de natuur<sup>6</sup>. Ze bestaat erin de natuur te genieten zoals zij „van nature“ gegeven is, zonder haar te veranderen of te verstoren. Volgens Aristoteles is de natuur op zich mooi en goed, want de natuur is het doel van natuurlijke gebeurtenissen:

„De natuur (φύσις) is het doel (τέλος) en datgene waarvoor iets gebeurt (ὁ ἕνεκεα)“ (Physics 194a28)

en

„Niet elke laatste fase (ἔσχατον) kan doorgaan voor een doel, maar alleen wat het beste is (Τὸ Βέλτιστον)“ (Physics 194b32)

6. Cf. bv. Sachsse, o.c., p. 285.

De gehele natuur is daarom waard om, zonder enige technische of praktische tussenkomst, te worden geschouwd. Aristoteles' pleidooi voor biologisch onderzoek laat daarover geen twijfel bestaan; het is tegelijkertijd een lofrede op de natuur:

„We moeten zonder tegenzin de studie van alle levende wezens aanvatten, want in alle daarvan is iets natuurlijk en mooi. Want niet het toeval, maar de gerichtheid op een doel treedt het meest op de voorgrond in de werken van de natuur. En het doel waarvoor ze zijn gevormd en ontstaan, behoort tot het schone”. (*De Partibus Animalium* 645a23; mijn vertaling).

Aristoteles stelt zich de natuur voor als een geheel van intrinsiek schone en mooie vormen (Τέλη). De natuurlijke gebeurtenissen spelen zich zowel synchroon als diachroon af binnen een mooie orde (Τάξις). Die ethische opstelling en die uitgangspunten van de aristotelische natuurvisie lijken te wijzen op een ecologische opstelling *avant la lettre*.

Nader onderzoek leert echter dat we niet te gauw zo'n ecologische opstelling in het *Corpus* mogen projecteren. Een beschouwing over het functioneren van de teleologie bij Aristoteles en het aanstippen van antropocentrisch denken in het theoretische werk nopen tot enige terughoudendheid.

Ten eerste betreft Aristoteles de vormen en Τέλη van de verschillende natuurlijk wezens in principe niet op elkaar. Ze hebben reeds een zin in zichzelf, onafhankelijk van alle andere Τέλη, en moeten daarom niet aan elkaar worden gerelateerd. De aristotelische teleologie staat daarom de ecologie als wetenschap van verbanden tussen organismen in de weg: ze blijft, zowel in de werkelijkheid als in de natuurwetenschap, een strikt interne teleologie. Aristoteles heeft geen uiteenzetting gegeven over de relaties tussen mensen, dieren en planten, en *a fortiori* geen „ecologische” verbanden geformuleerd, precies omdat de natuurlijke zin van planten, dieren en mensen een „eigen-zin” is. Die basishouding brengt met zich dat Aristoteles in zijn biologie wel aangeeft dat het de natuur van de eekhoorn is eikels te eten en dat het tot de goed-natuurlijke, teleologische gang van zaken behoort dat eikels groeien tot mooie volwassen eiken, maar dat hij de concurrentie of het eventuele conflict tussen beide teleologische ontwikkelingen niet thematiseert. Wanneer een eekhoorn eikels eet, realiseert hij zijn natuur; wanneer een eikel door één of andere oorzaak zich niet tot eik kan ontwikkelen (bijvoorbeeld doordat een eekhoorn de eikel opeet), is dat door geweld (βία)<sup>7</sup>. Aristoteles

7. Cf. A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1945<sup>2</sup>, pp. 112 e.v. en pp. 282 e.v.

onderzoekt in principe alleen oorzaken volgens de natuur (κατὰ φύσιν) Wat tegen de natuur (παρὰ φύσιν) gebeurt, zoals de gebeurtenissen door geweld, krijgt geen plaats in de natuurwetenschappelijke theorieën, omdat het niet tot de mooie en schone natuur behoort. Aristoteles kan door zijn principiële uitgangspunten de natuurlijke gebeurtenissen slechts duiden vanuit het standpunt van één van de betrokken τέλη. De interactie tussen de natuurlijke wezens, zoals bijvoorbeeld tussen eekhoorn en eikel, thematiseert hij niet als zodanig. *A fortiori* heeft hij niet de aanzet tot een ecologie als wetenschap van ecosystemen gegeven<sup>8</sup>.

