

Dren MAR INN 24/63

✓

No 459 522

522

van moeder aarde
tot ruimteschip:
humanisme en
milieucrisis

door prof. dr. H.J. Achterhuis

Landbouw universiteit

91230

VAN MOEDER AARDE TOT RUIMTESCHIP: HUMANISME EN MILIEUCRISIS

door prof.dr. H.J. Achterhuis



Inaugurele rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de humanistische wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de relatie mens en natuur, aan de Landbouwniversiteit te Wageningen op donderdag 29 maart 1990.

Voor Tiny

Mijnheer de rector magnificus, dames en heren,

In het eerste deel van mijn rede wil ik u kort meevoeren op drie verre reizen.

Het Nieuwe Atlantis

"Wij zeilden van Peru (waar wij voor de tijdsspanne van een heel jaar waren gebleven) over de Stille Zuidzee naar China en Japan en namen proviand voor 12 maanden met ons mee. Wij hadden gedurende meer dan vijf maanden zwakke en zachte oostenwinden. Toen echter stak de wind op....". Zo begint Francis Bacon zijn beschrijving van de geografische ontdekkingsreis naar het Nieuwe Atlantis, waarvan veel commentatoren gezegd hebben dat het vooral een reis in de tijd is naar onze moderne wereld. In het begin van de zeventiende eeuw ontwierp Bacon zijn technologische utopie, het Nieuwe Atlantis, waar zijn Engelse zeevaarders na een storm terechtkomen, die een voorafschuwing vormt van de moderne wereld waarin wij zijn gestrand. In zijn geest liep Bacon vooruit op de maatschappij, die de Westerse mens na hem heeft geconstrueerd. De vertaler van een recente uitgave van Bacons utopie stelt terecht dat "de westerse beschaving over het algemeen de richting is uitgegaan die Bacon voorstelde" (1).

Vanuit dit gezichtspunt vallen in het Nieuwe Atlantis direct twee dingen op. In de eerste plaats erkennen de wetenschap en techniek die er ontwikkeld zijn, geen enkele grens. Er bestaat een stichting van wetenschappers, Salomons Huis, waarvan het doel is: "kennis van de oorzaken en verborgen bewegingen der dingen, en het verleggen van de grenzen der menselijke heerschappij, voor het tot stand brengen

van alle dingen die maar mogelijk zijn" (2). De technologische imperatief, wat kan moet ook, die u hier duidelijk hoort doorklinken, leidt tot een tweede zaak die in het Nieuwe Atlantis ook de aandacht van de lezer vraagt. De natuur is er zo goed als uitgeschakeld. De mensen hebben er letterlijk een tweede natuur geschapen, die de eigenlijke natuur via onderwerping ervan, sterk verbetert en goeddeels overbodig maakt. Om wat voorbeelden te geven, in het Nieuwe Atlantis worden grotere en zoetere kunstmatige vruchten gekweekt dan die de natuur kent, het klimaat wordt gedeeltelijk beheerst, nieuwe soorten planten en dieren worden gemaakt en het leven wordt kunstmatig tot het uiterste verlengd.

Wat eens een utopie, een wensdroom van de westerse mensheid was, blijkt, zelfs bij gedeeltelijke realisering, echter een dystopie, een ware nachtmerrie te worden. De grenzeloze drang tot beheersing van de natuur, die Bacon nog als zeer wenselijk schetste, heeft in onze tijd tot de milieucrisis geleid. En Bacon, als één van de aardsvaders van de moderne natuurwetenschap, figureert hierdoor in talloze milieufilosofische geschriften als het zwarte schaap. Schuldig aan het degraderen van de natuur van een levend organisme tot een dode machine, luidt het vonnis.

In de moderne geschiedenis van wat Dijksterhuis "de mechanisering van het wereldbeeld" (3) noemt, loopt volgend veel huidige milieufilosofen nog een ander zwart schaap rond: René Descartes. Ook Descartes maakt de mens tot "heer en meester van de natuur", die via "technische vindingen" onderworpen moet worden (4). Wat wij gewoonlijk natuur noemen verdwijnt bij Descartes volledig uit het beeld. De natuur, die volgens hem door de natuurwetenschap bestudeerd

moet worden, gaat geheel op in meetbare kwantitatieve grootheden. Elke kwaliteit is erin afwezig.

