

DUURZAAMHEID EN DEMOCRATIE

door prof.dr. M. Korthals



Inaugurele rede uitgesproken op 6 oktober 1994 bij de
aanvaarding van het ambt van hoogleraar Filosofie
van de Landbouwwetenschappen aan de
Landbouwuniversiteit te Wageningen

239012

DUURZAAMHEID EN DEMOCRATIE

Een verstikkende consensus?

Een spook waart rond in de wereld, het spook van de duurzaamheid. Met iets andere woorden kon Marx het communistisch manifest in 1848 beginnen. Maar zo zou een manifest over duurzaamheid in 1994 niet meer kunnen beginnen. Want je kunt duurzaamheid moeilijk nog een spook noemen. Op alle beleidsniveaus wordt hard gewerkt aan duurzaamheidsmaatregelen¹⁾. Programma's van politieke partijen staan er bol van, zeggen dat er veel moet gebeuren, dat ingrijpende maatregelen nodig zijn, en dat er "offers" gebracht moeten worden. Het is een klein wonder dat in de tijd van het einde van de grote verhalen één groot verhaal zich ongestoord kan laten gelden: dat van de duurzaamheid. Er heerst eensgezindheid over het milieu, er wordt gesproken over een Deltaplan voor het milieu en we moeten allemaal de schouders er onder zetten. Wonderlijk genoeg gaat deze consensus gepaard met een zwijgen over de belangrijke beslissingen met betrekking tot de institutionele arrangementen die nodig zijn om het milieu veilig te stellen en een duurzame samenleving tot stand te brengen.

Voor het milieu steekt iedereen de handen uit de mouwen en krijg je de handen op elkaar (vergelijk Mol, in Breedveld 1992). Een aardig voorbeeld is een berichtje onlangs (mei 1994) uit de *Gooi en Eemlander*. Omdat een persoon zich voordeed als milieucontroleur werd deze door een Hilversumse bewoonster in haar huis binnengelaten en mocht deze ongeveer een uur lang haar woning doorzoeken op milieuvriendelijkheid. Naderhand bleek dat de vrouw een grote hoeveelheid contant geld kwijt was. Er heerst kennelijk een *aanzienlijke milieuconsensus* die zover gaat dat men snel bereid is burgerlijke vrijheden

op te geven. Eensgezind zegt iedereen: alles en dat wil zeggen onze leefstijl, onze maatschappij, moet anders. Toch gaat de aanpak van milieuproblemen vaak via beleidsbeslissingen die de noodzakelijk maatschappelijke veranderingen bagatelliseren. Er worden technische maatregelen genomen met behulp van bestaande organen, die milieudoelstellingen moeten realiseren; bijvoorbeeld in de sfeer van meer of minder koopkracht, meer of minder autorijden. Tien of twintig jaar geleden werd de milieucrisis gezien als één van de problemen die binnen de bestaande maatschappelijke arrangementen moest worden opgelost; nu is iedereen het er over eens dat de milieucrisis veranderingen vereist op velerlei niveau. De oplossing van de milieuproblematiek vereist een revolutie die radicaler is dan die van Lenin, Stalin of Mao. De milieucensus houdt dus in een maatschappelijke consensus over de manier waarop die problemen dienen te worden aangepakt. Globaal genomen denkt men aan een veel grotere rol van de overheid met name met betrekking tot sociale regulering van op duurzaamheid gericht gedrag van burgers en van economische krachten zoals ondernemingen. Zouden met deze substantiële rol van de overheid geen problemen verbonden zijn? Ik zal in deze oratie een filosofisch licht laten schijnen op de relatie tussen de milieuproblematiek, de moderne wetenschap en de moderne democratie, in de zin van democratische cultuur. Mijn these in dit verband is tweeledig. In de eerste plaats zal ik laten zien dat de moderne wetenschappen niet, zoals veel milieudenkers beweren, per definitie 'schuldig' zijn aan de milieuproblematiek maar met name andere maatschappelijke of beter publieke sturing behoeven. In de tweede plaats zal ik de licht totalitaire,

ecocratische, inslag van een aantal stromingen in de milieufilosofie aan de kaak stellen. Deze stromingen gaan namelijk uit van een objectief wetenschappelijk vast te stellen 'milieugebruiksruimte' en geven van daaruit betekenis aan democratie. Ik probeer daarentegen om binnen de democratie de ruimte voor het milieu te peilen, dat wil zeggen dat ik na zal gaan wat de gebruiksruimte voor het milieu is in een individualiserende en pluralistische samenleving. Ik zal meteen verklappen wat het resultaat is van mijn zoektocht: democratie in de zin van 'deliberatieve' politiek is mijns inziens een absolute voorwaarde voor goed functionerende milieuwetenschappen. En de systematische uitbreiding van het recht van burgers op participatie aan de vormgeving van hun samenleving is een absolute voorwaarde voor een goed milieu-beleid en voor de oplossing van de ecologische rampen die ons bedreigen. Laatste bijna overbodige opmerking voordat ik mijn betoog start: ik bekritiseer bepaalde interpretaties van het duurzaamheidsideaal vanuit het uitgangspunt dat de oriëntatie duurzaamheid van essentieel belang is om de huidige verspilling, vernietiging en vervuiling van de natuur tegen te gaan.

Mijn betoog is als volgt opgebouwd. Eerst zal ik het begrip duurzaamheid nader uitleggen; daarna zal ik ingaan op een dominante opvatting die inhoudt dat wetenschap en techniek de oorzaak zijn van de milieu- en natuurverwoesting. Ik zal aangeven dat de moderne wetenschappen zeker niet intrinsiek verbonden zijn met de milieuproblematiek, zoals de 'technofoben' menen. De moderne wetenschappen zijn door en door 'vermaatschappelijkt' en aangewezen op openbare debatten met creatieve 'leken'. Dat schept perspectieven voor op duurzaamheid gerichte

wetenschappen. Vervolgens zal ik de maatschappij-opvatting en de visie op democratie van enige huidige spraakmakende milieudenkers kritisch behandelen. Hierbij geef ik aan dat hun maatschappij- en democratieopvatting zeer beperkt is. Ten slotte kom ik tot de kern van mijn betoog en zal ik de relatie tussen duurzaamheid en democratie aan de orde stellen, en een 'deliberatieve' opvatting van democratie verdedigen. Deze opvatting past mijns inziens goed bij de moderne wetenschappen en de (reflexieve of hoog-) moderne samenleving, die zo door en door doortrokken is van 'individualisering'. Vandaar zal ik opnieuw terugkeren tot het begrip duurzaamheid en ten slotte zal ik kort, als uitsmijter, de vraag behandelen: 'hoe te leven in een natuurvriendelijke democratie'.

Duurzaamheid in zijn simpelste vorm

Het begrip duurzaamheid heeft duidelijke contouren gekregen in het Brundlandt rapport (1989), genaamd *Our common future*. In dat rapport wordt 'duurzaamheid' op de volgende manier gedefinieerd: 'Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.' Het Nederlandse Nationaal Milieubeleidsplan (1989) heeft deze definitie als volgt vertaald: 'Een duurzame ontwikkeling is een ontwikkeling die voorziet in de behoeften van de huidige generatie zonder daarmee voor toekomstige generaties de mogelijkheden in gevaar te brengen om ook in hun behoeften te voorzien.' De Wageningse Universiteit heeft duurzaamheid als missie aanvaardt: 'De vraag naar duurzaamheid als uitgangspunt en doelstelling voor het

onderwijs en onderzoek aan de landbouwuniversiteit is dermate actueel en relevant dat deze centraal dient te staan in de missie van de landbouwuniversiteit.' (Strategie richting 2000. Strategisch Plan LUW, Wageningen 1992). Andere technische universiteiten zijn gevolgd.

Aspecten van duurzaamheid

In de omschrijvingen komen de volgende aspecten aan de orde: natuurlijke omgeving, de reikwijdte en de dragers van het predikaat duurzaam en een rechtvaardige relatie tussen generaties. Eerst iets over 'natuurlijke omgeving'. Het gaat hier in de eerste plaats om eindige, natuurlijke hulpbronnen, zoals energievoorschaffers (bijvoorbeeld fossiele brandstoffen), delfstoffen, water en lucht. Maar in de omschrijvingen wordt ook gesproken over natuur in de zin van een goed leefmilieu, zoals mooie landschappen en aangename bossen (Rees, 1992). In principe behoort zoiets als diervriendelijk gedrag niet tot het begrip duurzaamheid zoals Wiepkema (1993) terecht betoogt, want het is de vraag of duurzaamheid en diervriendelijkheid altijd met elkaar samengaan. Ter discussie staat verder of met deze omschrijving de natuur wordt gereduceerd tot een nuttig reservoir van hulpbronnen voor de mens of een intrinsieke betekenis heeft²).

Ten tweede is het van belang stil te staan bij de vraag wat eigenlijk duurzaam kan zijn en wat de reikwijdte in tijd en ruimte van het predikaat 'duurzaam' is. Bij de meeste omschrijvingen gaat men er vanuit dat in principe duurzaamheid alleen op de hele aarde kan slaan. Men kan nog zoveel proberen in een bepaald gebied of bepaalde regio de natuur niet aan te tasten,

alleen in samenhang met andere gebieden en regio's is duidelijkheid te krijgen of toch niet de natuur bovenmatig wordt vernietigd. De Nederlandse economie kan alleen duurzaam genoemd worden in een mondiale context. In de definitie wordt de reikwijdte in de tijd in het midden gelaten.

Onduidelijk is of het wel zinvol is rekening te houden met een oneindig lang tijdsperspectief of een periode die daar in feite op neer komt, zoals zo'n vijftig generaties.

Een derde aspect dat zeer belangrijk is, betreft de manier waarop we rekening dienen te houden met toekomstige generaties. Dat kan men met een wat duurder woord intergenerationele rechtvaardigheid noemen. Een makkelijk te pareren tegenwerping luidt: 'we weten toch niet wat toekomstige generaties willen, hoe kunnen we daar dan rekening mee houden?' Het lijkt mij niet nodig om dat te weten en ook niet zinvol om te voorspellen wat de behoeften van toekomstige generaties zullen zijn. Het is voldoende om te stellen dat we de aarde moeten nalaten aan volgende generaties zonder zware hypotheken en zonder tekorten aan hulpbronnen en aan gezonde en goede natuur. We dienen dus de beslissingsruimte van toekomstige generaties om hun leven in te richten niet kleiner te maken dan de beslissingsruimte waar wij nu over beschikken. Ter discussie staat de vraag of er een verband is tussen intergenerationele rechtvaardigheid en generationele rechtvaardigheid. Minder abstract gezegd, velen stellen dat duurzaamheid ook solidariteit vereist met de derde wereld en met minder ontwikkelde regio's. Dit verband wordt duidelijk gemaakt aan de hand van het begrip milieugebruiksruimte (Opschoor, 1989). Met dit begrip wordt aangegeven hoeveel er op dit moment beschikbaar is

aan natuurlijke hulpbronnen en een goed en gezond leefmilieu voor de huidige generatie bewoners van de aarde. Het begrip 'milieugebruiksruimte' veronderstelt dus de eindige draagkracht van de aarde. Iedere natie zou daarvan een proportioneel aandeel van mogen gebruiken. Nu is het duidelijk dat het Westen disproportioneel veel hulpbronnen zoals fossiele brandstoffen gebruikt. Zelfs als het gebruik van deze hulpbron in Nederland dramatisch zou dalen dan nog zou Nederland te veel van haar deel milieugebruiksruimte opsouperen. Op basis van dit begrip zou, zo beweren de deskundigen, door wetenschappers een inventarisatie van hulpbronnen kunnen worden uitgevoerd, die dan evenredig verdeeld dienen te worden.

Samenvattend kunnen we stellen dat met duurzaamheid wordt bedoeld dat de huidige en de toekomstige gebruikers evenveel recht hebben op wat de aarde te bieden heeft.

Over de middelen om duurzaamheid te realiseren bestaat onder milieufilosofen (maar niet alleen onder hen) vrij veel controverse. Zo vragen velen zich af of moderne westerse technologie en wetenschap wel de goede middelen zijn. Deze liggen namelijk volgens dezelfde filosofen ten grondslag aan de huidige milieuproblemen, zoals uitputting, vervuiling en verontreiniging en vernietiging van natuur. Andere stellen dat alleen een nieuwe wetenschap zoals de ecologie de milieuproblemen kan oplossen. De ecologie moet dus de grenzen van de 'ruimte' aangeven, waarbinnen mensen zich mogen bewegen. Daarbij beschouwen zij de democratie als een middel tot implementatie van op duurzaamheid gerichte maatregelen. Ik zal deze posities nu achtereenvolgens bespreken.

Technofoben

Voor de technofoben zijn de moderne wetenschap en techniek de oorzaak van de huidige milieucrisis. Kampioen van de totale kritiek op wetenschap en techniek is Heidegger. Hij meent dat wetenschap en techniek de werkelijkheid tot voorhanden objecten, tot pure, kwantificeerbare kwaliteitsloze voorwerpen maken. De mens maakt zich met de wetenschap los van alledaagse samenhangen en verheft zich tot heer en meester van de natuur, tot heerszuchtig subject. Wetenschap en techniek bepalen ook onze kijk op ons zelf en op de wereld, en daarmee wordt dat heerszuchtige subject zelf object. In de context van de landbouwuniversiteit is deze opmerking van hem bepaald shockerend: 'landbouw is heden ten dage gemotoriseerde voedsel industrie - in wezen hetzelfde als het produceren van lijken in gaskamers en concentratiekampen en het doen sterven van naties [uitgesproken tijdens de blokkade van Berlijn, MK], het zelfde als het produceren van waterstofbommen.' (Een college van Heidegger uit 1949; geciteerd bij Bernstein 1991, p. 130)³. Milieuproblemen tot en met voedselproblemen staan op een lijn met concentratiekampen en volkerenmoord en hebben één oorzaak: het heerszuchtige subject heeft het Zijn vergeten. Al het wereldse leed verbleekt voor het metafysische leed van de zijnsvergetelheid in het subjectivisme. 'De mens als het redelijke wezen van de Verlichting is niet minder Subject dan de mens die zich als natie opvat, zich als volk wil, zich als ras fokt, en ten slotte zich meester maakt van de aarde. In het planetaire imperialisme van de technisch georganiseerde mens bereikt het subjectivisme van de mens zijn hoogtepunt' (Heidegger 1977, p. 111; verg.

Gründer 1962). IJsseling, een van bekendste Heideggerianen in Nederland/België zegt hetzelfde: 'Niet wij zijn heer en meester van de techniek, maar de techniek heerst over ons. Het technisch bestel beheerst ons doen en laten...', (*Kultuurleven*, 1984, p. 50). Wetenschap en techniek zijn een moloch, die over ons heerst.

Deze opvatting van wetenschap en techniek als een Frankenstein die niet meer te beheersen valt is bekend romantisch gedachtengoed. Het is een directe implicatie van het denken in termen van subject-object of van de 'subject-object-omkering' zoals het bij Marx heet. Subject-object-omkering betekent voor hem (en Hegel) dat het oorspronkelijke object (de natuur, de kenbare werkelijkheid) voor het subject, de mens, zich tegen de mens, zijn maker heeft gekeerd en tot autonoom subject is geworden. Je vindt de metafoor van de omkering ook aan het werk bij Kafka's *In der Strafkolonie*. Centraal thema in deze novelle is de mens die zo gefascineerd is door zijn eigen schepping dat ie zonder meer zijn hoofd op het blok van zijn eigen apparaat legt. Heidegger en IJsseling maken eveneens van deze metafoor gebruik. Wetenschap wordt gezien als grenzeloos, autonoom monster, met een eigen motor, instrumentele rationaliteit.