Daarop bestaat in het *Corpus* een uitzondering, en het lijkt erop dat Aristoteles in de betreffende passus, met name *Politica* I, 1256b15 e.v., net het tegenovergestelde zegt van wat Sachsse enerzijds en ikzelf anderzijds aan hem toeschrijven. In de bewuste passage spreekt de filosoof namelijk de overtuiging uit dat de planten van nature bestaan als voedsel voor de dieren en dat de dieren op hun beurt in functie van de mens bestaan. De passage luidt als volgt:

„Evenzo is het duidelijk dat we moeten aanvaarden dat voor de dieren, wanneer ze geboren zijn, de planten bestaan, en dat de overige dieren er zijn ten gunste van de mensen: de tamme zowel voor het gebruik als voor het voedsel, en de wilde, zoniet alle dan toch de meeste, voor het voedsel en voor andere hulp, opdat er zowel kleding als andere werktuigen uit zouden voortkomen. Dus, indien de natuur niets onvoltooid of zonder zin maakt, is het noodzakelijk dat de natuur al die wezens heeft voortgebracht omwille van de mensen”. (Pol 1256b15; vertaling Henman de Ley)

De natuurlijke vormen krijgen hier dus een *heterotelisch* statuut: de planten zijn er voor de dieren; de dieren zijn er voor de mensen. Impliciet heet het dat zonder de mens en de menselijke consumptie deze wezens onvoltooid (ἀτελής) of zonder zin (μάτην) zouden zijn<sup>9</sup>. De autotelische benadering die uitgangspunt is van de na-

8. We kunnen dus niet akkoord gaan met M. BOYLAN, wanneer hij schrijft („The Place of Nature in Aristotle's Teleology”, *Apeiron*, 18 (1984)): „Nature can redistribute and create an ecological balance” (p. 127), of wanneer hij in verband met de aristotelische φύσις-conceptie de termen „eco-system” en „biosphere” hanteert (ibidem, pp. 134-135).

9. De betekenisshakering van deze twee termen is zeer rijk; in extremis kan „ἀτελής” zelfs „zonder succes” of „ongeldig” betekenen en „μάτην” ook „zonder grond” of „vals”. Het staat in ieder geval vast dat beide een pejoratieve connotatie hebben. Deze is de pendant van de melioratieve connotatie van „τέλος” en „φύσις”, „natuur” in hun gebruikelijke context (zie boven). Bijgevolg zouden we deze passage uiteindelijk ook kunnen interpreteren als inhoudende dat de planten en dieren zonder de mens geen doel hebben en zelfs niet tot de natuur behoren; hun doel-loos bestaan zou dan zonder grond zijn en illegitiem. Hoewel deze interpretatie zonder twijfel al te sterk is, is het toch zeker dat de passage, gezien de context (Aristoteles verdedigt de feitelijke en natuurlijke slavernij; zie Pol 1256b25), impliceert dat dieren en planten wanneer ze zich aan de menselijke consumptie trachten te onttrekken, tegen de natuur/hun natuur handelen. En dat is in tegenspraak met wat we boven stelden. Hiermee beklemtonen we nogmaals het uitzonderlijk karakter van de passage.

tuurwetenschap, wordt hier opgeslorpt in een teleologische benadering waarin de mens(elijke consumptie) τέλος is van de andere levende wezens. Men ziet dat Aristoteles hiermee geenszins een ecologisch systeem wil schetsen; hij verwijst enkel naar een hiërarchie van ge- en verbruikers. Welke praktische normen bij deze opstelling horen, zullen we onder tonen.