Illustratief hiervoor is een deel uit zijn tweede meditatie, dat ik u uitvoerig doorgeef. "Laten we beginnen met het overwegen van iets heel gewoons, iets waarvan we menen dat we het het duidelijkst begrijpen om zo kennis te krijgen van de dingen die we aanraken en zien. Ik wil niet praten over dingen in het algemeen, want die algemene begrippen zijn in de regel veel te vaag, maar over iets concreets. Laten we bijvoorbeeld een stuk was nemen dat zojuist uit de bijenkorf is gehaald: het heeft de zachtheid van de honing die het bevat nog niet verloren; het heeft nog iets van de geur van de bloemen waaruit het is verzameld; zijn kleur, zijn vorm, zijn omvang zijn duidelijk zichtbaar: het is hard, het is koud en als u er op slaat maakt het een geluid. Kortom, het verenigt alles in zich wat een voorwerp duidelijk onderscheidt. Maar kijk, terwijl ik spreek wordt er vuur bij gebracht: wat er nog aan smaak was overgebleven verdwijnt, de geur vervliegt, de kleur verandert, het verliest zijn vorm, de omvang wordt groter, het wordt vloeibaar, het wordt warm, men kan het nauwelijks aanraken en als er op geslagen wordt geeft het geen enkel geluid. Blijft na deze verandering dezelfde was over? Dat moet u toegeven en niemand kan het ontkennen. Wat is men nu aan de weet gekomen over dat stuk was met zoveel verschillende kenmerken? Dat kan stellig niets zijn van alles wat ik heb opgemerkt door de zintuigelijke tussenkomst, want alles wat viel onder de smaak of de geur of de aanblik of de tastbaarheid of het gehoor is veranderd en toch blijft dezelfde was over. Misschien was het dat wel wat ik nu denk: namelijk dat de was niet de zachtheid van de honing was, noch

die aangename bloemengeur of die witte kleur en ook niet die gestalte of dat geluid, maar alleen een voorwerp, dat eerst aan mij verscheen onder deze vormen en dat nu onder andere mijn aandacht trekt. Het is zeker dat er niets anders overblijft dan iets uitgebreids" (5). Volgens Descartes is de natuur alleen maar uitgebreidheid, die niet door de zintuigen die ons bedriegen, maar alleen door het verstand gekend kan worden. Onze techniek kan deze natuur die enkel uitgebreidheid is, vervolgens als een stuk was in alle voor ons welzijn gewenste vormen kneden. Galileï drukt als de stamvader van de experimentele natuurwetenschap deze houding nog pregnanter uit. "Ik geloof niet dat er in lichamen buiten ons iets bestaat, dat smaak, reuk, geluid en dergelijke veroorzaakt, behalve dan de grootte, de vorm, de massa en de beweging.... ik denk dat als oren, tong en neus verwijderd zouden worden, vormen en getallen overblijven". Otto Ullrich, aan wie ik dit citaat ontleen, geeft er als commentaar bij: "De natuurwetenschapper zou zich bij zijn werk uitsluitend op deze meetbare kwantitatieve grootheden moeten richten en hij zou zich niet moeten laten leiden door gevoelens, emoties, dromen, en zelfs niet door smaak, geur of überhaupt iets wat een levend wezen interesseert. In een wereld die volkomen beheerst zou worden door de principes van deze wetenschap zou men met een gerust hart oren, neuzen en tongen... van de mensen kunnen verwijderen. Deze wereld zou de regelmaat hebben van de bewegingen van de hemellichamen en zij zou zo dood zijn als deze hemellichamen" (6).

De dode machineachtige natuur die Descartes, Bacon en Galileï, met in hun voetspoor vele andere zeventiende-eeuwse wetenschappers en filosofen ons

als eersten voor ogen stellen, staat in sterk contrast met de levende organische natuur die eraan voorafging. Tot in de zeventiende eeuw wordt daar vooral het beeld van moeder aarde voor gebruikt. Onze cultuur deelde dit beeld met vele niet-westerse culturen. Het beeld van moeder aarde, dat meer of minder regilieus geladen kon zijn, riep niet op tot beheersing en onderwerping, maar tot terughouding, respect en participatie. Carolyn Merchant heeft bijvoorbeeld uitgebreid beschreven hoe deze metafoor tot in de zestiende eeuw in Europa een rem vormde op grootschalige mijnbouw (7). Het lichaam van de moeder waaraan je je leven te danken had, ging je toch niet half aanrandend openbreken en bevuilden. Pas toen de natuur niet meer als moeder aarde werd gezien, werd de moderne natuurwetenschap mogelijk. Eén van de grootste beoefenaars hiervan, Robert Boyle, die ook gouverneur van de koloniale New England Company was, heeft dit, juist tegenover de in zijn ogen op dit punt achterlijke Indianen, scherp geformuleerd. Hij maakte hun visie op de natuur als "een soort godin" belachelijk en stelde dat "de verering, die mensen koesteren voor alles wat zij natuur noemen, tot op heden een ontmoedigende belemmering is geweest voor de heerschappij van de mens over de lagere schepselen van God" (8). Lijnrecht hiertegenover staat natuurlijk de uitspraak van het Indiaanse opperhoofd Smohalla, die het op Europese wijze omploegen van de grond vergeleek met het steken van een mes in de schoot van zijn moeder (9).