De opvatting van wetenschap en techniek die hierbij wordt verondersteld, houdt in, dat 'de' wetenschap en 'de' techniek op twee manieren scherp onderscheiden kunnen worden van het alledaagse leven. De eerste vorm van demarcatie (zoals die wel genoemd wordt) geschiedt door middel van de wetenschappelijke 'rationele methode'. Deze ene 'rationele methode' zou aangeven hoe op objectieve manier feiten zijn te verzamelen en hoe daarover theorieën opgesteld kunnen worden. Met name de positivistische

wetenschapstheoretici uit de jaren twintig hebben geprobeerd die 'methode' te expliciteren (verg. Korthals, 1989). De tweede vorm van demarcatie houdt in dat wetenschap en techniek op aparte, afgescheiden lokaties bedreven worden (laboratoria) en onder die specifieke voorwaarden hun resultaten boeken. Beide manieren van demarcatie zijn mijns inziens onjuist; eerst zal ik op de eerste vorm van demarcatie ingaan.

Helaas voor de positivisten (die zeker niet technofob waren), helaas voor de technofoben, is het niet gelukt om die ene objectieve methode en de daarmee samenhangende instrumentele rationaliteit van de wetenschap op bevredigende manier te expliciteren (zie voor een overzicht Kunneman 1986). Daarmee vervalt namelijk de belangrijkste pijler van de technofobe wetenschapsopvatting: namelijk dat wetenschap en techniek zich op principiële en eenduidige wijze onderscheiden van het moderne alledaagse leven.

Meer kans van slagen biedt wat ik een hermeneutische opvatting van wetenschap en techniek zou willen noemen. Een dergelijke opvatting impliceert dat de wetenschappen gezien worden vanuit het interpreteren van wetenschappers, tegen de achtergrond van contexten (belangen!), beslissingen, discussies en aanspraken. Hermeneutiek beklemtoont dus het interpreteren in wetenschappen: in de sociale wetenschappen, maar ook in de natuurwetenschappen (voorzover we die wetenschapsstypen kunnen onderscheiden). Want bij beide worden gegevens (experimentele handelingen!) in termen van historisch gegroeide theorieën geïdentificeerd, gemanipuleerd (in de zin van tot stand gebracht); er wordt omgegaan met bewijzen van voors en tegens, publiceren speelt een essentiële rol, lezen van publikaties etc. etc.

Steeds impliceert wetenschap bedrijven menselijke handelingen, het nemen van beslissingen en het onderhandelen over beslissingen (en dus ook over belangen!). Het monolitische beeld van een formeel rationele wetenschap, die waarde vrij de natuur bestudeert en dan naderhand pas in de toepassingsfase wordt geconfronteerd met normatieve en maatschappelijke kanten past niet in de hermeneutiek (zie Gremmen 1993).

Vanuit mijn hermeneutische opvatting zou ik zeggen (en dat is in feite ook het weinig controversiële resultaat van de stormachtige ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie van 1960 tot 1980): er is niet een rotsblok van onbetwistbare feiten of een rationele methode, die kan dienen als demarcatie van wetenschap met het alledaagse leven. Wetenschap bouwt niet op een zekere basis voort, maar is principieel fallibel; wetenschap is ten diepste dynamisch, ze behoeft correctie en kritiek, zowel van binnen de wetenschap als van buiten de wetenschap. Daarom zijn er geen aanknopingspunten voor zo'n breedgeschouderde kritiek op de wetenschap à la Heidegger of de kritiek op de instrumentele rationaliteit van de vroege Habermas of van Horkheimer en Adorno (verg. Korthals in Korthals en Kunneman, 1992). In de concrete details, bij de verschillende wetenschappelijke gemeenschappen, van industrieel lab tot proefstation, op micro- en hogere aggregatieniveaus nemen wetenschappers steeds beslissingen, waarbij waarden en normen op de achtergrond staan. Veranderen maatschappelijke normen en waarden, dan verandert die achtergrond⁴). De beslissingen die wetenschappers nemen, worden met name expliciet bij de technische wetenschappen, en draaien om kwesties als: wat is een acceptabele belasting van dit element?

welke waarde zullen we aan deze onzekere meet-situatie toekennen? en: welke risico's kunnen in dit geval op de koop toe genomen kunnen worden? De gebondenheid van het concrete wetenschappelijke onderzoek aan waarden en normen moeten we niet zien als een moeras, een dal, waar de wetenschap zich van los moet maken, maar als het water van de vis of de lucht voor de zoogdieren⁵⁾. De feilbaarheid en daarmee verbonden de dynamiek van wetenschappelijke kennis vereist dus het medium van communicatie en interne en externe discussie. De normen en waarden hebben niet alleen invloed op de verschillende kennisinhouden en op de richting van het onderzoek. Toulmin heeft zich sterk gemaakt voor het idee dat er in de wetenschappen vele rationele methodes zijn en dat die afhankelijk van de context van toepassing zijn (Toulmin, 1990). In de geneeskunde zijn er weer andere dan in de biologie, ecologie of sociale psychologie.

De tweede manier waarop wetenschap zich zou onderscheiden van het alledaagse leven betreft de omstandigheid dat wetenschap en technologie alleen in afgescheiden ruimtes en onder specifieke condities tot hun resultaten zouden kunnen komen. Theorieën zouden experimenteel getest worden in laboratoria, onder specifieke door waarnemings- en instrumenttheorieën vastgelegde voorwaarden. Wanneer deze experimentele toetsing goed is verlopen (en hierbij spelen allerlei door de theorie bepaalde tijdsriteria een rol) dan kunnen de theorieën toegepast worden in de samenleving, via technische projecten al dan niet onder maatschappelijke dwang. Hier moet ik buiten beschouwing laten of dit beeld misschien vroeger adequaat was; het is mijn stellige overtuiging dat het heden ten dage niet opgaat. De vermaatschappelijking

van de moderne wetenschappen is zover voortgeschreden, dat de validiteit van wetenschappelijke theorieën alleen nog maar via grootschalige experimenten, ver uitgaand boven de beperkte tijd- en ruimte limieten van het laboratorium, nagegaan kan worden. Terecht beweert Beck over de milieuwetenschappen (maar het geldt mijns inziens voor de meeste hedendaagse wetenschappen): 'Society is becoming a laboratory.(...) A permanent experiment is being conducted, so to speak, in which people serving as laboratory animals in a self-help movement have to collect and report data on their own toxic symptoms ...' (Beck 1992, p. 69). Wat vroeger 'buiten' de wetenschappen lag, is nu naar 'binnen' verhuisd. Theorieën over kernenergiecentrales of genetisch gemodificeerde planten kunnen alleen nog maar buiten het laboratorium, met inachtneming van brede tijdsperspectieven en grote oppervlakten, dat wil zeggen op grootschalige en maatschappelijke wijze, op hun implicaties worden getoetst. Ook bij dit tweede punt is de inbreng van 'leken' essentieel. De technofobe opvatting van wetenschap en techniek klopt niet en de wetenschappen kunnen niet meer scherp worden onderscheiden van het alledaagse leven. Het is een fictie dat de wetenschappen zouden worden gestuurd door de ene rationale methode of dat begrip van instrumentele rationaliteit. Dit impliceert dat wetenschap en techniek in ieder geval op principieel niveau vrijgesproken kunnen worden ten opzichte van de aanklacht dat zij dé 'oorzaak' zouden zijn van de huidige milieuproblematiek. Wetenschap en techniek zijn zo goed of zo slecht als de maatschappelijke context waarin ze voorkomen. Maar dan komen onmiddellijk vragen op als: hoe zou een op duurzaamheid georiënteerde wetenschap er uit

moeten zien? wat zou de gestalte van die maatschappelijke context moeten zijn? wat kan de rol van democratische structuren in die maatschappelijke context zijn en hoe kan die de wetenschappen sturen, of in ieder geval beïnvloeden?

Ecocraten

In vergelijking tot de technofoben hebben de ecocraten een bijna naïef vertrouwen in de wetenschap. Maar de wetenschap waar het hen om gaat is de moderne ecologie, die zoiets als het begrip 'natuurlijk evenwicht' tot haar uitgangspunt zou maken. Kern van de 'ecocratische' opvatting van de huidige milieudenkers, die zich zeer strikt oriënteren op de moderne ecologie (ik noem ze daarom ook wel ecologen), is het sterke begrip natuur. Natuur geldt als een evenwichtig geheel, als een scheppend subject, als Gaia, en daarmee als bron van substantiële normen waar de mens zich aan dient te houden⁶.

Diversiteit en ecologische evenwicht zijn voorbeelden van dergelijke normen waarbij wordt uitgegaan van de systeemtheoretische ecologie. Meest algemene kenmerk van de ecocratische benadering is een naïef geloof in de maatschappij structurerende betekenis van noties uit de systeemtheoretisch georiënteerde ecologie, zoals diversiteit, evenwicht en irreversibiliteit. Dit naïeve geloof impliceert een sterk vertrouwen in ecologische gegevens die zou moeten dienen als basis voor de inrichting van de samenleving (de aarde) en voor de toelaatbaarheid van menselijke behoeften. Of, zoals Bierman (1993) zegt over de duurzame samenleving: 'Vraag bevrediging [van behoeften, MK] wordt toegelaten vanuit de echt onontkoombare condities die vanuit ruimtelijke

ordening en milieu worden gesteld'.

De ecologen hanteren zeer strikte biologische normen met betrekking tot de vraag wat in een biotoop hoort en wat niet. Voor Nederland in zijn geheel geldt bijvoorbeeld dat diersoorten die korter dan 5.000 jaar in Nederland leven niet tot de inheemse diersoorten gerekend kunnen worden en dus niet in Nederland thuis horen en eigenlijk ook niet 'natuur' zijn (Baerselman en Vera, 1989). De normen die bepalen wat wel en wat niet in een biotoop hoort (of bijvoorbeeld tot een landschap) worden naar hun zeggen uitsluitend ontleend aan biologische gegevens; natuur die het resultaat is van menselijke ingrepen geldt als exoot. Houtwallen en heggen, typische kenmerken van het Nederlandse culturele natuurlandschap zou ik zeggen, die al door Julius Ceasar of misschien reeds door eerdere auteurs opgemerkt zijn, gelden als niet-natuurlijk.

Ecologische gegevens worden daarbij als waar, als niet-controversieel en onbetwistbaar opgevat (daarmee lijkt deze positie op de technofobe positie). De ecocratische positie is radicaal omdat gesteld wordt dat wetenschappelijke gegevens positief aangeven hoe een duurzame samenleving zich ten opzichte van de natuur moet gedragen en daarmee hoe ze er uit moet zien⁷⁾. Het eerder genoemde begrip 'milieugebruiksruimte' is de term voor de (wetenschappelijk vast te stellen) grenzen waarbinnen de samenleving zich dient te bewegen. Uiteraard zijn hierbij verschillende varianten te onderscheiden. Eén variant legt veel nadruk op de intrinsieke samenhangen en connecties van de natuur, en zweert het antropocentrisme af (verg. Achterberg en Zweers, 1986 en Zweers, 1991). Bij deze variant wordt natuur opgevat als het ultieme goede, en wordt vanuit deze grondgedachte

ecologische kennis van de natuur boven alle twijfel verheven. Een van de eerste ecocratische ontwerpen in deze lijn was de 'Blueprint for survival' van *The Ecologist* (1972). Hierin wordt gepleit voor kleine ambachtelijke samenlevingen op basis van ecologische principes.

Een andere radicale, revolutionaire toon treffen we aan bij de ontwerpende, ecologische, landbouwwetenschappers, zoals Goewie, die onlangs verklaarde 'Ik wil juist een werkelijkheid maken' (WUB, 1993, 37, verg. Goewie 1993; zie voor een zelfde pleidooi Brown 1993). Nu kan niemand in zijn eentje een werkelijkheid maken, je hebt daar handlangers voor nodig en bovendien vele uitvoerders die goedschiks dan wel kwaadschiks zich naar jouw ontwerp voegen. Wat ligt er meer voor de hand dan impliciet een beroep te doen op een sterke staat? Toe nu toe leiden dergelijke dromen tot niet meer dan onleesbare brochures vol met technische termen die voor leken niet begrijpelijk zijn. Voorbeelden zijn het 'Herstelplan Naardermeer' of het 'Grensmaasplan'. De implicaties zijn dat mensen nog meer dan ooit afhankelijk van wetenschappelijke kennis worden, specifiek, van ecologische kennis en dat overheidsingrijpen veel uitgebreider moet worden om de verregaande plannen (in dit geval van 'natuurontwikkeling') te verwezenlijken. De principiële feilbaarheid van wetenschappelijke kennis wordt niet verdisconteerd.

Het ecocentrisme baseert zich dus een op wetenschappelijke toetsingskader, dat van de ecologie. Het is daarom een vorm van naturalisme⁸⁾. Volgens de ecocentristen wordt in de ecologie een ecosysteem opgevat als een zelfregulerend systeem, en de regulerende inbreng van de mens zou hierbij niet

noodzakelijk zijn. Eckersley (1990) stelt: 'nature does not proceed by leaps, there is no emergent novelty'. Alles is in de natuur met elkaar verbonden, er zijn alleen graduele onderscheiden, dus is iedereen gelijkwaardig, of hetzelfde, er zijn geen unieke exemplaren (p. 49-50). Twee vooronderstellingen zijn dus in het oog springend. In de eerste plaats wordt de natuur op zichzelf zelf als 'goed' beschouwd. Daarmee sluit het ecologisme direct aan bij een verlichtingsdenker als Rousseau. In de tweede plaats is het opvallend dat ze hun maatschappijvoorstellen zo direct en stringent wetenschappelijk funderen. De kritiek op dit naturalisme wil ik hier niet aanzetten via de bekende kritiek van de naturalistische drogreden (verg. Birnbacher 1988). Volgens deze kritiek mag je van een descriptieve uitspraak, dus een uitspraak waarmee gepretendeerd wordt de natuur te beschrijven, niet een normatieve uitspraak afleiden, dus een norm afleiden die aangeeft dat je je overeenkomstig die zo beschreven natuur hebt te gedragen. Veel duidelijker echter worden de problematische kanten van het 'ecologisme' wanneer we ons realiseren dat in de ecologie de laatste jaren een controverse woedt tussen deze eerder behandelde dominante opvatting, waarop de ecologen of ecocraten zich op beroepen, en een andere, disharmonieuze opvatting van de natuur. Botkin, een belangrijke woordvoerder van deze disharmonieuze opvatting, spreekt over 'Discordant harmonies' (Botkin 1990):

'Nature undisturbed by human influence seems more like a symphony whose harmonies arise from variation and change over every interval of time. We see a landscape that is always in flux, changing over many scales of time and space,

changing with individual births and deaths, local disruptions and recoveries, larger scale responses to climate from one glacial age to another, and to the slower alterations of soils, and yet larger variations between glacial ages.'

Hij vervolgt:

'nature's symphonic, is like several compositions being played in the same hall, each with its own pace and rhythm. We are forced to choose among [these compositions], which we have barely begun to hear and understand.'