Ten tweede rijst na die vaststelling de vraag of Aristoteles in zijn biologische geschriften het autotelisch gezichtspunt wel consequent aanhoudt. Het antwoord op die vraag is positief, maar moet twee nuanceringen krijgen. De eerste nuancering bestaat erin te wijzen op de aanwezigheid van een naïef theoretisch antropocentrisme. De Θεωρία is het schouwen van de natuurlijke vormen die alle schoon en goed zijn (*De Partibus Animalium* 645a15 e.v.). Maar die vormen zijn — aldus Aristoteles — niet allemaal even edel en mooi. De natuur als verzameling van Τέλη is een hiërarchie van waardevolle vormen waarin de mens (na god en de sterren) bovenaan staat. Het criterium dat de rangschikking in die *scala naturae* bepaalt, is in welke mate de wezens verschillen van, dan wel gelijken op de mens. De verantwoording daarvoor is dat de mens — aldus Aristoteles — het hoogste van de biologische wezens is. Want de mens is de enige diersoort waarvan de lichaamsdelen in de natuurlijke orde gerangschikt zijn, is de enige diersoort die denkt, heeft het proportioneel grootste hersenvolume...<sup>10</sup> Het is zonneklaar dat Aristoteles' waardering zij het louter theoretisch en zonder praktische consequenties, antropocentrisch is — en precies het antropocentrisme wordt door hedendaagse ecologische filosofen zwaar op de korrel genomen<sup>11</sup>.

De tweede nuancering behelst het tonen van een meer subtiele aanwezigheid van antropocentrische denkvormen. Zo merkt Aristoteles in de *Politica* op dat tamme dieren een betere natuur hebben dan wilde (1254b10). Wellicht verwijst hij daarmee naar het feit dat tamme dieren dichter bij de mens staan dan wilde; hij wijst er in dezelfde passus ook op dat tamme dieren beter af zijn wanneer zij door de mens „worden beheerst”. Die gedachte schijnt strikt autotelisch (voor de praktijk ervan zie verder), en wel vanuit het standpunt, i.e. τέλος, van de dieren zelf. Elders wordt die autotelische schijn impliciet doorbroken. Met name wanneer Aristoteles in de *Protreptikos* de doelgerichtheid van de natuur beargumenteert, duidt hij de relatie tussen natuur en techniek als volgt:

10. Een uitstekende catalogus van zulke uitspraken is te vinden in: S. BYL, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote*, 1980, pp. 304-315.

11. Zie bv. J. KRUIHOF, *De mens aan de grens*, 1985.

„Wat volgens de natuur ontstaat, ontstaat voor een doel en is altijd doelmatiger dan het produkt van de techniek; want de natuur imiteert niet de techniek, maar de techniek de natuur, en de techniek bestaat om de natuur te helpen en de tekortkomingen van de natuur aan te vullen. Want blijkbaar kan de natuur sommige dingen op eigen kracht vervolmaken, maar andere slechts met moeite of helemaal niet. Een voor de hand liggend voorbeeld is wat gebeurt bij het ontstaan: sommige zaden groeien zonder moeite, in welke bodem ze ook terechtkomen, andere hebben de techniek van de landbouw erbij nodig”. (Prot. B13, mijn vertaling).

Ondanks de schijn van het tegendeel is de teleologische werking van de natuur in dit fragment — ideëel — geheel betrokken op de noden van de mens. Die betrokkenheid is indirect: Aristoteles zegt dat de mens de natuur helpt het τέλος van het zaad te realiseren, dus a.h.w. geheel belangeloos zich inspannt opdat de natuur zichzelf zou verwerklijken. Maar vervolgens blijkt het als vanzelfsprekend om zaad van voedings- en nijverheidsgewassen te gaan. Hielp de Griekse mens andere gewassen hun natuur te realiseren? Het historische antwoord daarop is: neen, de Grieken teelden geen „onkruid”. We mogen bij de geciteerde passus dan ook besluiten dat Aristoteles de biologische werking van de natuur vanuit de voorkeuren en de belangen van de mens beschouwt. In het aangehaalde voorbeeld is dat door de context zeer duidelijk; in de eigenlijke natuurwetenschappelijke werken treedt deze vorm van antropocentrisme niet altijd even sterk op de voorgrond, maar speelt hij wel vaak mee. Met die tweede nuancering gaan we over naar de beschouwing van de technische houding ten overstaan van de natuur.