Boyles visie overwon. In het zich onweerstaanbaar moderniserende Europa was moeder aarde ten dode gedoemd. Een belangrijke rol in dit proces werd vervuld door de beroemde Engelse Royal Society, die de heerschappij over de natuur via wetenschap en

technologie als haar eerste doelstelling had. Bij de oprichting hiervan wees men met recht op het grote voorbeeld van Salomons Huis uit het Nieuwe Atlantis. In onze tweede reis zullen we deze Royal Society als een verdere ontwikkeling van Bacons utopie weer tegenkomen.

Het vliegende eiland Laputa

"Ik drentelde wat rond tussen de rotsen; de lucht was volmaakt helder, en de zon zo heet, dat ik mijn gezicht moest afwenden; maar eensklaps werd hij verduisterd en naar mijn idee op een heel andere wijze dan wanneer er een wolk voorbijdrijft. Ik keerde mij om en werd een geweldig ondoorschijnend lichaam tussen mij en de zon gewaar, dat zich naar het eiland toebewoog; het leek mij zowat twee mijl hoog en het bedekte de zon zes of zeven minuten, maar ik had niet de indruk, dat de lucht veel kouder werd of de hemel duisterder dan wanneer ik in de schaduw van een berg had gestaan. Toen het de plek waar ik stond naderde, bleek het van een vaste substantie te zijn, met een platte, gladde bodem die zeer helder glansde door de weerkaatsing van de zee daar beneden. Ik stond op een verhevenheid, zowat tweehonderd meter van het strand, en zag hoe die geweldige massa neerstreek, tot zij bijna evenwijdig met mij was, op nog geen halve Engelse mijl van mij vandaan. Ik haalde mijn zakkijker voor de dag en kon duidelijk groepen mensen onderscheiden die langs de zijden, welke leken te hellen, klommen en daalden; maar wat die mensen uitvoerden kon ik niet onderscheiden" (10). Gulliver beschrijft hier, in het ruim een eeuw na Bacons utopie geschreven reisverhaal van Jonathan Swift, het vliegende eiland Laputa, waar hij na zijn

bezoeken aan Lilliput en Brobdingnag op terecht komt. Laputa is een paradijs voor wetenschappers. Heel het leven is er georganiseerd volgens regels en ceremonieën die lijken op die van Salomons Huis. In veel commentaren op "Gullivers Reizen" wordt erop gewezen dat Swift dit vliegende eiland gebruikt om een sarcastische beschrijving te geven van de wetenschappelijke ideeën van de Royal Society uit zijn tijd. De meeste wetenschappelijke projecten waar Gulliver mee kennismaakt verwijzen rechtstreeks naar ondernemingen van zijn eigen tijdgenoten, waaronder Newton. Hoe interessant voor u de voortbewegingstechnologie van het eiland misschien ook is, hoe amusant de vele wetenschappelijke en technologische projecten die er uitgevoerd worden misschien ook zijn, ik kan ze u helaas niet beschrijven. Ik maak slechts een aantal opmerkingen over het dagelijkse leven op Laputa, die u aan de wereld van Bacon en Descartes zullen herinneren. Wat te denken van het eten dat in wiskundige of muzikale, – dit verwijst naar de muziek der sferen –, vormen wordt opgediend, een lamsbout in de vorm van een gelijkzijdige driehoek, worsten en puddingen die op fluiten en hobo's lijken, en het brood dat in kegels, cylinders, parallellogrammen en andere meetkundige figuren wordt gesneden? Wat te denken van de "flappers", de wakkerhouders, die elke wetenschapper vergezellen met een stok met een met steentjes gevulde varkensblaas in de hand, waarmee ze hun meester als die in wetenschappelijk gepeins verdiept is en zijn omgeving vergeet, attenderen op de noodzakelijke dagelijkse activiteiten en beslommeringen? Wat te denken van....?