Deze controverse maakt duidelijk dat de traditionele ecologie berust op zeer sterke normatieve vooronderstellingen over kringlopen en evenwichten, met name over de 'natuurlijke tendens tot orde', de 'evenwichtige samenhangen tussen sub-systemen', en de 'lang termijn tendens tot diversificatie'. De grondlegger van de traditionele ecologie E. Odum (1971) stelt dat een ecosysteem is 'any unit that includes all of the organism (i.e. the 'community') in a given area interacting with the physical environment so that a flow of energy leads to clearly defined trophic structure, biotic diversity, and material cycles (i.e. exchange of materials between living and non living parts) within the system.' (p. 8). De natuur zou een serie van hiërarchische en uitgebalanceerde ecosystemen zijn, die op harmonische wijze ingericht is. Ecosystemen zouden zichzelf organiseren en hun onderlinge relaties zouden ordelijk en evenwichtig zijn. Tegen deze normatieve vooronderstellingen verzetten zich nieuwere stromingen in de ecologie. D. Worster (1993) legt bijvoorbeeld een verband tussen chaostheorie en ecologie. Hij meent niet dat er een evenwichtig, globaal natuurlijk geheel zou zijn

(zoals Odum of Clement zouden zeggen). Pickett and White (1985) stellen in aansluiting op Stengers en Prigogine (1984) dat natuurlijke processen disharmonieus en in flux zijn; de natuur is patchwork, lapwerk, een mengeling van zelforganisatie en desorganisatie, waarbij kleine oorzaken grote gevolgen kunnen hebben.

Wie in deze controverse gelijk heeft (als die al beslist kan worden) is nog niet duidelijk. Deze fundamentele grondslagenstrijd laat opnieuw zien dat de wetenschappen, in dit geval de ecologie, voortborduren tegen de achtergrond van normatieve opvattingen over de natuur. Het beeld van de natuur, zoals die in de ecologie op welke wijze dan ook wordt uitgewerkt, blijft een menselijk artefact (Demerett, 1994). Deze beelden zijn metaforen, van het ene of andere soort, en men kan dan ook niet pretenderen dat de een beter overeenstemt met de natuur dan de ander. De natuur kunnen wij niet benaderen zonder metaforen. De vraag naar een mens-onafhankelijke realiteit of natuur en hoe die er uit ziet is zelfs helemaal buiten de orde. De voorwaarden waaronder onze kennis van objecten tot stand komt, kunnen we niet tussen haakjes zetten, zoals Kant op magistrale wijze heeft laten zien. Hoe de strijd tussen deze verschillende grondslagen dan wel beslecht zou kunnen worden, kan ik hier niet uitwerken. In het kader van mijn betoog is het voldoende er op te wijzen dat deze controverse aangeeft dat er in de huidige ecologie geen onomstotelijk 'natuurlijk' fundament gevonden kan worden voor een of andere vorm van maatschappij of levensstijl⁹⁾. We moeten de normatieve argumenten zelf construeren en het debat daarover niet via quasi-wetenschappelijke uitgangspunten afsluiten.

Veel ecologische deskundigen zijn het daarmee eens. De implicaties van het artikel van Fresco en Kroonenburg (1992) zijn dat de ecologie helemaal niet eenduidige fundamenteën voor beleid kan geven; allerlei normatieve kwesties dienen eerste besproken te worden (zoals de tijd- en ruimte afbakening van de locatie die we 'duurzaam' zullen noemen) voordat de wetenschappen van start kunnen gaan. Concluderend: bij de formulering van duurzame levensstijlen en van milieubeleid kunnen we niet afgaan op het oordeel van wetenschappers; ook hier zijn communicatieve processen vanuit een brede openbaarheid nodig om de normatieve keuzes boven water te krijgen, te articuleren en te rechtvaardigen of indien nodig te modificeren¹⁰⁾.

Filosofologen

Een derde positie die ik zeer problematisch acht is de 'filosofologische'¹¹⁾. Deze kan samengaan met de eerste. Volgens de filosofologische posities kan diagnose en therapie van de milieuproblematiek het beste door milieufilosofen gegeven worden. Hierbij vermoeien deze milieufilosofen zich met exercities met allerlei filosofen uit het verleden, die wel of niet ecocentristisch zouden zijn. Vervolgens roepen zij op tot verandering van metafysische grondhouding, want een verkeerde metafysische grondhouding zou aan de milieuproblematiek ten grondslag liggen. De melodie die gespeeld wordt is bekend en behoorlijk afgezaagd. Het verhaal begint met Bacon, en met zo langzamerhand overbekende citaten wordt bewezen dat hij niet alleen aan het begin van de wetenschappen staat, maar ook precies heeft aangegeven wat de moderne wetenschappen allemaal inhouden en

nastreven. Vervolgens wordt Descartes afgebrand, en met name zijn uitspraak over de mens als heer en meester van de natuur is één de meest gehoorde deuntjes (ver. Drengson, 1989). Daarna volgen nog uitstapjes naar Locke, Kant of Marx. De moeizame filosofische en sociaal-culturele weg naar de moderne wetenschappen en de huidige tijd wordt zonder omhaal en plichtplegingen afgelegd en vervolgens wordt 'het hele westerse denken' of het 'moderne humanisme' aansprakelijk gesteld voor de uitbuiting van de natuur. Deze uitbuiting van de natuur kan onder de meest uiteenlopende vlaggen tot stand komen, van het economische winststreven tot Gaia (aldus Achterhuis, 1990)¹²⁾.

Ook de socioloog Schuyt heeft zich op dit platgetreden pad gewaagd. Eén denker zondert hij echter af van de rij boosdoeners, en dat is Spinoza, hoewel die toch zo dicht bij Descartes staat. In zijn publikatie uit 1993 is hij op zoek naar de metafysica achter de ethiek, en hij vindt er twee: 'Vanuit deze twee verschillende metafysische stellingnames ten aanzien van substantie, laten zich twee nogal uiteenlopende vormen van normatieve en ethische systemen afleiden. Tegenover een ethiek van het atomistische individualisme, gelieerd met het substantie pluralisme, staat dan een ethiek van interconnectedness van het substantie-monisme'. (p. 9) Niet alleen de metafysische onderbouwing van de normatieve ecologische positie deelt Schuyt met de filosofologen, ook de nadruk op gedragsverandering heeft hij met hen gemeen. Hierbij maakt hij expliciet een onderscheid tussen twee vormen van gedragsverandering, de één van de filosoof, de ander van 'grote groepen mensen'. 'Hier volsta ik met een parallel te trekken met een inzicht van Spinoza zelf ten aanzien van het verschil tussen

het verlichte inzicht van de filosoof en de religie. Hoewel hij voor zichzelf de bestaande religies afwees, meende hij wel dat voor een grote groep mensen religie middel was om toch - langs andere weg - tot een deugdzaam leven te komen. Er zit wel iets elitairs in dit standpunt van Spinoza, maar ik wil de parallel trekken met de mogelijkheden die het recht heeft om voor een hele grote groep van de bevolking een veranderende levenswijze te bespoedigen.' Net als de filosofologen geeft Schuyt geen duidelijkheid over de vraag wat die veranderende levenswijze dan zou moeten inhouden, wie daarover beslissen dat de juiste gedragsveranderingen worden ingevoerd en wat te doen met andere inzichten. Wel stelt hij op cryptische manier het leven van Spinoza ten voorbeeld, die in Rijnsburg als glasslijper bleef werken en niet hoogleraar in Heidelberg wenste te worden. Bepaald een up to date beeld van een nu in te voeren levenswijze.

Het verlichte verlangen van de filosofoloog naar de voormoderne tijd

Schuyt zinspeelt met het voorbeeld van de lenzenslijper Spinoza op het vaak zeer expliciet uitgesproken verlangen van filosofologen naar premoderne, rustige, rurale tijden waarin de filosoof nog aanzien genoot als zoeker van wijsheid. Eerst iets over het verlangen naar voormoderne tijden. Bij Heidegger is dat overduidelijk aanwezig wanneer hij klaagt over de moderne massamaatschappij in de steden: '... dat alles is de mens thans reeds veel meer nabij dan de eigen akker rond de hoeve, dan de hemel boven het land, dan het tijdsverloop van dag en nacht, dan gewoonte en zede in het dorp, meer nabij dan de overlevering van de wereld waar men geboren is.'

(geciteerd in Achterhuis, 1992, p. 91). Achterhuis lijdt aan dezelfde nostalgie: 'In ieder geval tot de zeventiende eeuw was er een speciale band tussen de mensen zijn eigen plaats op aarde' (...) 'Als moderne mens hebben wij elk gevoel van de diepe banden tussen mensen en plaatsen verloren' (1992, p. 35). Ook Zweers doet een beroep op het voormoderne besef van de plaats van de mens in de wereld als een in zichzelf geordend en betekenisvol geheel (1991, p. 68). Duintjer stelt ons traditionele ambachts-technieken ten voorbeeld, die bijvoorbeeld nog op Indiase berghellingen aangetroffen kunnen worden. De kleermaker, schoenmaker, meubelmaker, of brievenmaker richt zijn ambachtelijke bedrijvigheid slechts op een klein stukje van de werkelijkheid 'dat hem als materiaal is toevertrouwd vanuit de Werkelijkheid in zijn geheel' (Duintjer, 1988, p. 29)¹³⁾. Deze voormoderne houding giet vitriolen van toorn uit over het begrip geld, zoals bij Actie Strohalm. Deze beweging wil het geld uit het maatschappelijk leven bannen, rente verbieden en expansie en groei verhinderen.

Filosofologisch licht verwarmt maar verlicht niet
Een tweede centraal aspect van de filosofologische positie is dat filosofie de (exclusieve) bron zou zijn van inzicht in de nieuwe, ecologisch verantwoorde, levenswijze. Zweers bijvoorbeeld zegt: '.. daarom ligt het voor de hand dat filosofen een alternatief bedenken' (*Filosofisch Magazine*, nov. 1993). Ook Van der Wal (1993) acht het vanzelfsprekend dat de filosofie, als "veroorzaker" van de milieuproblematiek, nu extra rechten heeft om een nieuw mens- en natuurbeeld te ontwerpen¹⁴⁾. Anderen (Achterhuis, Achterberg) stellen wat voorzichtiger dat 'filosofen

een milieukompas meegeven' (*Filosofisch Magazine*, nov. 1993). Vagelijk proberen ze andere houdingen ten opzichte van de natuur te schetsen. Op zijn minst wordt daarbij de filosofische houding van contemplatie of beschouwing aanbevolen¹⁵⁾. Dit filosofologische verlangen past goed bij een lange en eerbiedwaardige traditie waarin filosofen zich zelf zien als 'vreedzame wetgevers van de rede' (Benichou 1973). Husserl noemt filosofen 'functionarissen van de mensheid' (1962, p. 15). Het 'ware zijn van de mensheid' (idem; dat door de wetenschap bedreigd wordt) kan alleen worden gerealiseerd met behulp van die filosofen, die net als Husserl reflecteren op de fundering van de wetenschap in de leefwereld.

Nu kan of wil natuurlijk niet iedereen filosoof worden, en daarom is een dergelijke aanbeveling elitair en soms zelfs narcistisch¹⁶⁾. Het zal behoorlijk eenzaam en saai worden op de top als alleen de filosofen daar plaats mogen nemen. Een dergelijk verlangen naar filosofologische wetgeving is natuurlijk pure luchtfietsrij. Dat verlangen houdt het vuurtje in de filosofologische kring warm, maar verheldert de problemen van de huidige tijd niet. De filosofologische analyses missen namelijk de kern van de ecologische problematiek. De vooronderstellingen en implicaties van de vermindering van ecologische risico's met betrekking tot samenlevingen komen bij hen in het geheel niet in beeld. Liever borduren de filosofologen voort aan een nieuwe, unitaire metafysica die aan de ecocentrische ethiek ten grondslag zou moeten liggen (vergelijk Gallicott 1990). De reactie op deze hoogdravende, opgeblazen pretenties kan zeer scherp, afwijzend of negatief zijn. Lucebert trekt tegen de filosofologische ziekte van leer, en hij roept tot leven

'de doodseskaders die de bedevaart van bedelaars en hoopvolle filosofen verstoren en uiteenrijten zodat een ieder dwaalt in eeuwig onbehagen zonder dageraad zonder lentebodes zonder liefde zonder morgenrood zonder getijden zonder taal,'
(Lucebert 1992, p. 105)

Maar deze tirade geeft de filosofologen te veel eer, als zouden zij als enige in het bezit zijn van de dageraad en al die andere mooie dingen. De implicatie van mijn kritiek op de filosofologen is eerder, dat alleen in samenwerking met de sociale wetenschappen een goed inzicht verkregen kan worden in de milieuproblematiek, en dat de sociaal-politieke en sociaal-culturele facetten ervan fundamenteel zijn. Filosofische analyses zijn zeker nuttig, alhoewel een professoraal filosofisch betoog evenmin het predikaat wijsheid verdient als Rushdie zijn fatwa. Tegen filosofologische pedanterie past maar één remedie, door Dewey helder en duidelijk onder woorden gebracht: 'Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men' (Dewey 1917, p. 46.).

Sociale en culturele tekorten van ecologen en filosofologen

Duurzaamheid en pastorale macht

Ecologen en filosofologen delen vooronderstellingen over natuur, maatschappij en democratie. Deze vooronderstellingen schieten mijns inziens te kort. In deze paragraaf zal ik laten zien waarom de sociale en culturele vooronderstellingen niet deugen. In de volgende paragraaf toon ik aan dat deze posities een beperkte opvatting van democratie hebben.

De sociale en culturele tekorten komen op drie manieren tot uitdrukking. In de eerste plaats is het een tekort dat stelselmatig wordt afgezien van het feit dat menselijke opvattingen en handelingen, dus ook die van de ecologen zelf, ingebed zijn in sociale verhoudingen. De ecologen maken een radicaal onderscheid tussen natuur en maatschappij en de eerste staat voorop, en de maatschappij is secundair. Eckersley (1990) stelt: 'an ecocentric approach regards the question of our proper place in the rest of nature logically prior to the question of what are the most appropriate social and political arrangements for human communities' (p. 28)¹⁷⁾. In concreto impliceert dit dat geen rekening wordt gehouden met de omstandigheid dat ieder natuurlijk of technisch artefact direct gekoppeld is aan bepaalde sociale arrangementen en gedragsreguleringen.

Een klein voorbeeld: het neerzetten van glasbakken is direct verbonden met gedragsreguleringen. Mensen zijn in huis bezig met het scheiden van afval, vervoeren dat ergens naar toe of ergens vanaf, er zijn verzamelplekken die bewaakt moeten worden, er is een transportorganisatie nodig die glasbakken en dergelijke ophaalt en ga maar door. Voor natuur-

ontwikkeling geldt hetzelfde: het is niet een kwestie van de natuur haar gang laten gaan, maar van bewuste en stelselmatige planning van de natuur door bepaalde groepen mensen. De selectie en instandhouding van de zogenaamde 'onafhankelijke' natuurlijke processen in de natuurreservaten vereist behoorlijk veel inspanning, al is het alleen maar om andere natuurlijke invloeden van buiten af of omgekeerd af te weren. Deze inspanning dient georganiseerd te worden, belangengroepen zoals toeristische organisaties, natuurbeschermingsorganisaties, boeren en plaatselijke overheden dienen hun beleid er op af te stemmen. In een precieze uiteenzetting van de gebeurtenissen rond de opening van het otterstation Aqualutra laat Oppewal in een recent artikel zien wat hierbij aan maatschappelijke arrangementen allemaal komt kijken. Je kan daarom zeggen dat de 'otter' niet zomaar een biologisch voorkomend dier is, maar een maatschappijproject in het klein representeert, zoals de muskusrat, die arme exoot die door iedereen veracht wordt, dat ook doet. De otter en de muskusrat dragen op hun smalle schoudertjes hele ritsen belangengroepen, culturele idealen en maatschappelijke verlangens mee. Over hun hele lijf, van kop tot staart, is een arena geplaatst waarin conflicten worden uitgevochten tussen zaakwaarnemers, geldverdieners, recreanten en noem maar op (zie ook Lengkeek 1994).