### *Praktische inzichten*

Aan de technisch-praktische verhouding ten overstaan van de natuur heeft Aristoteles geen geschriften gewijd. In *Politica* I heeft hij de theorie van de goederenverwervingskunst behandeld, maar hij is er niet toe gekomen de meer technische aspecten van de uitbating van de natuur in de landbouw en de industrie te beschrijven, zoals bijvoorbeeld Columella dat wel heeft gedaan. De filosoof wil tijdens zijn lezingen over politiek het publiek niet vervelen met al te gedetailleerde uiteenzettingen over de goederenverwerving (Pol 1258b34). Wel erkent hij dat het praktisch nut heeft zich te verdiepen in kwesties als welke dieren onder welke condities het meeste profijt leveren, maar hij verwijst daarvoor naar de reeds bestaande literatuur. Over de technisch-praktische relatie met natuur, hebben we dus geen handboeken van de hand van Aristoteles. De filosoof leert ons m.a.w. niet zelf hoe, wanneer en waarom de technieken de natuur aanvullen.



Maar in het licht van het voorgaande is het weinig paradoxaal dat we ook in het outer theoretische gedeelte van het *Corpus* sporen van reële spanning tussen mens en natuur terugvinden. Met name wanneer Aristoteles bij het uitwerken van zijn theorieën een beroep doet op de ervaring van „technici”, merken we dat de natuur toch niet zonder meer mooi en goed is. De imkers bijvoorbeeld geven weinig blijk van gevoel voor de schoonheid in de natuur en bestrijden „haar” als een vijand, wanneer ze gaas rond de korf plaatsen om de darren buiten te houden (*Historia Animalium* 553b12), wanneer ze de cellen die de nijvere bijen voor de darren hebben gebouwd, hardvochtig wegsnijden (*Historia Animalium* 624b21) en wanneer ze de kikkers van de drinkplaatsen van de bijen verjagen (626a10). Ze grijpen gewelddadig in wanneer ze wespen- en zwaluwnesten zonder pardon vernietigen, en wanneer ze de pad doodslaan (626b1). Bij het presenteren van die informatie laat Aristoteles geen woord van spijt of afkeuring horen en hij stelt evenmin alternatieve handelwijzen voor. We mogen dus aannemen dat zijn ecologisch bewustzijn (in de derde betekenis) minder scherp ontwikkeld is dan het hedendaagse.

We zouden de voorbeelden kunnen vermenigvuldigen. Opvallend is vooral ook de lange passus over de lichamelijke en karakteriële verandering bij dieren na castratie (*Historia Animalium*, IX, 50). Daar leren we hoe dieren op een vaak primitieve en pijnlijke manier worden verminkt in functie van de dagelijkse menselijke behoeften. Ook hier toont Aristoteles geen bezorgdheid of consideratie. Zo noteert hij nuchter dat volwassen vogels twee of drie keer met gloeiende ijzers moeten worden bewerkt (631b26). Het is waarschijnlijk dat Aristoteles zelf zulke castraties heeft bijgewoond, want hij kan melden dat wanneer de testikels worden afgesneden of verwijderd, de aderachtige kanaaltjes rondom door contractie omhoogtrekken (*Historia Animalium* 510b1)<sup>12</sup>.