Ik zou u graag meer willen vertellen over de mannen op het vliegende eiland, maar war Swift over de

vrouwen zegt lijkt me eigenlijk veel onthullender en interessanter. In het tweede hoofdstuk beschrijft hij hun situatie uitvoerig. Op Laputa blijken voor een normaal mens als Gulliver de vrouwen heel wat plezieriger gezelschap te zijn dan hun wetenschappelijke echtgenoten. Omgekeerd is dit trouwens ook het geval. De Laputiaanse vrouwen minachten hun mannen; zij zijn gesteld op vreemdelingen die tijdelijk op het eiland verblijven. Onder hen kiezen ze hun minnaars, waarbij het verdrietig is, schrijft Swift, dat dit veel te gemakkelijk en veilig gaat. Want de echtgenoot is altijd zo in gepeins verdiept dat mevrouw en haar minnaar zich waar hij bijzit de grootste vrijheden kunnen veroorloven, zolang hij maar bezig kan zijn met zijn wetenschappelijke problemen.

Terwijl Laputa de meest perfecte gerealiseerde utopie lijkt te zijn, blijven de vrouwen en dochters toch jeremiëren over hun gedwongen verblijf op het vliegende eiland. Op allerlei manieren proberen zij eraan te ontsnappen. Ze mogen echter niet weg zonder een speciale vergunning van de koning. Lukt het ze om eenmaal weg te komen, dan verkiezen ze vaak het leven op aarde beneden boven de ideale wereld van het vliegende eiland. Gulliver vertelt van een grote dame aan het hof die af wist te dalen, zich vervolgens schuil hield en tenslotte werd opgespoord in een derde rangs eethuis, in lompen gehuld, met een oude, aftandse lakei die haar steeds sloeg, als minnaar. Nadat ze teruggehaald was en zonder enige verwijt weer liefdevol door haar echtgenoot ontvangen, slaagde ze er tenslotte in definitief uit Laputa naar haar minnaar terug te vluchten.

Ik geef zoveel aandacht aan deze beschrijvingen van

Swift omdat ik van mening ben dat hij hier, zoals op zoveel andere plaatsen in "Gullivers Reizen", feilloos de gevolgen van de modernisering en van het wetenschappelijk project van de beheersing van natuur en samenleving beschrijft. Het model van het vliegende eiland loopt niet alleen al vooruit op een metafoor die ik u zo ga schetsen, Swift gebruikt het ook om zoiets als het huidige afschrikkingsevenwicht tussen de atoommachten op te roepen. Het eiland Laputa beheerst de landen waar het overheen vliegt, doordat het deze van bovenaf kan bestoken en uiteindelijk door met al zijn gewicht te dalen, totaal kan vernietigen. Dit laatste moet echter altijd bij een dreiging blijven, want het gevaar bestaat dat het eiland hierdoor op scherpe rotsen of torens kapot stoot en zo zelf tegelijkertijd vernietigd wordt. Loopt Swift hiermee al op onze moderne oorlogsdreigingen vooruit, hij doet dat zeker ook als hij de positie van de vrouwen aan de orde stelt. In een wereld die één groot vliegend mechaniek is geworden, volstrekt gereguleerd door wetenschap en technologie, is er voor vrouwen en het vrouwelijke geen plaats meer. Niet alleen moeder aarde is er vernietigd, ook concrete vrouwen worden er gemarginaliseerd. Om u één voorbeeld van Swifts beschrijvingen van vrouwen en vrouwenverzet te geven, verwijs ik naar een beroemde uitspraak van Henry Oldenburg, de secretaris van de Royal Society. Deze stelde, overigens in navolging van Bacon zelf, die het over de "Mannelijke geboorte des tijds" had, dat het doel van zijn organisatie bestond "uit het ontwikkelen van een mannelijke filosofie, gebaseerd op daden en niet op woorden. Woorden waren voor vrouwen, daden voor mannen" (11). Welnu, bij Swift ontwikkelt één van de Laputiaanse wetenschappers een project om alle

woorden af te schaffen. Door het praten slijten immers onze longen, zodat elk woord ons leven bekort (een andere verwijzing naar Bacons project van de verlenging van het leven). Daarom zou het beter zijn om alleen via verwijzingen naar concrete dingen met elkaar te communiceren. Helaas hadden de vrouwen in combinatie met het plebs en de analfabeten de uitvoering van dit project weten te voorkomen. Swift merkt hierbij ironisch op dat zij nu eenmaal onverzoenlijk tegenover wetenschap en wetenschappelijke vooruitgang staan.