Latour (1988) legt terecht de vinger op deze translatieprocessen: een technisch artefact staat niet op zichzelf, maar is een maatschappelijke arrangement. Ook natuurontwikkelingsprojecten zijn sociale arrangementen. Vanwege dezelfde reden is de (mijns inziens illusoire) poging om kringlopen te sluiten, een ecologisch stokpaardje, steeds ook of juist het

organiseren van het handelen van mensen. Het impliceert dat begin en eindpunt bekend zijn, en dat de processen daartussen gecontroleerd worden. Luhmann (1991, p. 336) zegt heel nuchter hierover dat dergelijke kringlopen 'controle of observator posten' vereisen. We zijn nog niet zover dat er een duurzaamheidspolitie is die deze controleposten kan bemensen, maar het is zeer waarschijnlijk dat deze in aan tocht is. Ondertussen lezen we dat 'burgers en raadsleden milieuvervuiling op kunnen biechten bij het Ecoteam' in een bericht uit de *Nederlandse gemeenten* (11-2-1994). 'Met behulp van een werkboek krijgen de leden zicht op hun eigen gedrag en de effecten van maatregelen om ondermeer energie te besparen, zuiniger met water om te gaan en de afvalstroom te beperken'. Biechten bij een ecoteam raakt ingeburgerd zoals ook de uitdrukking 'environmentally correctness', in analogie met de Amerikaanse uitdrukking 'political correctness', suggereert. Dit soort verschijnselen lijken eerder op internalisering of normalisering van gedrag (in de zin van Foucault 1984) en zouden de taken van een extern optredende duurzaamheidspolitie aanmerkelijk verlichten. Foucault behandelt normalisering van gedrag vanuit een nieuwe categorie van macht, die hij 'pastorale macht' noemt. Hij verstaat daaronder het volgende:

'In a way, we can see the state as a modern matrix of individualization, or a new form of pastoral power. (...) We may observe a change in its objective. It was no longer a question of leading people to their salvation in the next world, but rather ensuring it in this world. And in this context, the word *salvation* takes on different meanings: health, well-being (that is, sufficient wealth, standard of living), security, protection

against accidents. (...) Concurrently the officials of pastoral power increased. Sometimes this form of power was exerted by state apparatus or, in any case, by a public institution such as the police. (...) Sometimes the power was exercised by private ventures, welfare societies, benefactors and generally by philanthropists. (...) Finally, the multiplication of the aims and agents of pastoral power focused the development of knowledge of man around two roles: one, globalizing and quantitative, concerning the population; the other, analytical, concerning the individual.' (Dreyfus & Rabinow p. 215)

Kleine, nu nog onschuldige, voorbeeldjes kunnen de komst van een nieuwe pastorale (duurzaamheids-) macht demonstrenen. In de gemeente Barendrecht is een nieuw systeem van afvalzakken geïntroduceerd: transparante (!!) voor GFT afval, blauwe voor de rest. Voor deze zakken moet veel meer dan vroeger betaald worden. Dus gaan een aantal burgers met hun oude grijze vuilniszakken naar elders. Eén geeft als volgt commentaar: "Ze kijkt rond of niemand haar hoort. 'Er zitten verraders in Barendrecht. De buurvrouw loert elke dag of ik niet stiekem een grijze zak gebruik'. Andere stellen: 'Bij mij thuis wordt alles uitgezocht en gescheiden aangeboden. Mijn kinderen worden knettergek van me, maar ik doe het voor hun toekomst. Zelfs het afval in hun prullenbak controleer ik' ." (*NRC-Handelsblad*, 18-7-1994). De ecologische problematiek biedt mogelijkheden te over voor nieuwe controle mogelijkheden en nieuwe manieren om het gedrag van mensen te reguleren. Aan goede bedoelingen zitten onlosmakelijk hele andere motieven vast, of beter gezegd, hele bepaalde maatschappelijke verbanden.

Het sociale tekort betreft nog een tweede kant en dat komt tot uitdrukking in het moralisme van de ecocraten. Het moralisme blijkt uit kreten als 'we moeten nu offers brengen', 'we gaan nu over de schreef', en 'we zijn nu aan het potverteren'. Diegene die een andere opvatting hebben over natuur, over de waarde van een bepaald bos of van een bepaalde diersoort wordt verweten deze offers niet te willen brengen of, nog erger, er lustig op los te leven en zich niet te bekommeren om toekomstige generaties. Soms kloppen deze moralistische verwijten, maar ze vormen ook een afgezaagd deuntje en het raakt niet de kern van de problematiek. Veel ecologische problemen ontstaan niet omdat de motivatie van individuele actoren afkeurenswaardig is. De meeste ecologische problemen waar we nu mee geconfronteerd worden, zijn ontstaan omdat actoren, *ondanks goede bedoelingen*, tezamen onbedoelde effecten en structuren in het leven roepen, die een geheel andere uitkomst bewerkstelligen dan in de opzet van de actoren lag. Mensen gebruiken in grote getale de auto voor vakantie of om naar hun werk te gaan, niet om het milieu eens te gaan vervuilen.

Het idee van de onbedoelde effecten van menselijke handelingen vormt in feite het fundament van de sociologie en is daarom bijna een banaliteit. Deze grondslag is op verschillende manier uitgewerkt bijvoorbeeld in de dilemma's van sociale actie, of de structureel onbedoelde gevolgen van sociale handelingen (verg. Giddens 1991). Oproepen tot betere motivaties geeft een goed gevoel, dreigen met hard overheidsoptreden brengt misschien tijdelijk ecologisch soelaas, maar de onbedoelde gevolgen van handelingen vragen om een andere benadering, een benadering waarbij de actoren zelf worden

ingeschakeld om zich af te vragen of ze de effecten van hun handelingen als gunstig beoordelen of niet en welke maatregelen genomen moeten worden.

Oproepen om zich te houden aan de juiste grondhouding ten opzichte van de natuur zijn gegeven de aard van de ecologische problemen geen goed antwoord. Een adequaat antwoord op ecologische problemen vereist dat burgers de gelegenheid krijgen verschillende opvattingen over de relatie tussen maatschappij en natuur serieus concreet gestalte te geven; hierbij zijn moralismen niet op hun plaats. Het ligt in het verlengde van deze sociale en culturele tekorten dat omwille van natuurontwikkeling en natuurbehoud de ecocraten zich negatief uitlaten over zogenaamde cultuurlandschappen. Immers, alles wat de mensen hebben aangericht in de loop van hun culturele geschiedenis wordt opgevat als destructieve ingrepen. De resultaten van deze menselijke ingrepen dienen zoveel mogelijk ongedaan gemaakt te worden. De paradox van deze posities is, dat met behulp van verregaand menselijk ingrijpen natuursituaties tot stand worden gebracht, die althans volgens de producenten daarvan, niet van mensen afhankelijk zijn. Met andere woorden, de vermaatschappelijking van de natuur wordt door de interventie geloochend!

Scepsis over democratie?

Algemene vooronderstelling van de laatste twee posities is dat het overheidsingrijpen in de samenleving veel intensiever moet worden¹⁸⁾. Nu is dat vanuit een bepaald gezichtspunt niet slecht: er zijn veel milieucriminelen en dat de overheid tegen die lieden dient op te treden staat buiten kijf. Ook zullen onduurzame leefstijlen (maar welke?) moeten verande-

ren, en leven velen (wie?) inderdaad op kosten van toekomstige medemensen. Hier ligt ongetwijfeld ook een taak voor de overheid. Burgers hebben in een moderne staat een bepaald recht op een schoon milieu, op dezelfde manier zoals zij andere sociale rechten hebben, bijvoorbeeld die op verzorging en onderwijs. En de overheid moet voor de uitoefening van die rechten middelen leveren. Maar de overheid is niet een persoon in het groot die als een spin in het web van maatschappelijke verhoudingen zit¹⁹⁾. Bovendien vraag ik me af of de uitvoering van deze rechten door een sterk en robuust overheidsapparaat niet in strijd komt met andere meer fundamentele rechten als het recht op het participeren aan discussies over de inrichting van het maatschappelijke leven. Ik vraag me dus af: hoe zit het met democratie?

Voorzover vanuit de ecologistische en filosofologische posities de moderne democratie aan de orde komt is het vanuit het type vraag dat Al Gore, de Amerikaanse vice-president, zo formuleerde: 'kan de democratie de milieuproblemen wel aan?' (Gore 1992). Bij hem, net als bij de aanhangers van de hier ecologisch en filosofologisch genoemde posities, bestaat scepsis over de vraag of democratie wel de nodige milieumaatregelen kan *uitvoeren*²⁰⁾. Veel aandacht wordt besteed aan allerlei tegen sterke belangen ingaande milieumaatregelen die de overheid zou dienen te nemen maar niet kan nemen omdat ze leiders mist, alleen een korte termijn perspectief hanteert en teveel op compromissen gericht is. De toon is sceptisch en de democratie wordt vaak niet eens het voordeel van de twijfel gegeven. Zo pleit Ophuls voor een 'natural aristocracy to force society to accept the demands of "ecological scarcity"' (Ophuls 1977, p. 226-7) en Gruhl beweert het zelfde.

Democratie heeft helaas slechts korte termijn belangen op het oog, verzucht men met De Toqueville. Onlangs stond nog te lezen in the *New Scientist*:

But when politicians speak of sustainable growth they don't mean sustainable for ever [zie over dit 'for ever': paragraaf 2, MK]. They have a much shorter time-scale in mind. Understandable, in democracies, they may not looking beyond the next general election. Crispin Tickell, Britain's former ambassador to the UN and one of the organizers of the Earth Summit in Rio in 1992, recently put their horizon at "the end of the month, or even the end of the week". *New Scientist*, 23 july 1994, Popping the right eco-questions, p. 43

Door sommigen wordt het zelfs een onbelangrijke vraag genoemd of de democratie de milieucrisis kan overleven. Wanneer een 'groene Leviathan' voor de beteugeling van de milieucrisis nodig wordt geacht, het zij zo (verg. Birnbacher 1988, Achterberg en Jacobs in Zweers 1991). Democratie komt bij de milieudenkers aan de orde voorzover het de nodige consensus kan bewerkstelligen voor de uitvoering van eventueel onpopulaire maatregelen²¹⁾. Er wordt dus veel nagedacht en geschreven hoe beleid uitgevoerd dient te worden, en dat het beleid dient te kunnen rekenen op brede steun van de bevolking, en hoe die steun dan verworven kan worden²²⁾. Maar zo'n fundamentele vraag hoe dat beleid geformuleerd dient te worden, komt niet of nauwelijks aan de orde. De meeste milieufilosofen zien de milieuproblematiek vooral als een kwestie van implementatie van (elders reeds vastgelegd) beleid en borduren daarbij allerlei ethische plaatjes over aan te bevelen houdingen ten

opzichte van de natuur (bijvoorbeeld Zweers 1989; Kockelkoren in Mentzel 1993). Vergragt bijvoorbeeld noemt drie problemen verbonden met de milieuproblematiek: 'In de eerste plaats is er het vraagstuk van de implementatie' (...) 'In de tweede plaats is er het vraagstuk van de technologische ontwikkeling' (...) 'Verder doet een milieubeleid zoals in het NMP weinig aan het verdelings- en onderontwikkelingsvraagstuk in de derde wereld' (Vergragt in Mentzel 1993, p. 108); en dat was het dan. Niets over de formulering van het beleid.

Milieufilosofen constateren met betrekking tot de uitvoering van het beleid bijvoorbeeld een 'democratische paradox' (DCLTEP, 1994, p. 268). Deze paradox zou inhouden, dat iedereen het er over eens zou zijn dat radicale ingrijpen nodig zijn om een duurzame ontwikkeling tot stand te brengen, en dat toch alleen minimalistische maatregelen kans van slagen zouden hebben. De milieudenkers constateren dus dat 'radicale ingrepen' en trendbreuken noodzakelijk zijn. Wie stelt dan die radicale ingrepen en trendbreuken vast? Hoe komen de beleidmakers er achter dat ze de juiste trendbreuken hebben vastgesteld? Wat doen ze als ze andere inzichten hebben gekregen over de noodzakelijke trendbreuken? Wat doen ze als in de samenleving andere inzichten zijn opgekomen? Hoe de overheid aan de milieumaatregelen komt is kennelijk geen zaak van democratie. Precies op dit punt treedt het democratische tekort van de twee genoemde posities aan het licht. *De formulering van het milieubeleid of ruimer politieke beleid blijft bij hen buiten beeld.* De reden hiervoor is dat ze er geen rekening mee houden dat de milieuproblemen niet alleen door wetenschappelijke en technologische produkten ontstaan, maar ook door

wetenschap en technologie worden gedefinieerd. Milieuproblemen komen ons vaak pas ter ore via wetenschap en techniek. Ten slotte worden ze in de huidige situatie door wetenschap en technologie opgelost. De formulering van milieubeleid is heden ten dage daarom veelal de taak van wetenschappers. Doordat deze posities de beslissende rol van de wetenschappen buiten beschouwing laten, en niet nagaan hoe normatief en feilbaar die wetenschappen zijn, laten ze de formulering van het beleid over aan het ondoorzichtige samenspel van beleidmakers, wetenschappers en anderen deskundigen. Democratie wordt dan gereduceerd tot een vorm van legitimatie (achteraf) van beleid en tot een vorm van motivatie van burgers voor de uitvoering van beleid. De formulering van beleid en dat wil zeggen de identificatie, thematisering, problematisering en oplossing van milieuproblemen wordt aan wetenschappers, ambtenaren en politici overgelaten. En juist hier ligt mijns inziens één van de belangrijkste taken van de democratie: namelijk in de vorm van openbare deliberaties maatschappelijke kwesties thematiseren en problematiseren via verwerving en toetsing van informatie²³⁾. Wanneer democratie alleen in beeld komt als een arrangement voor het creëren van een draagvlak voor beleid dat sowieso wordt uitgevoerd, wordt het veel te beperkt opgevat. Democratie is niet alleen een instrument om beleid te implementeren, noch is het alleen een maatschappelijk arrangement om mensen te motiveren, zodat ze niet voortijdig apathisch afhaken²⁴⁾.

Eén van de meeste fundamentele onderdelen van democratie is het geheel van instituties en politieke rechten van meningsvorming. In deze sfeer van de openbaarheid (Habermas 1992) kunnen maatschappe-

lijke problemen gesignaleerd, geïdentificeerd en op verschillende geïnterpreteerd worden. Hier kan een 'deliberatieve politiek' gestalte krijgen, die niet direct tot besluitvorming, maar tot een dynamisch, vaak heterogeen en polymorf proces van meningsvorming leidt. Deze deliberaties zijn de enige organisatie vorm die ons ter beschikking staat om aan het fallibele en dynamische karakter van wetenschap en technologie op rationele wijze tegemoet te komen. Daarom zijn de politieke rechten verbonden met de 'deliberatieve politiek' van essentieel belang voor de sturing van wetenschap en technologie in de richting van een natuurvriendelijke samenleving. Walzer (1983) zegt over deze politieke rechten: 'Political rights are permanent guarantees; they underpin a process that has no endpoint, an argument that has no definitive conclusion. In democratic politics, all destinations are temporary. No citizen can ever claim to have persuaded his fellows once and for all. There are always new citizens, for one thing; and old citizens are always entitled to reopen the argument'. Burgers hebben niet alleen rechten die betrekking hebben op het verkrijgen van voorwaarden om een eigen leven te leiden (zoals onderwijs, gezondheidszorg, en een goed en gezond milieu). Ze hebben ook rechten die betrekking hebben op het deelnemen aan de vormgeving van het sociale bestaan. Mijn these is dat we voor de oplossing van de milieuproblematiek een pluralisme van oplossingsrichtingen nodig hebben en dat daarvoor democratie in de zin van een democratische cultuur van openbaarheid garant kan staan. De milieuconsensus en *het gebrek aan verschillende scenario's* om de duurzaamheidsproblematiek te benaderen is dus een consequentie van te weinig democratie.