Maar er is meer. Niet alleen tekent Aristoteles zonder een spoor van verontwaardiging op hoe de vee-, vogel- en bijentelers schone en goede natuurlijke vormen doden of verminken, hij spoort daartoe ook zelf aan. In zijn ijver om te komen tot de juiste inzichten m.b.t. de natuurlijke τέλη — paradoxalerwijze om door die juiste inzichten vervolgens te komen tot het louter contemplatieve genot ervan — heeft Aristoteles aan een vorm van vivisectie gedaan. Veelpotige wezens,

12. En dat terwijl hij in *De Anima* 415a26 e.v. het volgende theoretische inzicht neerschrijft: „Want het is de meest natuurlijke functie van alle levende wezens, als ze perfect zijn en niet gebrekkig of door spontane generatie ontstaan, een wezen zoals zichzelf te produceren: een dier produceert een dier, een plant brengt een plant voort, opdat ze, in de mate dat de natuur zich kan doorzetten, deelhebben aan het eeuwige en het goddelijke. Want dat is het streefdoel van alle wezens; met het oog daarop doen zij alle dingen die ze van nature doen”. (mijn vertaling)

zoals bv. de duizendpoot, kunnen zich — aldus de geleerde — voortbewegen met behulp van een oneven aantal poten. Hijzelf heeft zijn nieuwsgierigheid bevredigd en hij stelt aan zijn studenten voor hun twijfel op te heffen door een van de ledematen te verminken (*De motu animalium* 708b5 e.v.). Dan zien ze immers dat de insecten in staat zijn om de vermindering door middel van hun overblijvende poten te corrigeren. Maar, zo vraagt Aristoteles zich af, kan men dan nog spreken van voortbeweging in eigenlijke zin? Zulke gedeformeerde wezens slepen de gewonde poot immers mee als een dood gewicht en ze wankelen voortdurend. De filosoof besluit daarbij nuchter en volkomen in overeenstemming met de principes die zijn natuurwetenschap beheersen („de natuur creëert niet tevergeefs en zorgt altijd voor het mooiste en het beste”, cf. bv. *De Partibus Animalium* 691b4) dat het dier zich beter zou kunnen verplaatsen met een ongeschonden, even aantal ledematen<sup>13</sup>.

Overeenkomstig zijn theoretische uitgangspunten en zijn belangstelling (supra) kunnen we alleen voorbeelden aanhalen met betrekking tot de behandeling en waardering van individuele dieren of diersoorten.

Aristoteles is dus geen ecooloog in de eerste betekenis die we aan dat woord hebben toegekend, omdat hij als bioloog geen oog heeft voor ecosystemen. Ook in de derde betekenis is Aristoteles geen ecooloog, omdat hij geen beletselen opwerpt tegen de „mishandeling” van dieren. In de tweede betekenis die we hebben onderscheiden, zijn er aanzetten tot ecologie in de aristotelische filosofie. De hoogste activiteit van de mens is een behoudende, louter schouwende relatie tot de natuur en het object van die activiteit is intrinsiek waardevol. Maar die twee complementaire inzichten leiden niet tot de formulering van ethisch-ecologische normen m.b.t. het menselijke handelen ten overstaan van de natuur. Daarom kunnen we stellen dat het ecologisch bewustzijn van Aristoteles — in de tweede betekenis — ambigu is.

### III. DE HISTORISCHE CONTEXT VAN HET CORPUS: VERKLARING VAN DE AMBIGUÏTEIT

Wanneer Aristoteles bij wijze van uitzondering de relatie tussen de verschillende natuurlijke wezens ter sprake brengt, blijkt ze louter

13. Het is moeilijk — en hier ook onnodig — vele eenduidige passages aan te stippen, waaruit zou moeten blijken dat Aristoteles zelf actief ingrijpt t.a.v. levende wezens, omdat hij nooit systematisch de waarnemingscondities van zijn resultaten of gegevens in de tekst weergeeft. Daarom mag uit de keuze van het voorbeeld niet worden afgeleid dat Aristoteles zijn eventuele principes (cf. Sachsse) zou laten varen t.a.v. de kleinere, mindere dieren. Voor het verminken van ook de hogere natuurlijke wezens om de nieuwsgierigheid te bevredigen: zie COHEN & DRABKIN, *A Source Book in Greek Science*, 1958, p. 479 en *De Partibus Animalium* 664b18, waar resp. een proef op levende varkens wordt beschreven en Aristoteles' reactie (?) daarop (zie ook *Historia Animalium* 495b11).