Zoals gezegd ziet Swift zeer scherp waartoe de vervanging van moeder aarde door een vliegende machine leidt. Vrouwen waren altijd verbonden met moeder aarde. In één van de meest bekende uitspraken hierover werkt Philo, de Hellenistisch-Joodse filosoof, dit als volgt uit:

"De natuur heeft aan elke moeder als een meest essentiële gift haar borsten gegeven, zodat ze van te voren het voedsel voor de kinderen die geboren worden, gereed heeft. De aarde is, zoals wij allen weten, een moeder. Hierom vonden de eerste mensen het ook passend om haar Demeter te noemen, waarbij ze de namen van aarde en van moeder verbonden. Want, zoals Plato zegt, de aarde doet de vrouw niet na, maar de vrouw de aarde. Dichters geven de aarde daarom gewoonlijk ook namen als moeder van alles, vruchtendraagster, Pandora en "alles-schenkster", voorzover zij de oorzaak is van het ontstaan en voortbestaan van alle dieren en planten. Het is daarom passend dat de natuur aan de aarde als de meest oude en vruchtbare van alle moeders, bij wijze van borsten, stromen van rivieren en bronnen heeft geschonken, zodat de planten water zouden kunnen krijgen en dieren overvloedig te drinken zouden hebben"(12).

Als moeder aarde en vrouwen zo nauw cultureel verbonden zijn, is het niet verwonderlijk dat de mannelijke geboorte van de nieuwe tijd, die Bacon inleidt, rampzalig voor vrouwen uitpakt. De metaforen die Bacon gebruikt om de nieuwe wetenschappelijke houding aan te duiden zijn wat dit betreft niet voor misverstand vatbaar. Zij laten zijn minachting voor zowel moeder aarde als vrouwen duidelijk uitkomen. Vaak zijn het beelden van een gewelddadige verkrachting of van de natuur die als een heks – Bacon was ook betrokken bij de heksenprocessen – op de pijnbank wordt gelegd (13). Ik geef u een aantal voorbeelden van Bacon en tijdgenoten over de wijze waarop de natuur moet worden benaderd. Het gaat erom "haar te veroveren en te onderwerpen, haar op haar grondvesten te laten schudden", "om de natuur te doorsteken tot in haar meest intieme kern zodat (men) vreest dat (men) haar zegel bijna verbroken heeft en haar naakt aan de wereld heeft getoond", "haar te dwingen u te dienen en haar uw slavin te maken", enz. Met name de Amerikaanse wetenschapsfilosofe Sandra Harding, enige jaren geleden gasthoogleraar bij mijn vakgroep in Amsterdam, heeft uitvoerig beschreven hoe de moderne degradatie van de natuur parallel liep aan de uitsluiting van vrouwen in de recente Europese geschiedenis (14). In het tweede deel van mijn rede kom ik hier op terug. Eerst neem ik u mee op een derde reis, ditmaal niet imaginair maar reëel.

Ruimteschip Aarde

Kort na de terugkeer van de Apollo 8 werd de bemanning voor de CBS-televisie geïnterviewd. In dit indringende interview kwam een metafoor naar voren die al bekend was bij de milieubeweging, maar

die sindsdien niet meer weg te denken is uit de milieudiscussies. De astronauten bleken het meest getroffen te zijn door het zicht uit de ruimte op de kleine blauwe bol van onze aarde. Ze vergeleken de aarde zelf vol enthousiasme met een ruimteschip – het spaceship Earth –, dat door een donker heelal koerste (15). Het plaatje van onze aarde vanuit het heelal gefilmd, komt sindsdien eindeloos terug op boeken over het milieuvraagstuk, de metafoor van het ruimteschip wordt te pas en te onpas in titels van publikaties erover gebruikt (16). Sommigen menen dat deze metafoor goede diensten kan bewijzen voor de redding van ons bedreigde milieu (Dubos), anderen zien haar als het meest afschrikwekkende beeld dat over de natuur bedacht kan worden (White). Naar mijn mening laat ik u raden, ik werk hier alleen kort enkele verschillen uit tussen de metaforen van moeder en ruimteschip aarde.

Na de uitstapjes naar het Nieuwe Atlantis en het vliegende eiland Laputa, die beide tenslotte vooral als voorlopers van het ruimteschip functioneren, hoef ik de meeste van deze verschillen naar ik hoop slechts kort aan te stippen. De metafoor van het ruimteschip roept bijvoorbeeld een heel ander soort deskundigheid op dan die van moeder aarde. In het Nieuwe Atlantis hebben de technocraten van Salomons Huis het geheel en al voor het zeggen, het vliegende eiland Laputa kent een soort cockpit met bestuurders, een ruimteschip is volstrekt overgeleverd aan de deskundigheid van de bemanning. De grote meerderheid van de mensen zal er nooit meer dan een passieve passagier kunnen zijn, die afhankelijk is van wat bijvoorbeeld Kees Zoeteman als hij het over "de verbetering van de besturing van de aarde" heeft, beschrijft als een "wereldmilieudienst" (17). In