De vraag van de ecologen is de vraag of de democratie de milieucrisis kan overleven (Achterberg 1992). Zij denken van niet, en op zijn best geven ze de democratie nog even de tijd, maar dan moet de 'groene leviathan' het heft in handen nemen. Volgens hen beschikt de democratie dus waarschijnlijk niet over de middelen voor een adequate oplossing van de milieucrisis en kan zij de huidige 'onduurzaamheid' dus niet overleven. Mijn vraag is daarentegen of de milieucrisis de democratie kan overleven en ik denk van niet. Democratie in de zin van democratische cultuur, van deliberatieve politiek is zelfs het enige middel dat we hebben om tot nieuwe, creatieve oplossingen voor de milieucrisis te komen. De milieucrisis kan alleen adequaat worden opgelost met meer democratie in de zin van meer deliberatie en openbaarheid. De milieucrisis overleeft meer democratie niet.

Democratie en democratische cultuur

Formele democratie

'Duurzaamheid' zoals omschreven in het Brundlandt-rapport verwijst dus in mijn ogen naar democratie en de beïnvloeding van wetenschap en technologie door deliberaties van burgers. Een van de meest essentiële bestanddelen van duurzaamheid zou de deliberatieve politiek moeten zijn: de conflictueuze inbreng van autonome, kritische burgers. Het door mij gehanteerde begrip van democratie omvat dus niet alleen parlementaire (vertegenwoordigende) democratie, met een cyclus van verkiezingen. Met deze opvatting van democratie sluit ik nauw aan bij Dewey's opvatting van creatieve democratie. Dewey stelt: 'The task of democracy is forever that of the

creation of a freer and more humane experience in which all share and to which all contribute.' (Dewey 1939, p. 230). Dit begrip van democratie omvat twee aspecten. In de eerste plaats een politiek aspect, en dat noem ik 'formeel'. Het andere aspect is sociaal-cultureel van aard, is meer inhoudelijk en betreft de maatschappelijke vooronderstellingen die aan de formele democratie ten grondslag liggen. Eerst iets over formele democratie.

Onder democratie in de formele zin versta ik een democratische neutrale staat, die allerlei leefwijzen mogelijk maakt en geen leefwijze voorschrijft. Barber (1984) omschrijft het type creatieve (of zoals hij het noemt 'participatieve') democratie dat mij voor ogen staat, als volgt:

'Een sterke democratie in de participatieve zin lost problemen op zonder beroep te doen op een onafhankelijk fundament door een participatief proces van een voortdurend dichtbij de burgers staande zelfwetgeving en door de schepping van een politieke gemeenschap die in staat is om afhankelijke, private individuen te vormen tot vrije burgers, en partiële en private belangen tot publieke goederen.' (p. 151)

Van belang zijn hierbij: 'zonder een beroep te doen op een onafhankelijk fundament', 'zelfwetgeving', 'politieke gemeenschap' en 'van private belangen tot publieke goederen' en 'vorming tot vrije burgers'. Ik ga deze kernbegrippen één voor één na. In een participatieve democratie past het beroep op een extern of onafhankelijk fundament niet. Ik bedoel hiermee bijvoorbeeld een beroep op 'natuurlijk menselijk gedrag', 'natuurlijke grenzen tussen soorten', of 'door God gegeven geboden'. Zelfwetgeving impliceert dat voor alle wetten dient te gelden dat ze uit de intersubjectieve politieke gemeenschap

zelf voortkomen. Deze gemeenschap is niet een ongedifferentieerde massa, maar een gemeenschap van burgers ('citizen'). De traditionele burgerrechten kunnen als vormen van zelfwetgeving opgevat worden. Ik denk hierbij aan de liberale rechten tegen ingrepen van de staat in leven, vrijheid en eigendom van de burgers en aan de politieke deelnemersrechten, die de participatie aan het openbare leven garanderen. De politieke deelnemersrechten maken de participatie aan het netwerk van openbaarheden mogelijk, dat deliberaties in stand houdt en het proces van meningsvorming bevordert.

Participatieve democratie is enerzijds gericht op de vorming van meningen over bepaalde arrangementen en van de wil om die arrangementen in te voeren en anderzijds gericht op beslissingen, indien noodzakelijk harde beslissingen, met verreikende consequenties. Het proces dat leidt tot dergelijke beslissingen is vol van meningsverschillen, conflicten en uitgesproken belangenstrijd. Deze meningsverschillen en belangenconflicten zijn het vehikel om tot democratische verantwoorde, openbare beslissingen te komen. Daarom spreekt Barber over 'vorming tot vrije burgers'. Nooit zullen belangenstrijd en meningsconflicten in definitieve zin kunnen worden opgelost, daarvoor zijn de uiteindelijke uitgevoerde arrangementen te feilbaar. Maar deze feilbaarheid leidt niet tot een vorm van onverschilligheid of inertie, maar indien noodzakelijk tot duidelijke beslissingen.

De kern van 'deliberatieve politiek' is het geheel van informele openbare debatten in een samenleving die als een brede schil om de formele openbare debatten (zoals in parlement en gemeenteraden) ligt.

Michelman geeft een goede omschrijving van deze

informele debatten: 'Much of the country's normatively consequential dialogue occurs outside the major formal channels of electoral and legislative politics, and [...] in modern society those formal channels cannot possibly provide for most citizens much direct experience of self-revisionary, dialogic engagement. Much, perhaps most, of that experience must occur in various arenas of what we know as public life in the broad sense, some nominally political, some not: in the encounters and conflicts, interactions and debates that arise in and around town meetings and local government agencies; civic and voluntary associations; social and recreational clubs; schools public and private; managements, directorates and leadership groups of organizations of all kind; work places and shop floors; public events and street life...' (Michelman 1988, p. 1531). In deze debatten worden de thema's van het samenleven gepercipieerd, geïdentificeerd, gethematiseerd en geproblematiseerd. De ontelbare schakeringen waarin het concept duurzaamheid kan optreden, komen hier aan de orde, tezamen met andere vraagstukken van 'hoe samen te leven in een technologische cultuur'.

Democratische cultuur

Een dergelijke vorm van participatieve democratie veronderstelt een bepaalde maatschappelijke cultuur, een democratische cultuur, dus een bepaald netwerk van leefstijlen, dat hoe minimaal dan ook, gedeeld wordt door burgers. In de eerste plaats vereist deze cultuur dat burgers recht hebben op het deelhebben aan de welvaart in samenleving. Ik denk hierbij aan de sociale rechten (zoals het recht op een minimum-inkomen, op sociale zekerheid, op onderwijs, en op gezondheidszorg). Burgers dienen in staat gesteld te

worden om de liberale en deelnemersrechten (en plichten) uit te oefenen en daarvoor is nodig goed onderwijs, zodat opgroeiende mensen een oordeelsvermogen en kennis verwerven. Daarnaast zijn kennis systemen onmisbaar die vanuit allerlei perspectieven informatie genereren en doorspelen en in staat stellen tot een kritische, reflexieve en historisch verantwoorde omgang met kennis. Deze rechten zijn vooral bedoeld om het eigen politiek participeren in een complexe, verwetenschappelijkte samenleving mogelijk te maken. Ze kunnen ook wel 'reflexieve rechten' genoemd worden omdat de uitoefening ervan de drager van deze rechten in staat stelt deze rechten beter tot gelding te brengen en de drager daarom diepgaand kan veranderen (Habermas 1992, p. 104/105).

In de tweede plaats vereist deze cultuur niet alleen het kunnen omgaan met deze rechten, maar ook een leefstijl die overeenkomt met *individualisering en mobilisering*. Op basis van de analyses van Beck (1992), Giddens (1991) en Walzer (1990) versta ik onder deze maatschappelijke trends vijf vormen van 'beweging van plaats'. Ten eerste de politieke mobiliteit (met als scheldwoord de 'zwevende kiezer'); ten tweede geografische mobiliteit (vakantie, verhuizen); ten derde de huis - werk mobiliteit (met name van belang voor partners); ten vierde sociale mobiliteit (een ander beroep dan je ouders kunnen kiezen); en ten vijfde huwelijksmobiliteit (de onwaarschijnlijkheid van liefde tot aan en na de dood). Mijns inziens zijn deze vormen van mobiliteit de culturele tegenhangers van de moderne participatieve democratie waar burgers ook betrokken zijn bij de formulering van beleid. In mijn ogen sluit deze individualisering op geen enkele manier solidariteit uit

(zie Korthals 1994).

Met individualisering als de culturele tegenhanger van de participatieve democratie zijn we met beide benen in de realiteit beland. Participatieve democratie lijkt misschien een utopie, maar haar cultureel-maatschappelijke basis is volgens vele maatschappijwetenschappers in ieder geval zeer reëel aanwezig. Met name de sociologen Beck en Giddens menen dat de huidige westerse samenlevingen doortrokken zijn van individualisering en mobilisering. Zij signaleren dat de genoemde mobiliteiten steeds sterker om zich heen grijpen. De levensstijlen van burgers staan in toenemende mate onder druk van de noodzaak tot kiezen en dus van reflectie. De vijf mobiliteiten impliceren dat individuen steeds weer moeten kiezen en hun eigen leven dienen uit te stippelen in onderhandelingen met elkaar.

Duurzaamheid in een individualiserende samenleving

Sterke of zwakke plicht?

Na deze uitweiding over de verschillende aspecten van democratie zal ik nu nagaan wat die impliceren voor het normatieve concept van duurzaamheid. Velen conceptualiseren deze norm in de zin van een sterke (deontologische) verplichting van de huidige generatie ten opzichte van toekomstige generaties, die eenduidig en zonder uitzonderingen is, en geen interpretatie of onderhandeling toelaat. De SER (1989) heeft deze opvatting in Nederland uitgedragen (zie ook Daly 1990, en Jacob 1994). Vermeersch stelt bijvoorbeeld dat de norm van duurzaamheid kan worden geformuleerd in termen van een categorische, onvoorwaardelijke, imperatief, à la Kant. De

categorische imperatief van Kant stelt dat die regel die ten grondslag ligt aan je handeling ('maxime') door iedereen moet kunnen worden gewild. 'Handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat ze een algemene wet wordt' (Korthals 1983, p. 181). De maxime moet dus zodanig zijn, dat het handelende individu die maxime aan iedereen als wet zou willen voorschrijven. Hierbij dient het individu zich te verplaatsen in alle andere, redengevende, individuen. Vermeersch neemt in zijn formulering de draagkracht van de aarde op. 'Bij elk van mijn daden moet ik kunnen zeggen: wanneer iedereen deze daad stelt en deze telkens voort blijft stellen, eeuw na eeuw, dan kan onze aarde onverstoord verder bestaan. Elke daad waarvan men kan aantonen dat bij veralgemening ervan over brede lagen van de mensenbevolking of gedurende verschillende eeuwen, een onomkeerbare limiet zou worden bereikt, is een daad die ingaat tegen de moraal van een verantwoordelijk globaliserend denken.' (Vermeersch 1988, p. 51). In deze nieuwe formulering dient het individu zich niet meer rekenschap te geven van de redenen van anderen, maar dient hij zich op de hoogte te stellen van wat 'aangetoond' kan worden over de draagkracht (ofwel de milieugebruiksruimte) van de aarde. Mijns inziens zijn met een dergelijke deontologische conceptualisering van de norm duurzaamheid twee fundamentele problemen verbonden.

Het eerste probleem betreft de rechtvaardiging van deze formulering. Kant rechtvaardigde zijn categorische imperatief op verschillende manieren (zie Korthals 1983, p. 178 ev.). Hedentendage is het vooral Apel (1988) die het meest succesvol is in zijn pogingen om de categorische imperatief, geherformu-

leerd als communicatief gebod, 'transcendentiaal pragmatisch' te funderen. Apel bedoelt daarmee, dat de categorische imperatief van Kant alleen gefundeerd kan worden, indien ze betrekking heeft op de gemeenschap van sprekers. Een spreker die serieus een norm wenst te verdedigen dient volgens hem a priori te veronderstellen dat de gemeenschap van redelijke wezens over deze norm dient te oordelen. Met deze vooronderstelling verplicht de spreker zich om deze 'ideale communicatiegemeenschap' als toetssteen van de juistheid van zijn norm te gebruiken. Nu is het de vraag of de formulering van Vermeersch op een dergelijke wijze gefundeerd kan worden. Want volgens mij kan de norm van duurzaamheid alleen op deze wijze worden gefundeerd (aangenomen dat deze fundering inderdaad in het geval van Apels bevredigend gelukt) wanneer die zou stellen dat je het overleven van de volgende generaties mensen (als virtuele communicatiepartners) niet in gevaar mag brengen. Over het overleven van de natuur gaat die norm dan niet. Omdat de transcendentiaal-pragmatische funderingswijze aangrijpt bij communicatie in de zin van een discussie tussen mensen kan ze niet direct duurzaamheid met betrekking tot de natuur en tot natuurlijke hulpbronnen of zelfs het 'onverstoord verder bestaan' van de aarde funderen. Zo is uit communicatie zelf af te leiden wat een belofte is, en dus dat idealiter een belofte nooit gebroken mag worden. Maar uit communicatie als zodanig is niet af te leiden dat we behoedzaam om dienen te gaan met de natuur. We communiceren nu eenmaal niet op reciproke en symmetrische wijze via de taal met de natuur. De onmogelijkheid om met behulp van de communicatieve ethiek direct een norm met betrekking tot de natuur te funderen, wordt door

de ecocentrische ethiek onmiddellijk aangegrepen om de ethiek van Apel als antropocentrisch af te doen. Dat maakt de ecocentristische positie echter niet sterker, want ecocentrisme is gebaseerd op scientifiche en naturalistische premissen, zoals ik eerder heb laten zien, en doet dus een knieval voor de naturalistische drogredenen.

Het tweede centrale probleem betreft het feit dat in de formulering van Vermeersch direct wordt gezinspeeld op allerlei feitelijke standen van zaken, die een actor onmogelijk kan weten laat staan controleren. Ook andere invullingen van deze norm (zoals de mate van uitputting van hulpbronnen of de duurzaamheid van ecosystemen) verwijzen naar wetenschappelijke gegevens, naar de toepassing van die gegevens in concrete situaties en naar de normatieve vooronderstellingen van die wetenschappelijke gegevens. In de duurzaamheidsnorm wordt steeds verwezen naar bepaalde culturele omschrijvingen van natuur, hulpbronnen (verg. Rees 1992), en aarde en alleen daarom al meen ik dat deze nooit een sterke plicht kan zijn. Het is een 'contextualistische norm' die alleen in de toepassing in verschillende contexten gestalte kan krijgen. In de terminologie van Apel en Habermas (1992) zou dit betekenen dat de norm zoals geformuleerd door Vermeersch thuis hoort in een toepassingsdiscours en niet in een rechtvaardigingsdiscours. In het verlengde daarvan kan deze norm onmogelijk een sterke, onvoorwaardelijke plicht zijn die geen concurrentie met andere normen zou hoeven te dulden. In toepassingsdiscoursen gaat het om 'ethische vragen', vragen van het goede leven in samenhang met de vereisten van een situatie. In toepassingsdiscourse verlaten we het terrein van de strikt deontologische ethiek (van Kant tot en met

Habermas) en komen we op het gebied van een zwakke deontologische ethiek.