utilitair te zijn en louter vanuit het standpunt van de menselijke consument te worden uitgetekend. Wanneer hij tijdens zijn feitenonderzoek stoot op een — als zodanig niet gethematiseerde — concurrentie tussen de verschillende natuurlijke wezens, die elk voor zich nastreven het eigen mooie en goede τέλος te realiseren, dan bestaat er voor hem geen enkel ethisch of ecologisch probleem. Er is niets op tegen om, vaak met niet meer geweld dan strikt noodzakelijk, de belangen van de menselijke consument te laten prevaleren. De menselijke behoefte aan honing heeft zonder meer voorrang op het leven van de pad en op de behoefte aan voedsel van de zwaluwen. Zelfs de belangen van de meest a-praktische, meest immateriële activiteit, nl. de θεωρία, leiden tot vermindering van de natuurlijke vormen. *Prima facie* kan Aristoteles ons iets leren met betrekking tot de houding tegenover en de waardering van de natuur, maar bij nader toezien blijkt zijn „ecologisch bewustzijn” onderontwikkeld tegenover het hedendaagse. De natuurfilosoof geeft er geen blijk van bevangen te zijn door een grote eerbied voor het concrete natuurlijke leven of door gevoelens van spijt over en medelijden met de — door hemzelf veroorzaakte — pijn van de individuele dieren<sup>14</sup>.

Toch heeft de studie van het *Corpus* daarmee niet elke zin verloren, ook niet in ethisch-ecologisch perspectief. Dat blijkt na de verklaring van de geconstateerde ambiguïteit — een verklaring die niet op basis van de teksten in het *Corpus* alleen kan worden gegeven, omdat ze niet het gevolg is van tegenstrijdige doctrines of te herleiden is tot contradictorische stellingnames.

Wanneer we daarom de technologie in onze beschouwing betrekken, moeten we vaststellen dat die zich in de Oudheid weinig ontwikkeld heeft. Er was enerzijds geen opstuwende interactie tussen technologie en wetenschap<sup>15</sup>, anderzijds was er ook geen systematische impuls tot technologische innovatie. Sommige historici schrijven het ontbreken van die impulsen op rekening van de slavernij; ik geloof dat het ontbreken van een economische vrije markt<sup>16</sup> bepalend is geweest. In ieder geval was er in de Oudheid, en dus ook ten tijde van Aristoteles, weinig beweging op het technologische vlak en der-

14. Hiermee willen we geenszins een moreel oordeel vellen over Aristoteles. Ten eerste is ons dat als historici van de wijsbegeerte niet toegestaan; ten tweede kan men niet willen dat zelfs een denker als Aristoteles op moreel vlak mijlen boven zijn tijdgenoten zou uitsteken. En het spreekt vanzelf dat we evenmin de bedoeling hebben waardeoordelen uit te spreken over Aristoteles' tijdgenoten of over de contemporaine praktijken.

15. Cf. bv. R.J. FORBES, *Studies in Ancient Technology*, Vol. II, 1955, p. 362: „Not only did ancient technology lack any trend towards economic efficiency, above all the fertile interplay between science and technology was almost totally absent”.

16. Zie vooral K. POLANYI, *The Livelihood of Man*, 1977; en: M.I. Finley, *The ancient economy*, 1973.

halve ook niet op het vlak van de uitbating (of uitbuiting) van de natuur. Complementair daaraan moet worden opgemerkt dat het „consumptiepatroon” en de Griekse behoeften aan gebruiksgoederen zeer stabiel waren en door traditie bepaald<sup>17</sup>. Bijgevolg had — in de ogen van de Grieken — de techniek zijn doel bereikt wanneer de beperkte kring van menselijke behoeften vervuld waren. Bij die stand van zaken was elke technologische uitdaging weggefallen<sup>18</sup>. Maar vanzelfsprekend baatte de Griekse mens de natuur wel uit in landbouw, jacht en teelt, en produceerde hij wel gesofisticeerde artefacten en consumptiegoederen.