het beeld van moeder aarde ligt daarentegen de deskundigheid, voorzover het om het hoeden en het doorgeven van het leven gaat, primair bij de mensen zelf, natuurlijk in eerste instantie bij de vrouwen. Een tweede belangrijk verschil is dat het in een ruimteschip vooral om survival, om overleven gaat. Dit begrip zien we dan ook parallel aan de ruimteschipmetafoor opkomen in de recente milieudiscussies. Internationale rapporten, zoals "Our Common Future" van de Brundtlandcommissie, draaien alle rondom dit begrip. Tegenover het passieve overleven op een ruimteschip waar je alle bevelen van de bemanning goed moet opvolgen, staat het oude filosofisch idee van "het goede leven", dat actief binnen de aardse grenzen geleefd kan worden. Het pleit voor de Brundtlandcommissie dat zij de kritiek op het survivalbegrip, zoals veel andere kritieken, – naar mijn mening bieden de uitspraken van personen en groepen die in de kader-tjes van Our Common Future aan het woord komen, meer stof tot overdenking en tot actie dan het rapport zelf –, duidelijk naar voren laat komen. Ik citeer een spreker uit Sao Paulo, die in oktober 1985 bij een hearing door de Brundtlandcommissie het volgende zei: "U spreekt heel weinig over het leven, u praat te veel over overleven. Het is erg belangrijk om te bedenken dat, wanneer de mogelijkheden voor het leven voorbij zijn, de mogelijkheden om te overleven aan bod komen. En er bestaan volken hier in Brazilië, speciaal in het Amazonegebied, die nog steeds leven en deze volken willen niet naar het niveau van het overleven gebracht worden"(18). Met zijn verzet tegen de westerse ontwikkeling en modernisering herhaalde deze Indiaan, ik neem aan dat het een Indiaan was, de woorden van het beroemde

Indiaanse opperhoofd Seattle uit 1855, die ieder die het milieu ter harte gaat, zo ongeveer wel uit zijn hoofd zal kennen, zo vaak worden ze geciteerd of op posters afgedrukt. Seattle, die zichzelf ook als een kind van moeder aarde omschrijft, heeft het over het verdwijnen van de bisons, het temmen van de wilde paarden, het afscheid van de adelaar, van de spar die glanst in de zon en van de snelle pony van de jacht, die met de komst van de blanken gepaard gaan, en hij noemt dit "het einde van het leven en het begin van het overleven".

De woorden van beide Indianen laten nog een derde belangrijk verschil zien tussen de beide door mij genoemde metaforen. Ik zou dat willen aanduiden door mij aan te sluiten bij twee recente literaire uitspraken over het verschil tussen natuur en milieu. In een ruimteschip is er alleen maar milieu, milieukwesties staan er vanwege het overleven centraal, moeder aarde daarentegen is verbonden met de veelvormigheid van de natuur. Wat bedoel ik hiermee? Ik zal het de twee schrijvers maar direct zelf laten zeggen. In "De Tijd" van 20 oktober 1989 beschrijft Marten Toonder, de geestelijke vader van onze enige heer van stand, hoe hij in Ierland voor het eerst kennis maakte met de "echte" natuur. Hij stelt die tegenover het milieu. "In ons land heeft men milieu; kunstmatige landschappen met zorgzaam geplante bomen... Milieu is een vorm van leven die door ambtenaren en wetenschappers is geschapen, een plantaardig monster van dr. Frankenstein. En de natuur is, net als de Druïden, steeds verder naar het westen getrokken, vluchtend voor het milieu. Maar hier aan de uiterste rand van ons werelddeel, waar de schemeringen langer duren dan ergens anders, heeft ze zich gehandhaafd, en is ze sterker dan de mens bevatten kan".

In "Het Scheepsorkest" bezingt Koos van Zomeren aangrijpend de laatste natuur in ons land, die hij nog wel weet te ontdekken, maar die ten onder gaat en overal door milieu wordt vervangen. Zijn laatste terugblik in dit boek (19) vat op onnavolgbare literaire wijze samen wat ik in een meer wetenschappelijke toonzetting in dit eerste deel van mijn rede heb willen zeggen. In zijn aanval op de machine als metafoor, als referentie voor een wereldbeeld, figureert zelfs, als enige plaats in dit boek, ook een filosoof die ik hier heb behandeld. Maar leest u het, zou ik zeggen. Ik verwijs hier alleen naar het onderscheid dat Van Zomeren maakt tussen natuur en milieu. "Je zou onderscheid moeten maken tussen natuur en milieu. Wie aan de ziekte van de zeehond en het uitsterven van de otter de vraag verbindt wanneer wij aan de beurt zijn, stelt het milieu aan de orde. De kwestie zou dan zijn opgelost zodra blijkt dat mensen kunnen leven zonder zeehond en otter, wat zo goed als zeker het geval is. Nee, als je met dieren begaan bent, moet je accepteren dat hun problemen in de eerste plaats hún problemen zijn. In het milieu staat de mens centraal, in de natuur kan hij gemist worden – en dat verklaart meteen de blinde haat, die de natuur bij velen opwekt. Het spreekt al met al beslist niet vanzelf, dat van de huidige milieugolf een positief effect uitgaat op de natuur".