Concluderend: de norm duurzaamheid is niet als een sterke, a priori, onvoorwaardelijke plicht te rechtvaardigen en kan alleen in toepassingsdiscourse tot gelding gebracht worden. Daar heeft deze norm niet het karakter van een onvoorwaardelijke, deontologische plicht maar van een norm die afgewogen dient te worden tegen andere normen.

Duurzaamheid als toepassingsnorm

Ik stel daarom voor om duurzaamheid te interpreteren als een norm volgens een zwakke deontologische ethiek die het begrip verplichting niet identificeert met het sterke, onvoorwaardelijke begrip van plicht, en rekening houdt met een zwakker begrip van plicht. Ik denk dat alle enigszins wetenschappelijk goed gefundeerde duurzaamheidsstandaards (dus ook die met betrekking tot hulpbronnen of het 'onverstoord bestaan van de aarde' of 'een onomkeerbare limiet') als dergelijke zwakke plichten opgevat moeten worden, die in toepassingsdiscourse nader dienen te worden gecontextualiseerd.

Van groot belang is dat in toepassingsdiscourse goede redenen niet doorslaggevend hoeven te zijn voor de keuze van een bepaalde morele gedragswijze. Juist omdat dergelijke redenen zo afhankelijk zijn van de inschatting van situatieve elementen, kunnen verschillende oplossingen even plausibel zijn. Daarom stelt Foot (1983): 'But the whole point about statements about what is desirable and what ought to be done is (for both) that there is a class of statements which *conflict*, in that they give conflicting guidance for action, but which nevertheless can *both be true*.' De contextualisering van een norm in een toepassings-

discours is niet eenvoudigweg de logische afleiding van concretere gedragsvoorschriften uit abstracte universele principes. Een dergelijke toepassing vereist een actief zoeken, een moreel inzicht, geen vermogen tot logische deductie (verg. Korthals 1994, p. 34 ev). Normen die toegepast worden zijn geen boven-tijdelijke meetlatten maar schemata ter oriëntatie en dat geldt zeker voor de norm duurzaamheid. Een ethische principe is niet een algemene wet, waaronder bijzondere gevallen worden gesubsumeerd, maar nodigt uit tot concretisering op basis van 'phronesis': het vermogen de situatie op zijn ethische relevantie in te schatten. Kenmerkend voor de hoogmoderne, reflexieve en geïndividualiseerde samenleving is dat dit vermogen tot verschillende inschattingen kan leiden.

Duurzaamheid als zwakke collectieve plicht en regulatief idee

Indien duurzaamheid inderdaad een zwakke plicht is, dan is de volgende kwestie of het een individuele of collectieve plicht is. Volgens vele milieudenkers zou duurzaamheid een plicht zijn die individueel afdwingbaar is (Reijnders 1984; Klootwijk van Milieudefensie). Wanneer echter alleen individuen aangesproken worden op deze plicht, dan duikt onherroepelijk het probleem op dat veel ecologische problemen collectieve kwesties zijn. Het gevolg is dat individuen worden bedolven onder allerlei disciplinerende voorschriften over bijvoorbeeld wegwerpverpakkingen, luiers en recycling terwijl op grote schaal verspilling (bijvoorbeeld transport omdat dat collectief te goedkoop wordt gehouden) doorgaat. Bovendien ontstaat dan disproportioneel veel ruimte voor de 'free rider', de onwil van sommigen, die wel

profiteren maar niet 'betalen'.

Mijns inziens is het veel zinvoller duurzaamheid als een collectieve plicht op te vatten. Hierbij kan een parallel getrokken worden met het pacifisme.

Individueel pacifisme is in feite onhoudbaar, omdat de wereld nu eenmaal zo is, dat er situaties zijn waarin je je als individu moet verdedigen. Maar collectief pacifisme is een plausibelere opvatting en het hoeft niet individueel pacifisme in te houden. Een collectieve zwakke plicht is dus eigenlijk een soort gemeenschapsideaal, een regulatief ideaal, zoals Kant's ideaal van de eeuwige vrede.

Kant omschrijft een regulatief ideaal als een heuristisch principe, waaraan niets in de feitelijke werkelijkheid correspondeert, en die het menselijke handelen en denken oriënterende steun geeft.

Dergelijke idealen hebben 'subjectief-praktische realiteit' (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, par. 88) in het handelen en de verwachtingen van mensen²⁵). Door hun regulatieve betekenis staat ze tegenover regels met een constitutieve betekenis, dat willen zeggen regels die een bepaalde praktijk definiëren (vergelijk de regels van het schaken versus die van de manier om een goed eindspel te spelen). Bovendien is kenmerkend voor regulatieve ideeën dat wanneer ze voor gerealiseerd of voltooid worden gehouden, er sprake is van een soort zinsbegoocheling ('dialectische schijn'); ze kunnen dus nooit als zodanig in de realiteit aangetroffen worden (zie Beck 1960).

Daarmee verliest duurzaamheid de connotatie van een utopie, een ideaal samenlevingsproject. Het is een oriëntatiepunt, dat zelf niet realiseerbaar is, maar des te krachtiger leidraad kan zijn bij de deliberaties en het handelen van burgers. Mijn laatste paragraaf handelt dan ook over de vraag wat een dergelijk

regulatief ideaal voor burgers in een individualiserende samenleving kan betekenen.

Hoe te leven in een samenleving op weg naar duurzaamheid?

Individualisering oefent de zachte dwang uit van het voortdurende kiezen. Niets staat meer vast voor het individu. Ongekende proliferatie van mogelijkheden doemt op. In de wijsgerige ethiek wordt nog steeds doorgeborduurd op de thematiek van het 'goede leven', en worden allerlei metafysische plaatjes ingekleurd. Maar het hoogmoderne, reflexieve individu staat dagelijks voor opgaven die veel indringender zijn. Zowel de maatstaven van het goede leven, als het er naar leven staan onder druk van reflectie en keuzemogelijkheden. Het is niet zo dat individualisering per definitie leidt tot asociale hedonisten, tot free riders, NIMBY's of hoe die scheldwoorden ook mogen luiden (verg. Lipovetsky 1983). Het geeft alleen aan dat solidariteit niet een eenvoudig recept is, noch een blanco cheque waar alles mee gekocht kan worden. Het is een constructie, een maatschappelijke constructie, net zoals natuur of milieu. Daarmee is natuur geen eenvoudig maakbaar produkt²⁶⁾.

De posities die de milieufilosofie tot nu toe heeft uitgedokterd, grofweg die van ecocentrisme en antropocentrisme, zijn in mijn ogen niet echt alternatieven²⁷⁾. Beide zijn menselijke, culturele idealen en geen van beide kunnen worden gefundeerd op een wetenschap of een wetenschappelijke ideologie. Daarom wil ik twee extreme modellen (of beter: metaforen) analyseren, die dat culturele expliciet tot uitdrukking brengen. Het eerste model is mooi

verwoord door een gedicht van Ida Gerhardt waarin ze veel nadruk legt op soberheid en dat in de lijn van de ecocentrische benadering ligt:

Tuin van Epicurus

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
De geest beheerst als willig instrument
het lichaam, tot die fiere dienst gewend;
gevoed met zuiver water, zuiver brood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
Besloten schikt zich in der uren kring
naar strikte trant tot rust en ordening
wat ons het denken, vrijuit zwervend bood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot.
Wij arbeiden in zwijgen en geduld;
de dag als een honingkorf gevuld
en vriendschap is in onze tuin genood.

Wij kozen soberheid tot bondgenoot,-
en uur na uur draagt ons zijn gave aan,
wij rijpen als de vruchten, als het graan
in 't goede leven tot de goede dood.

Ida Gerhardt, *Verzamelde Gedichten*, p. 25

De ecocentrische benadering komt in dit gedicht goed tot uitdrukking: ecocentristen schetsen als ideaal een sobere, ordelijke en vriendelijke houding ten opzichte van de natuur, ze stralen tevredenheid uit met een minimaal materieel genoeg en spreken niet over esthetische genoegens bij het ervaren van de natuur (want dat zou per definitie antropocentrisch zijn!)²⁸⁾.

Het is het ideaal van de monnik, van het spirituele leven (Duintjer 1988). Ecocentristen huldigen een positieve houding tot de dood, en daarmee geven ze ook uitdrukking aan gevoel van hun verbondenheid met de natuur. Maar onder de rust en orde broeit het en er zijn momenten waarop een vulkaan van hartstochten uitbarst of het speelse en verbeeldingsrijke leven tot gelding komt. Het is een illusie om te denken dat mensen net als monniken uitsluitend hun heil vinden in spiritualiteit en zwijgend aan het werk zullen gaan en tevreden zullen zijn met rust en orde. In iedere samenleving tot nu toe had dat vulkanische en speelse een plaats. Anders gezegd, in termen van Nietzsche, het Apollinische, het verhevene staat in samenhang met het Dionynische, het hartstochtelijke. Daarom een ander gedicht, dat de tegenpool van het eerste is:

Prière

Ah donne-nous des crânes de
braises
Des crânes brûlés aux foudres
du ciel
Des crânes lucides des crânes
réels
Et traversés de ta présence

Fais-nous naître aux cieux du
dedans
Criblés de gouffres en averses

Et qu'un vertige nous traverse

Avec un ongle incandescent

Rassasie-nous nous avons faim
De commotions inter-sidérales
Ah verse-nous des laves
astrales
A la place de notre sang

Détache-nous. Divise-nous

Avec tes mains de braises
coupantes

Ouvre-nous ces voûtes
brûlantes

Où l'on meurt plus loin que la
mort

Fais vaciller notre cerveau
Au sein de sa propre science
Et ravis-nous l'intelligence
Aux griffes d'un typhon
nouveau

Gebed

O geef ons gloeiende schedels

Schedels, door de bliksem
verzengd

Schedels, helder en werkelijk

Van uw aanwezigheid vervuld

Doe ons geboren worden in de
hemel binnenin ons

Doorzeefd met talloze
afgronden

Laat een duizeling ons
doortrekken

Met een gloeiende nagel

Verzadig ons die hongeren

Naar interstellair schokken

Giet in ons de stromen
sterrenlava

In plaats van ons bloed

Maak ons los. Snij ons in
stukken

Met uw gloeiend hete handen

Open voor ons die brandende
gewelven

Waar het sterven verder gaat
dan de dood

Laat ons brein wankelen

In haar eigen wetenschap

En ontruk ons ons verstand

Met de klauwen van een
nieuwe tyfoon

Antonin Artaud, *Tric trac du ciel*, Parijs, 1923

Hier wordt ook over verbondenheid met de natuur gesproken, maar wat een verschil met de sobere, bijna 'calvinistische' toon van het eerste gedicht! Hier wordt gezinspeeld op het woeste, hartstochtelijke, soms speelse soms dodelijke leven van de tijgerkat. Het is het leven van risico's en gevaren, van balanceren op het randje van de afgrond. Welk gedicht drukt nu beter een natuurvriendelijke benadering uit? Het sombere, sobere, ogenschijnlijk bescheiden leven van de monnik of het woeste, dionysische leven van de tijgerkat? Eigenlijk kan niemand zich uitspreken over de waarde van de ene of de andere houding. Deze houdingen zijn namelijk partiële houdingen, en de manier waarop ik ze tot nu toe heb beschreven toont slechts de helft van de medaille²⁹⁾. De andere kant van de medaille is de manier waarop menselijke verhoudingen worden geïnterpreteerd. In het gedicht van Ida Gerhard wordt daar kort op gezinspeeld: 'vriendschap is in onze tuin genood'. Impliciet wordt daarmee verwezen naar het begrippenpaar van vriendschap en vijandschap, en het is niet voor niets dat in de context van dit ascetische monniken-ideaal dit voormoderne begrippenpaar (net als dat van gelovige en ketter) opduikt. Bij Artaud wordt gesproken over een 'ons', en dat 'ons' zwijgt over de mogelijkheid van oppositie in menselijke verhoudingen.

Omdat leven tegelijk samenleven is, is het niet zinvol uitsluitend natuurhoudingen te expliciteren. De explicatie van dergelijke houdingen is als het bouwen van een huis zonder fundament of het lezen van een krant zonder letters. De twee tot nu toe door mij onderscheiden houdingen zijn lang niet duidelijk, in het geheel niet uitgekristalliseerd, en die explicatie vraagt om maatschappelijke leerprocessen. Ik beperk

me hier tot een meta-opmerking, een opmerking over de maatschappelijke vooronderstelling rond deze houdingen. In een post-ecologische samenleving zouden beide levensstijlen mogelijk moeten zijn, zodanig dat dezelfde persoon aan beide kan deelhebben en bijdragen. En vanzelfsprekend hebben de dichters dat al veel eerder gezien. Voor de laatste keer, een gedicht, nu over het vreedzaam samenleven van deze twee volledig verschillende karakters, de monnik en de kat Pangur:

The Monk and his Cat (8e of 9e eeuw)

Pangur, white Pangur, how happy we are
alone together, scholar and cat.
Each has his own work to do daily;
for you it is hunting, for me study.
Your shining eye watches the wall,
my feeble eye is fixed on a book.
You rejoice when your claws entrap a mouse,
I rejoice when my mind fathoms a problem.
Pleased with his own art,
neither hinders the other;
Thus we live ever
without tedium and envy.
Pangur, white Pangur, how happy we are
alone together, scholar and cat.

Conclusie

In dit betoog heb ik een lans gebroken voor de stelling dat de ecologische problematiek een totaal nieuwe problematiek is, die nieuwe maatschappelijke arrangementen vereist. De ecologische problemen worden door de moderne wetenschappen mede

voortgebracht, maar ze worden ook door deze wetenschappen gedefinieerd. We zijn aangewezen op de wetenschappen voor de oplossing daarvan. Tegelijkertijd zijn de wetenschappen in een stadium beland van verre gaande vermaatschappelijking. Maatschappelijke normen, maatschappijprojecten zijn onlosmakelijk met wetenschappelijke gegevens verbonden. Daarmee ligt het gevaar van een ecotechnocratie op de loer; een heerschappij van ecologische deskundigen die gedrag bovenmatig reguleren. In deze situatie heeft de filosofie mijns inziens nog een andere rol dan het uitdokteren van bijvoorbeeld metafysische verhalen over grondhoudingen van de mens ten opzichte van de natuur. Filosofie als toegepaste filosofie kan bijdragen aan de versterking van participatieve vormen van democratie. De ecologische problemen en de moderne wetenschappen vragen namelijk om creatieve, nieuwe antwoorden, en die worden zelden gevonden in een verstarde ecotechnocratie of de logge olifanten van overheid en grote ondernemingen. Ik heb daarom een pleidooi gehouden voor de het minste kwaad van allen kwaden, de versterking van de rol van formele en informele openbaarheden.

Uit mijn betoog kunt u reeds afleiden waar het hoofdaccent van het onderzoek van de vakgroep Toegepaste Filosofie zal liggen. Wij zullen ons in de eerste plaats richten op de implicaties voor de moderne wetenschappen van de nieuwe situatie van vermaatschappelijking; in de tweede plaats zal de vakgroep zich bezighouden met de relatie tussen wetenschappelijke en technologische projecten en maatschappelijke arrangementen.