Men kan de historische context van het *Corpus* dus kernachtig karakteriseren door te wijzen op de statische efficiëntie in het quasi-onveranderlijke behoeftenpatroon. De stagnatie van de behoeften maakte dat de Grieken het niet als noodzakelijk en zelfs niet als wenselijk aanvoelden dat de technologie verder zou ontwikkelen. En omdat de techniek dus „af” was, was er gelegenheid om een a-technische, contemplatieve houding tegenover de natuur aan te nemen. We treffen dat inzicht expliciet aan bij Aristoteles zelf:

„Vandaar dat, toen alle zodanige technieken (sc. die gericht op de levensnoodzakelijkheden en die gericht op het tijdverdrif) al uitgebouwd waren, de wetenschappen werden uitgevonden die noch op het genoegen noch op het levensnoodzakelijke gericht waren, en het eerst van al in die streken waar men over vrije tijd beschikte”<sup>19</sup>.

De gegeven behoeften en de gegeven technieken samen maakten dat de relatie tot de natuur voor de Grieken onproblematisch was geworden. Er was m.b.v. zekere technieken als het ware een evenwicht bereikt in de interactie tussen mens en natuur. Doordat dat evenwicht werd aangehouden en de technieken onveranderd werden gereproduceerd omdat de Grieken met dat evenwicht tevreden waren, kon de uitbating van de natuur een natuurlijke schijn krijgen, als natuurlijk verschijnen (cf. *Rhetorica* 1387a16; *Politica* 1256b20)<sup>20</sup>. Maar feitelijk, zoals we boven hebben gezien, greep de mens in de natuur in op een technisch-‘onnatuurlijke’ en soms weinig harmo-

17. Cf. J.-P. VERNANT, die in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, 1966, zelfs de uitdrukking „un ordre immuable des besoins” gebruikt (p. 217).

18. Cf. bv. A. RHEM, „Zur Rolle der Technik in der griechisch-römischen Antike”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 28 (1938), pp. 135-162: „Die klassische Zeit stellt vielmehr die höchste Harmonie zwischen Sollen und Können der Technik dar. Die ihr gestellten Aufgaben hat die Technik dieser Zeit restlos gelöst”. (p. 141; m.o.).

19. *Metaphysica A*, 981b20 e.v.; vertaling H. DE LEY, *Aristoteles Metaphysica A*, 1977.

20. Zelfs de hedendaagse wetenschappers zijn niet immuun gebleken voor die schijn; zie bv. Viktor Ehrenberg, *The people of Aristophanes. A sociology of Old Attic Comedy*, 1943, p. 61 (m.o.): „As a rule, the Attic farmer did not try very hard to force more than its natural yield out of the soil... and it would be wrong to regard as a usual feature the gradual intensification of the methods of farming”.

nieuwe wijze. We merken daarbij op dat deze dualiteit in de houding tegenover de natuur correspondeert met een sociale dualiteit. Enerzijds bearbeiten slaven en vrije ambachtslui de natuur; anderzijds geven vrije heren zich over aan contemplatie zonder (in)spanning<sup>21</sup>. In de gedachtenwereld van Aristoteles is het niet denkbaar dat ook de eersten aan θεωρία zouden doen en evenmin dat de laatsten door eigen arbeid in hun behoeften zouden voorzien. De ambiguïteit in en van het *Corpus* hangt dus onmiddellijk samen met een dubbele dualiteit in de historische context.

De besproken elementen uit de historische context treffen we dan ook aan in het *Corpus*. Enerzijds vinden we daarin sporen van de hardheid waarmee de natuur werd be- en verwerkt. Anderzijds moeten we met Aristoteles constateren dat de mogelijkheid en de wenselijkheid van het theoretische *Corpus* zelf, berust op de volkomenheid van de technologie die „de natuur aanvult”. En die volkomenheid is op haar beurt slechts mogelijk wanneer de menselijke behoeften niet voortdurend veranderen. Wanneer (door slaven en ambachtslui) al het harde werk is gedaan, wanneer m.b.v. een gelimiteerde techniek de eindige behoeften zijn vervuld, wordt immers een ontspannen en a-praktische relatie tot de natuur mogelijk: de θεωρία. Zoals we hebben gezien, zegt Aristoteles zelf bijna zoveel. We zouden dan ook durven stellen dat Aristoteles zich in feite niet de natuur op zichzelf als object van de θεωρία voorstelt, maar wel de natuur zoals zij vanuit de menselijke belangen en voorkeuren met de technieken wordt beheerst. Het aristotelische primaat van de goede en mooie vorm over de onbepaalde en onkenbare materie maakt vervolgens die θεωρία wenselijk (cf. *De partibus animalium* 644b21 e.v.; zie ook boven) en mogelijk (cf. bv. *Physica* 207a25).