Humanisme en milieucrisis

Met deze waarschuwing van Van Zomeren ben ik meteen ook midden in de thematiek van het tweede, minder op reizen gerichte deel van mijn rede, beland. In 1977 verscheen "Humanistisch Perspectief" (20), dat na enige jaren discussie binnen het Humanistisch

Verbond, een aantal maatschappelijke doeleinden opsomde en toelichtte. Na fraaie doeleinden als de fundamentele gelijkwaardigheid van mensen, democratisering van samenlevingsstructuren en een rechtvaardiger verdeling van maatschappelijke goederen, lezen we onder punt 6: "zorgvuldige omgang met en eerbied voor de wereld van plant en dier, mede opdat het natuurlijk evenwicht niet wordt verstoord". Wie vervolgens naar de toelichting bij dit punt gaat zoeken, zal zich verbazen. Want terwijl elk ander punt ruim anderhalve pagina toelichting toegemeten krijgt, lezen we bij punt 6 één zin. Die luidt: "de formulering van de toelichting op dit punt is in het hoofdbestuur nog in behandeling". De verlegenheid van het humanisme met de vraagstukken van natuur en milieu kan naar mijn mening niet duidelijker uitgedrukt worden. Aan goede bedoelingen, intentieverklaringen en ook aan concrete inzet rond het milieuvraagstuk ontbreekt het zeker niet. Maar gezien de historische achtergronden van het moderne humanisme is het allerm minst gemakkelijk hiervoor binnen de eigen traditie argumenten te vinden. Integendeel, de eerlijkheid gebiedt te erkennen dat de geschiedenis van het humanisme er vooral één is van natuurvijandigheid.

Deze geschiedenis deelt het humanisme overigens grotendeels met het westerse christendom. In 1967 verscheen het onderhand klassiek geworden artikel van Lynn White in Science, waarin "The historical roots of our ecological crisis"(21) gezocht worden in de ontwikkeling van het westerse christelijke wereldbeeld, die al in de middeleeuwen begon. Op het artikel van Lynn White is een heftige discussie gevolgd. Men telt op dit moment alleen al zo'n 160 publikaties die over het door hem gesignaleerde

verband tussen milieucrisis en christendom handelen(22). Zonder ook maar de minste pretentie te hebben in dit oerwoud van publikaties voor gids te kunnen spelen, wil ik toch één ding opmerken naar aanleiding van de Whitediscussie. Als ik mij niet vergis wordt in deze discussie de Zwarte Piet, van het christendom langzamerhand steeds meer in de richting van het westers humanisme geschoven. Met name John Passmore, één van de belangrijkste auteurs op milieufilosofisch gebied, ontkomt er, ondanks zijn eigen humanistische uitgangspunten, niet aan om de historische wortels van onze milieucrisis eerder bij het humanisme dan bij het christendom te zoeken(23).

De handschoen van Passmore en van vele anderen, die vanuit ecologische hoek al gedurende lange tijd het humanisme arrogantie en natuurvijandigheid verwijten(24), is, voor zover ik dat kan zien, niet opgenomen. Toch ligt hier denk ik een heel terrein braak, dat door het humanisme via onderzoek ontgonnen moet worden, opdat het tot een diepgaander positiebepaling komt ten opzichte van milieu en natuur, dan thans het geval is.