Mijnheer de Rector, dames en heren,

Tot slot enige woorden van dank, waarbij het onvermijdelijk is dat ik een keuze heb moeten maken. Ik wil het College van Bestuur, de leden van de benoemingscommissie en andere betrokkenen bedanken voor mijn benoeming en het daaruit gebleken vertrouwen. Ik dank ook mijn collega's van de vakgroep Toegepaste Filosofie. In het tijdsbestek van een jaar dat ik nu op de Landbouwniversiteit werk, heb ik kennis kunnen nemen van een enorme hoeveelheid nieuwe en interessante gezichtspunten. Ik heb van de ene op de andere dag de leiding gekregen over een bloeiende vakgroep die de uitdaging aangenomen heeft ook het onderzoek in een hoge versnelling te brengen. Ik heb genoten van de discussies die we tot nu toe hebben gevoerd. Ik reken er op dat we nog vele discussies zullen krijgen. Ik dank de collega's van het Mansholtinstituut, en wil hierbij nog eens zeggen hoe plezierig ik het vind dat filosofie in dit onderzoeksinstituut zo'n belangrijke plaats heeft. Ik heb veel nieuwe collega's leren kennen, die ik ook gevraagd heb te reageren op een voorlopige versie van deze oratie, en ik dank met name prof.dr. F. von Benda Beckmann en prof.dr. A. Dietvorst voor hun commentaar. Vanwege het vele dat ik prof.dr. Th. de Boer, prof. dr. A. W. van Haaften en prof.dr. G. Widdershoven verschuldigd ben, zijn dankwoorden bepaald ongepast. Maar voor hun commentaar op mijn tekst kan ik ze wel dank zeggen.

Ten slotte, misschien vindt U in deze oratie soms iets terug van de haren van Midas of Maus, die tijdens het schrijven vaak in mijn werkkamer gezellig zaten te

spinnen. Ook de helle meisjesstemmetjes van Manon en Roxanne hebben hun sporen nagelaten in de tekst en dat zal een zorgvuldige lezer niet ontgaan. Als u tijdens het lezen van de tekst uw oren spitst, kunt u in de verte heel zachtjes een stem horen roepen: 'Michiel, er is thee!'. Aan hen draag ik deze oratie op.

Geachte aanwezigen,

Ik dank u allen voor uw komst en aandacht.

Noten

- 1) Toen minister-president Lubbers in 1989 in de Tweede Kamer zijn derde en laatste kabinet presenteerde, kondigde hij aan: 'Het milieubeleid zal als een der hoofdpijlers van het regeringsbeleid concreet gestalte krijgen. Hoofddoelstelling daarbij is dat binnen een generatie de wijze van produceren en consumeren zal moeten voldoen aan voorwaarden van duurzame ontwikkeling; doorschuiven naar volgende generaties is niet langer verantwoord'. Vergelijk ook de 'Den Bosch Decalaration': 'the demands of sustainability will be met' (Declaration of Den Bosch, FAO/Nederland 1991)
- 2) Kritiek op het hier gedefinieerde begrip van duurzaamheid leveren bijvoorbeeld Achterhuis 1992, Achterhuis in Zweers 1991, Worster 1993, Gorz 1993. In het vervolg van mijn betoog kom ik op deze kritiek terug.
- 3) Deze opmerking is natuurlijk ook nog vanwege een andere reden shockerend. Ze laat zien dat Heidegger op selectieve wijze maatschappijkritiek bedrijft. Tijdens de Nazi-tijd (maar ook daarna!) heeft Heidegger zich op geen enkele manier verzet tegen de moord op joden en anderen in de concentratiekampen.

- 4) Weber beklemtoonde reeds dat waarden ten grondslag liggen aan wetenschappelijke theorieën, en dat zij de keuze van het object, de richting van het wetenschappelijke onderzoek en de probleemstelling bepalen. Gegeven deze waardebepaaldheid, zou de uitkomst van het wetenschappelijk onderzoek echter zelf niet waardebepaald zijn, maar waarde vrij. Wanneer de fundamentele waarden veranderen, verandert ook de richting van het wetenschappelijk onderzoek. In contrast tot Weber benadruk ik dat wetenschappers ook tijdens het onderzoek voor keuzeproblemen staan en moeten kiezen uit alternatieven, die normatief geladen zijn, of wel 'maatschappijprojecten' belichamen. Beck stelt terecht: 'whatever scientist do, measure, ask, assume, or check, they *advance or impair* health, economic interests, property rights, responsibilities, or jurisdiction' (Beck 1992, p. 81).
- 5) In de wetenschappen is daarom zeker niet sprake van een waarheidstrechter, zoals Kunneman in *De waarheidstrechter* (1986, p. 10) betoogt: 'Wetenschappelijke probleemoplossingen functioneren in westerse maatschappijen als een gigantische trechter, een waarheidstrechter. Om welk probleem het ook gaat, deze trechter staat klaar om ze in zijn brede opening op te vangen en zodanig te kanaliseren dat er een rationele wetenschappelijke verantwoorde oplossing uit de trechter te voorschijn komt. Maar de waarheidstrechter kanaliseert niet alleen, hij *transformeert* tegelijkertijd de problemen die hij verwerkt. In de trechter bevindt zich namelijk een filter dat slechts

de *objectiveerbare* aspecten van problemen doorlaat en normatieve, expressieve en esthetische aspecten tot een irrationele, onverwerkte rest reduceert'. De normatieve aspecten worden dus m.i. niet gereduceerd; wel zijn er bij de individuele wetenschappen allerlei filters aan het werk, zoals disciplinaire invalshoeken en of belangen.

- 6) Zie bij voorbeeld het actieplan 'Nederland duurzaam' van Milieudefensie. Dit actieplan geeft objectieve en niet-bediscussieerbare grenzen aan. Heel precies wordt berekend dat er een milieugebruiksruimte zou zijn van bijvoorbeeld 80 liter water per persoon per dag, 30 gram vlees en 0,4 m³ hout. *Milieudefensie*, april 1994.
- 7) Ook in de zeker niet ecocentrisch bedoelde omschrijving van de 'harde' plicht tot duurzaamheid van Vermeersch komt de wetenschapsafhankelijkheid goed tot uitdrukking. Vermeersch formuleert deze plicht naar analogie van de categorische imperatief van Kant: 'Bij elk van mijn daden moet ik kunnen zeggen: wanneer iedereen deze daad stelt en deze telkens voort blijft stellen, eeuw na eeuw, dan kan onze aarde onverstoord verder bestaan. Elke daad waarvan men kan aantonen dat bij veralgemening ervan over brede lagen van de mensenbevolking of gedurende verschillende eeuwen, een onomkeerbare limiet zou worden bereikt, is een daad die ingaat tegen de moraal van een verantwoordelijk globaliserend denken.' (Vermeersch, 1988, p. 51).

8) Een goed voorbeeld van dit scientistisch naturalisme geeft R. Eckerley (1990). Vanuit de 'diepe ecologie' levert zij kritiek op de antropocentrische koers van kritische theorie van Habermas. Vervolgens roept ze uit tot de 'Liberation of non-human world of humans' want 'all organism are as knots in the biospherical net or fields of intrinsic relations (Neass). There is no dividing line between humans and nonhumans, only interconnectedness.' Ze beroept zich bij de stelling dat er sterke banden zijn tussen soorten, ecosystemen etc. op de biologie en de ecologie. Daarom concludeert ze dat 'Ecocentric ethics (prima facie principle of nonfavoritism) is more consistent with modern science.' Een kritiek op de biologische en ecologische onderbouwing van het ecocentrisme geeft ook Bramwell, p. 238 ev. Voor een diepgaande kritiek op dit naturalisme zie Birnbacher, 1992

9) Opvallend is dat de breuklijnen en vertalingen van (de gespecialiseerde, dus altijd alleen vanuit die gespecialiseerde invalshoeken nauwkeurige) wetenschappen naar beleid niet door de milieubeweging worden opgemerkt. Zo stond begin 1994 nog te lezen in *Natuur en Milieu*, naar aanleiding van het uitkomen van het rapport 'De toestand van de natuur' het volgende te lezen. 'Je moet wel bioloog zijn om deze veranderingen (van de steeds verslechterende natuur, MK) nauwkeurig in kaart te brengen... In hun onlangs verschenen rapport 'Toestand van de natuur' staven zij de teloorgang.

Bijna nog schokkender dan deze berichten is de reactie van onze hoogste natuurbeschermer, staatssecretaris Gabor van Natuurbeheer. Volgens hem zijn er geen extra maatregelen nodig om het tij te keren. Er gloort geen licht' (p. 6). Hiermee probeert de auteur stemming te kweken voor een 'nood-breekt-wet-situatie', Het verschijnen van een wetenschappelijk rapport dat de uitgangspunten van deze beweging bevestigt zou dus onmiddellijk tot hard overheidsingrijpen moeten leiden.

- ¹⁰⁾ Ik kan hier niet dieper ingaan op de interactie tussen wetenschap en overheid (zie Korthals 1994). Vragen die in een diepgaande analyse aan de orde gesteld zouden moeten worden, zijn: is het niet zo dat ieder van deze een eigen systeem is, met eigen maatstaven en percepties, die via allerlei 'sluizen' moeizaam in elkaar vertaald kunnen worden. Zou er niet altijd ruimte en noodzaak moeten zijn voor vertaalslagen? Bijvoorbeeld: wetenschap levert onzekerheden, en die worden door de overheid vertaald in beleidszekerheden: zoals bij de stand van vis op de Noordzee, wordt een schatting uit 1990 voor 1993 (!!) met een 40% fouten marge door de beleidsambtenaren als zeker uitgegeven, en de schipper die met drie vaatjes haring terug keert wordt streng bekeurd. Ander voorbeeld: vele wetenschappelijke uitspraken zijn geldig op (een vaak slecht omschreven) macro-niveau terwijl de maatregelen omgezet moeten worden in concrete gedragsvoorschriften van individuen, die allemaal heel verschillende activiteiten uitvoeren (dit voorbeeld dank ik aan prof.drs. J. Schoonenboom).

- 11) Ere wie ere toekomt: Harry Mulisch is de eerste die deze term heeft geïntroduceerd.

- 12) Een zelfde geluid treft men aan bij niet-filosofische geschoolde ecologen, zoals bij Rich (1994). Ook hij begint zijn historische schets met het bekende duo Bacon en Descartes als het begin van de moderne instrumentele rationaliteit en maakt daarna net als Heidegger de vergelijking tussen Auschwitz, moderne technologie en moderne bureaucratische organisatie. 'De wereldbank werd gesticht op de puinhopen van de wereldoorlog en de *holocaust*, die beide mogelijk werden door technologie en moderne bureaucratische organisatie'.

- 13) Dergelijke ideeën zijn wijd en zijd verbreid. Zo sprak onlangs de winnares van de alternatieve Nobelprijs Vandana Shiva: 'Milieuproblemen zijn niet mondiaal maar lokaal, dus daar moeten oplossingen gevonden worden. Een lokale gemeenschap kan precies beoordelen wat haar omgeving aan kan... Mensen moet hun behoeften en hun produktiemethoden reduceren tot wat de aarde aankan op de plek waar ze wonen... De manier waarop we sociaal en politiek georganiseerd zijn is een ondergeschikt punt vergeleken met het ecologische overleven van de planeet. Steden moeten uiteen vallen in kleinere. Als ze het niet vreedzaam doen en met beleid, dan zullen ze het uiteindelijk moeten doen door burgeroorlog. Die is

nu eigenlijk al aan de gang. ... Het noorden heeft net zo goed lokale gemeenschappen, maar die zijn niet zelfvoorzienend. ... want het is een samenleving van individuen. Ik denk niet dat het Noorden ecologisch kan worden, als ze niet geneest van deze individualisering.' Uit: Meer, J. v.d., 'Het primitieve Noorden', interview met Vandana Shiva, *Milieudefensie*, januari 1994. Achterhuis (1990) meent, in de lijn van zijn kritiek op het modernisme, dat Shiva's ideeën goede aanknopingspunten bieden voor de westerse milieubeweging.

- ¹⁴⁾ Het idee dat de filosofie (van bijvoorbeeld Descartes of Bacon) de bron van het westerse mensbeeld zou zijn lijkt me zeer overtrokken en getuigd van weinig kennis van de westerse geschiedenis. Een paar tegenvoorbeelden: Toulmin (1990), zelf filosoof, noemt een aantal maatschappelijke omstandigheden, zoals de grote onzekerheid in het begin van de zeventiende eeuw jaren 1600, die leidden tot het zoeken naar een vast fundament. Veel structureler en omvattender is natuurlijk Max Weber's verklaring van rationalisering, waarbij de religieuze (calvinistische) grondhouding van innerlijke ascese en buitenwereldse beheersing een belangrijke rol speelt. De westerse arbeidsethiek en beheersende houding ten opzichte van de natuur heeft dus volgens Weber een culturele en religieuze grondslag, maar niet primair een filosofische, verg. Kalberg 1993.

¹⁵⁾ Verg. Zweers 1991, p. 68. De Amsterdamse hoogleraar Verhoeven stelt bijvoorbeeld: 'Filosoof zijn is in mijn ogen het mooiste en hoogste dat er is' en ook de Nijmeegse hoogleraar Van Tongeren wordt helemaal lyrisch van de verhevenheid van het filosofische leven. 'Ik vermoed dat filosofen meer dan anderen, na hun studie het gevoel hebben nog niets te weten: of beter; zoveel meer te weten. Te weten dat je eigenlijk niet veel weet, en aan dat weten meer te hechten, dan aan al dat andere weten, dat heeft iets met (verlangen naar) wijsheid te maken, vermoed ik', *Splijtstof KUN*, nummer 4, 1992. Gelukkig is er nog de nuchtere en heldere Der Mouw die in zijn prachtige gedicht 'T is laat in de nacht. Doodstil is 't huis' verzucht: 'De tafel ligt vol opgeslagen boeken:/ mijn leven heb 'k vermorst met wijsheid-zoeken.' (Der Mouw 1986, p. 36).

¹⁶⁾ Op de achtergrond van dit alles staat Heidegger, die op last van het Zijn dichters en denkers tot een uitzonderlijke volkje meende te moeten uitroepen. Illustratief is in dit verband Heideggers behandeling van het citaat van Hölderlin over de tweespraak van dichters en denkers, die 'wonen, elkander nabij, op ten diepste gescheiden bergen' (Heidegger, 1970, p. 53). Heidegger denkt hierbij uiteraard aan de bergtoppen van de Alpen en het Beierse Zwarte Woud; de filosoof heeft zich precies zoals Plato zich dat voorstelde omhoog geworsteld en losgemaakt van het 'irrelevante gedoe' van de mensen in de dalen. Een dergelijke centrale plaats voor de filosofie is een van de kernideeën die tot het Bildungsideaal behoren.

Vergelijk Schleiermacher: 'Alle leden van de universiteit, tot welke faculteit zijn ook mogen behoren, dienen in haar (: de filosofie) hun wortels te hebben' (In Anrich 1959, p. 259.).