### III. DE ACTUALITEIT VAN DE OUDHEIDKUNDE: EEN GENUANCEERD BESLUIT

Aristoteles' positie als 'ecoloog' is zeker niet onaanvechtbaar. Ik heb enkele passages aangestipt waaruit op zijn minst duidelijk moet blijken dat Aristoteles geen consequente milieu-ethiek kan worden toegeschreven. Hij kent weliswaar — in abstracto — alle natuurlijke vormen een eigen, absolute en mens-onafhankelijke waarde toe, maar als het erop aankomt, blijken die τέλη toch in functie van de mens te staan en in termen van de mens te worden gewaardeerd. Bovendien legt Aristoteles nergens praktische of ethische relaties tussen de

21. Cf. P. ANDERSON, *Passages from Antiquity to Feudalism*, 1974, p. 113.

natuurlijke τέλη — de menselijke θεωρία uitgezonderd —; laat staan dat hij een ethische code zou hebben uitgewerkt m.b.t. de menselijke consumptie en transformatie van de natuur in haar geheel en in haar verschillende τέλη. Daarom kan aan de natuurfilosoof geen ecologische actualiteit worden toegekend; ik betwijfel zelfs ten zeerste of het zinvol is de lectuur van het *Corpus* als inspiratiebron voor ecologisch denken in een van de drie betekenissen aan te prijzen. Daarmee is gezegd dat het *Corpus* niet actueel is inzake een problematiek die zeer velen van ons bezighoudt.

Maar daarmee is de Oudheidkunde in het algemeen of de Aristotelesstudie in het bijzonder op geen enkele wijze actueel belang ontzegd. Wanneer we in bovenstaande korte schets de ambiguïteit van het *Corpus* wilden duiden, moesten reeds belangrijke actuele thema's worden aangeraakt. Zo kwam de stagnatie van de technologische en consumptieve ontwikkeling ter sprake en werd de verhouding tussen beide aangevoerd als een belangrijke factor in de „natuurlijke”, sc. „ecologische” schijn. De Griekse cultuur moet in vele van zijn aspecten worden bestudeerd om te verklaren hoe het komt dat het *Corpus* op het eerste gezicht in een ecologische harmonie lijkt te rusten. Hoe was het namelijk mogelijk dat Aristoteles het ideaal van θεωρία voor zijn publiek aanvaardbaar kon maken? Al de factoren die daarbij komen kijken, zijn soortgelijk aan de culturele en economische factoren die heden ten dage in de discussies opduiken. Daarom heeft het Aristoteles-onderzoek in brede zin een potentiële actualiteit. Door de analyse van de complexiteit en de ambiguïteit van het aristotelische „ecologische” denken en zijn historische context, kan verheldering worden gebracht in de duiding van hedendaags ecologisch denken en versterking worden geleverd in de ontrafeling van de hedendaagse complexiteit.

Aristoteles citeren als een wijze — zij het ietwat wereldvreemde of ouderwetse bron inzake milieuproblematiek is daarom wellicht een beetje kortzichtig. Maar ernstige en grondige analyse van het *Corpus* en van de historische omstandigheden waarin het tot stand kwam, kan ongetwijfeld bijdragen tot de (theoretische) oplossing van één van de meest prangende actuele problemen. Pasklare oplossingen daarvoor zijn niet voorhanden; de Oudheidkunde kan haar steentje bijdragen.