- ¹⁷⁾ Opschoor bijvoorbeeld stemt in met de 'ecologische' opvatting van geschiedenis, die natuurprocessen niet alleen opvat als *aanleiding* voor maatschappelijke veranderingen maar ook als *determinanten* van de richting waarin die veranderingen gaan. 'Zo stierven de grote zoogdieren van het Neolithicum uit (door klimaatwijziging en overjaging), waardoor een landbouw- en veeteeltcultuur werd afgedwongen. Houtschaarste en toenemende energiebehoefte zouden op een analoge wijze tot industrialisatie hebben geleid.' (p. 26). Vanuit zo'n ecologische geschiedschrijving is het min of meer vanzelfsprekend dat de oplossing van de huidige milieucrisis geen maatschappelijke innovatieve en creatieve leerprocessen behoeft. Sterker nog, het is eigenlijk een raadsel waarom je je nog bezig zou moeten houden met milieubeleid: de wal (de natuur) keert het schip wel. Voor een totaal andere benadering van maatschappelijke geschiedenis, zie Korthals 1993.
- ¹⁸⁾ Ook de milieubewegingen zijn maar al te vaak gericht op hard en stringent overheidsoptreden. Maar al te vaak beschouwen ze het als hun voornaamste taak de overheid tot bepaalde maatregelen te dwingen, en de successen van hun optreden meten ze af aan de mate waarin de overheid tegemoet komt aan hun eisen (zie ook het

citaat in noot 8). Zie bijvoorbeeld K. Vendrik: 'Mijn these is dat een hard en stringent milieubeleid van lastenverschuiving en ecologische herstructurering niet alleen goed is voor de milieukwaliteit, maar bij uitstek positief uitpakt voor onze concurrentiepositie en economie... Hier is de overheid aan zet... (p. 26-27)', in 'Internationale concurrentie dwingt tot groene omschakeling economie', *Milieudefensie*, april 1994.

- ¹⁹⁾ Vergelijk Dryzek (1987) over optimistische en simplistische visies op overheidsoptreden: 'First of all, governments are not the purposive, integrated actors that the welfare economist -or for that matter, the ecologist- would have them be. Both welfare economist and ecologist have a simplistic view of the state...' (p. 84). 'Public enterprise does, in fact, offer little prospect for ameliorating the ecological irrationality of market systems. Replacing private executives with public officials will do little to change collective outcomes if those officials are subject to the same incentive structure and feedback signals as their predecessors.' (p. 85). Zie voor een uitgebreide uiteenzetting het hoofdstuk Van welvaartsstaat naar preventiestaat, in Korthals 1994.

- ²⁰⁾ Vergelijk bijvoorbeeld 'Kan de democratie de ecologische kwestie wel aan?' in de bundel van P. van Driel (1993). De deelnemers aan het debat over deze toch van (goed)levensbelang zijnde kwestie doelen hiermee op twee vragen: 'kunnen

de burgers wel bevatten waar het eigenlijk om gaat? Want het is ongrijpbaar, het zijn lange termijn kwesties. Ten tweede kun je het wel verwachten van de politiek?' (p. 59). Impliciet wordt hiermee een uiterst beperkte opvatting van democratie onderschreven: een vorm van politiek via democratisch gekozen bestuurders. Tegen de achtergrond van dezelfde beperkte opvatting van democratie stelt Achterberg (in Zweers 1989) deze vraag aan de orde.

- 21) Vergelijk het recentere rapport van de Club van Rome, *The first global revolution* (1991) door King en Schneider. Zij beweren dat het tijds-perspectief van de democratie te kort is om tot een adequate oplossing van ecologische problemen te komen. Sommigen ecologen gaan zelfs nog verder door te stellen dat de democratie de oorzaak is van de milieuproblematiek, zie bijvoorbeeld Lynn White: 'Our ecologic crisis is the product of an emerging, entirely novel, democratic culture. The issue is whether the democratized world can survive its own implications. Presumably we cannot unless we rethink our axioms.' (in: D. Wall (1990), *Getting three steps to a green society*, London).
- 22) Over de 'onbetrouwbaarheid van de massa' zijn eeuwenlang hele boekenkasten vol geschreven, vergelijk Arendt 1958, p. 240 ev over de 'instabiliteit, en de sentimenten van de massa'. Een aardig voorbeeld zijn Hegels denigrerende woorden over 'das Pöbel'.

- 23) Typerend is in dit verband de opmerking van Opschoor: 'waarden en gedragspatronen die meer mens- en milieuvriendelijk zijn, komen niet gemakkelijk tot uiting of tot gelding, vanwege de tunnel waarin de maatschappij zich volgens Goudzwaard al sinds de Middeleeuwen heeft gemanoeuvreed' (p. 12). Sinds de Middeleeuwen is de mensvriendelijkheid dus afgenomen? Heeft er geen democratisering plaats gevonden, geen (accoord, nog lang niet ver genoeg gaande) emancipatie van vrouwen en kinderen? Heeft, om nog eens een ander voorbeeld te noemen, de onafhankelijke (die, inderdaad, best onafhankelijker kan) rechtspraak niet de plaats ingenomen van een puur willekeurig 'godsoordeel'?
- 24) Ook vanuit heel andere invalshoeken wordt niet gezien dat naast de ecooloog en de ondernemer de 'burger' nog recht van spreken heeft ten aanzien van milieuproblemen. Vergelijk M. Berman (1983): 'One practical solution for the utilization of devastated areas would be land and water recycling in terms of "earth art". Art can become a resource that mediates between the ecologist and the industrialist. Ecology and industry aren't one-way streets. Rather, they should be crossroads. Art can help to provide the needed dialectic between them.' (p. 340).

- 25) Ik moet hier afzien van een kritische analyse van Kant's filosofie, die zeer sterk rust op het dubieuze onderscheid tussen een zinnelijk en intelligibel rijk, een sterk natuurbegrip veronderstelt, en zeer weinig nadruk legt op het proces van zoeken en proberen van democratische arrangementen.
- 26) Gould (1993) stelt de vaak megalomane 'redt de natuur'-drift aan de kaak: 'Nature does not exist for us, had no idea we were coming, and doesn't give a damn about us'... 'We are virtually powerless over the earth at our planet's own geological time-scale. All the megatonnage in all our nuclear arsenals yields but one ten-thousandth the power of the 10 km asteroid that might have triggered the Cretaceous mass extinction.' (p. 49)
- 27) De controverse tussen ecocentrisme en antropocentrisme is een schijntegenstelling. Dat blijkt al hier uit, dat de keuze voor het ecosysteem niet op gelijk niveau staat als de keuze voor de mens. Want de keuze voor het ecosysteem kan betekenen dat bijvoorbeeld gekozen wordt voor het ecosysteem zoals het nu is, of zoals vroeger voordat de mens er was (verg. Vera en Bearselmans). In het laatste geval betekent het onvermijdelijk een keuze tegen de huidige planten, dieren en ecosystemen. Zoiets doen Vera en Bearselmans. Zij stellen bijvoorbeeld dat we ons niet moeten richten op de grutto en andere cultuurvolgers zoals sommige ecocentrissen doen, die eigenlijk volgens hen heimelijke antropocentrissen zijn. Ecocentrisme blijkt allerlei

menselijke keuzemogelijkheden te impliceren, en is derhalve in de mensen, zo u wilt 'antropocentrisch', gefundeerd. Nog veel scherper kan dit geformuleerd worden vanuit een Foucault-achtig gezichtspunt. Ecocentrisme is dan een bepaalde vorm van regulering van gedrag van mensen, die zich verstoort onder het mom van het grote verhaal van de natuurvriendelijkheid.

- 28) In het gedicht komt een ascetisch, niet-promotheïsch cultuur ideaal tot uitdrukking dat zeker niet vreemd is aan westerse cultuur idealen. Met Max Weber kan men zeggen dat dit ideaal een facet is van het calvinisme dat in de zeventiende eeuw opgekomen is. Het calvinisme zelf is volgens Weber de voedingsbodem van de moderne, polytheïstische cultuur. De nostalgische, voormoderne dromen van eerder genoemde milieufilosofen hebben veel overeenkomst met de in het gedicht uitgesproken verhouding van de mens tot zijn eigen produkten, tot zijn arbeid, tot vrienden en niet-vrienden, tot de tijd en tot de dood.
- 29) Het onderscheiden van grondhoudingen ten opzichte van de natuur is een geliefd tijdverdrijf van de Nederlandse milieufilosofen, verg. Zweers, 1989, p. 63 ev.

Literatuur

- Achterberg, W., *Humanisme zonder arrogantie. Modern humanisme en ecocentrisme*, Inauguratie, Landbouwniversiteit Wageningen 1992
- Achterhuis, H., *Van moeder aarde tot ruimteveer: humanisme en milieucrisis*, Wageningen: Landbouwniversiteit, 1990
- Achterhuis, H., *De maat van de techniek*, Baarn: Ambo, 1992
- Achterhuis, H., *De illusie van groen*, Amsterdam: De Balie, 1992.
- Anrich, E. (ed.), *Die Idee der Deutschen Universität*, Darmstadt, 1959
- Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988
- Arendt, H., *Over revolutie, Macht en onmacht van een modern politiek verschijnsel*, Utrecht: Spectrum, 1958
- Barber, B., *Strong democracy*, Berkeley: Cal. Univ. Press, 1990
- Beck, L.W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960

Beck, U., *Gegengifte, Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988

Beck, U., *Risk society: towards a new modernity*, London [etc.]: Sage, (Theory, culture and society), 1992

Benichou, P., *Le sacré de l'écrivain, 1750-1830: essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris: J. Corti, 1973

Berman, M., *All that is solid melts into air*, London: Verso, 1983

Bernstein, R.J., *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*, London: Polity Press, 1991

Birnbacher, D., *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Frankfurt: Reclam, 1988

Boo, M. de, Interview met Prof.Dr. E.A. Goewie: Ik denk dat wij kapot zijn voordat we alles weten, *NRC-Handelsblad*, 1994

Botkin, D., *Discordant Harmonies*, New York: Oxford University Press, 1990

Breedveld, L.M. & B. Kranenbarg, (Eds.), *Duurzame landbouw in een schoon milieu*, Wageningen: Studium Generale, 1992

Brown, G.E., Engineers - The navigators for a Sustainable Future. *Bulletin of Science Technology & Society*, 13:6, 1993

- Callicot, J., The case against moral pluralism,
Environmental Ethics, 12, p. 99-124, 1990
- Daly, H.E., Towards some operational principles of
sustainable development, *Ecological
Economics*, 2, 1-6, 1990
- Demeritt, D., The nature of metaphors in cultural
geography and environmental history, *Progress
in Human Geography*, pp. 163-185, 1994
- Den Bosch Decalaration: 'the demands of sustain-
ability will be met' Declaration of Den Bosch,
FAO/Nederland 1991
- Dewey, J., *The need for a recovery of philosophy*.
Carbondale, 1917
- Drengson, Alan R., *Beyond environmental crisis: from
technocrat to planetary person*, New York:
Pieter Lang, 1989
- Driel, P. van (ed.), *Milieubehoud en
consumptiepatronen*, Amsterdam: Wiarda
Beckman Stichting, 1993
- Dryzek, J.S., *Rational ecology, Environment and
political economy*, Oxford: Basil Blackwell
1987
- Duintjer, O.D., Het belang van een nieuwe spirituali-
teit in een expansieve maatschappij.
O. Duintjer (ed.), *Maken en breken* (pp. 17-
43), Kampen: Kok, 1988

- Eckerley, R., Habermas and green political thought, *Theory and society*, 19, 739-776, 1990
- Ecologisch bouwen, Vier modellen van bouwen, *Heidemijtijdschrift*, april, 1994
- Foot, Ph., Moral Realism, *Journal of Philosophy*, 1983
- Fresco, L. en Kroonenburg, Time and spatial scales in ecological sustainability, *Land Use Policy*, 155-168, 1992
- Giddens, A., *Modernity and self-identity*, London: Polity Press, 1991
- Goewie, E.A., Interview. *Wagenings Universiteitsblad*, 37, 1993
- Gore, A., *Earth in the balance: forging a new common purpose*, London: Earthscan 1992
- Gorz, A., Political ecology: expertocracy versus self-limitation, *New Left Review* 1993
- Gould, J., *Eight little Piggies. Reflections in Natural History*, London: Penguin, 1993
- Gremmen, B., *The mystery of the practical use of scientific knowledge*, Proefschrift, Elst, 1993
- Gründer, K., M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, *Archiv für Philosophie*, 11, 1/2, 312-335, 1962

- Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992
- Heidegger, M., 1962, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Günter Neske, (1949)
- Heidegger, M., *Wat is metafysica?* Tielt: Lannoo, 1970
- Jacob, M., Pleidooi voor een eenduidige definitie, *Zeno*, 2 (3), 18-24, 1994
- Kalberg, S., Cultural Foundations of modern citizenship, In B. Turner (ed.), *Citizenship and modern social theory*, London: Sage, 1993
- King, A. & B. Schneider, *The first global revolution: a report by the Council of the Club of Rome*, New York: Pantheon, 1991
- Korthals, M., *Filosofie en intersubjectiviteit*, Alphen a/d Rijn: Samson, 1983
- Korthals, M., On the justification of societal developmental claims, *Philosophy and social criticism*, 18, 17-35, 1992
- Korthals, M., Rechtvaardiging en toepassing, *Psychologie en maatschappij*, 66, 25-38, 1994
- Korthals, M., *Duurzaamheid en democratie*, Meppel: Boom, 1994

- Korthals, M. & H. Kunneman, *Het communicatieve paradigma*, Meppel: Boom 1992
- Kunneman, H., *De waarheidstrechter*, Meppel: Boom, 1986
- Latour, B., *Wetenschap in actie*. Amsterdam: Bakker, 1988
- Lengkeek, J., *Een meervoudige werkelijkheid*. Proefschrift, Wageningen, 1994
- Lipovetsky, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Parijs: Gallimard, 1983
- Lucebert, *Van de roerloze woelgeest*, Amsterdam: Bezige Bij, 1992
- Mentzel, M., (ed.), *Milieubeleid normatief bezien*, Leiden: Stenfert Kroese, 1993
- Michelman, F., Law's Republic, *The Yale Law Journal*, 97, 1499-1513, 1988
- Odum, E.P., *Fundamentals of ecology* Philadelphia, London: Saunders, 1971
- Ophuls, W., *Ecology and the politics of scarcity, Prologue to a political theory of the steady state*, San Francisco, 1977
- Oppewal, J., De ambassadeur van het zoetwatermilieu, Een verhaal over de visotter en zijn woordvoerders, *Kennis en methode*, 18, 2(3), 222-250, 1994

- Pickett, S. and P. White (ed.), *The ecology of natural disturbance and patch dynamics*, Orlando: Academic Press, 1985
- Rees, J., Resources and the environment. Scarcity and sustainability, In: R. Bennet (ed.), *Global Change and Challenge*, 1992
- Reijnders, L., *Pleidooi voor een duurzame relatie met de natuur*, Amsterdam: Van Gennip, 1984
- Rich, B., *Mortgaging the earth, The worldbank, environmental impoverishment, and the crisis of development*, Beacon Press, 1994
- Samuel Barber, Hermit Songs, Opus 29, The Monk and His Cat
- Sociaal-Economische Raad, Advies 89/02, Den Haag, 1989
- The Ecologist, *Blueprint voor Survival*, 1972
- Vermeersch, E., *De ogen van de panda*. Brugge: Wiele, 1988
- Walzer, M., *Spheres of justice*. London: Blackwell, 1993
- Walzer, M., The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*, 18/1, 1990
- Wiepkema, P., *Gedrag, welzijn en duurzaamheid*, Afscheidsrede, Wageningen, 1993

Worster, D., The ecology of order and chaos, In:
Armstrong, S.J. & Botzler, R.G., *Environmental Ethics, Divergence and convergence*,
New York: McGraw-Hill, 1993

Zweers, W., (Ed.), *Op zoek naar een ecologische
cultuur*, Baarn: Ambo, 1991