Voordat ik inhoudelijk hier iets meer over ga zeggen, wil ik eerst een vluchtweg afgrenzen, die mijns inziens te snel en te gemakkelijk door mijn Utrechtse collega Rob Tielman wordt ingeslagen(25). In zijn inaugurele rede veegt deze de vloer aan met de "humanisme-kritiek" zoals die met name de laatste jaren vanuit Parijs filosofische kringen is ontwikkeld. Tielman stelt hiervan dat deze kritiek "iets bekritiseert dat men eerst zelf in het leven heeft geroepen. Er ligt de vooronderstelling aan ten grondslag dat er zoiets als "het humanisme" is, los van diegenen die zich rondom die noemer willen

verenigen. Anders dan in Frankrijk heeft het Nederlandse humanisme zich georganiseerd tot een moderne levensoveruiting die haar bedding heeft gevonden in de samenleving. In landen waar dat niet gebeurd is, ziet men het verschijnsel optreden dat tegenstanders van het humanisme gaan definiëren wat het humanisme inhoudt, om vervolgens deze stropop neer te sabelen. Men zou van intellectuelen verwachten dat zij een uitdaging tot een ècht debat zouden prefereren, maar die dialoog tussen Foucault-aanhangers en humanisten heeft nog altijd niet plaatsgevonden".

Dat laatste ben ik volledig met Tielman eens maar het lijkt mij voorlopig dat dit komt omdat het georganiseerde humanisme haar eigen verleden op een aantal punten te weinig onder ogen durft zien. Voor een levend modern humanisme dat geworteld wil zijn in de eigen geschiedenis lijkt me dit desastreus. Natuurlijk, Tielman heeft volstrekt gelijk dat de humanisme-kritiek van velen, zowel van ecologische als post-modernistische zijde, in de meeste opzichten niet lijkt te slaan op het standpunt van het hedendaagse Humanistisch Verbond. Maar wil dit Verbond enigszins geworteld zijn in het verleden, wil het huidige begrip humanisme nog iets te maken hebben met deze eervolle vermelding uit onze geschiedenis, dan zullen we die geschiedenis, ook als die vanuit een hedendaags standpunt negatieve aspecten vertoont, onder ogen moeten zien en verwerken. Alleen dan is het immers mogelijk om in de toekomst iets als een humanistische natuurfilosofie te ontwikkelen die, in kritische discussie met de eigen traditie, het milieuvraagstuk op een fundamenteeler niveau dan nu gebeurt, kan aanvatten.

Aan de hand van één voorbeeld wil ik dit kort

toelichten. In "Grondslagen van humanisme" wijdt Van Praag terecht uit over de sleutelpositie die Cicero inneemt in de geschiedenis van het humanisme(26). In de eerste plaats komt bij hem het begrip humanitas voor het eerst duidelijk uitgewerkt naar voren. Cicero gebruikt dit begrip als vertaling van de termen paideia en anthropismos, die uit het Grieks-Stoïsche gedachtengoed stammen. Belangrijker is misschien nog dat het vooral Cicero is geweest, waarvan de lezing door denkers als Petrarca en Pico della Mirandola de stoot heeft gegeven tot het moderne humanisme, zoals dat zich na de Renaissance heeft ontwikkeld. Welnu, wie Cicero terecht als grote voorvader aanroept, ontkomt er niet aan zich bezig te houden met het gegeven dat juist hij de denker is die in de huidige milieufilosofie vooral verantwoordelijk wordt gesteld voor de westerse houding van absoluut heerschappij over de natuur. Men name zijn geschrift "De Natura Deorum", dat in de Renaissance de meest gelezen natuurfilosofische verhandeling was, laat het volstrekte anthropocentrisme van Cicero goed uitkomen(27). Alles in de natuur blijkt, aldus de Stoïcus Balbus, die in dit geschrift Cicero's houding vertolkt, slechts terwille van de mens te bestaan. Planten zijn voor dieren bestemd, dieren voor de mens, de hele natuur is aangelegd op menselijk gebruik. De nek van de os is geschikt voor het juk, het gezang van de vogels is er uitsluitend om de mens te verblijden, enz. Niets bestaat om zichzelf wil, letterlijk alles is in utilitaire zin voor de mens geschapen. Van Chrysippus, de stichter van de Stoa, die dit idee in aanzet ook al duidelijk formuleerde, wordt gezegd dat hij beargumenteerde dat de vlo van nut voor de mens is omdat hij de luiaard uit zijn slaap wekt en dat de muis nuttig is omdat hij de mens er vanaf houdt slordig en smerig te zijn.

In een dergelijk anthropocentrisch wereldbeeld worden dieren als dieven beschouwd. Zij eigenen zich dingen toe die voor mensen bestemd zijn. Het is daarom de cultuuropdracht van de mens om bepaalde soorten te gebruiken en andere eventueel uit te roeien voorzover ze de menselijke wereld bedreigen. In de lijn van deze logica bestonden de programma's van de conservation movement in het begin van deze eeuw in de Verenigde Staten dan ook vooral uit het uitroeien van schadelijk geachte dieren(28).

Terug naar Cicero. "De Natura Deorum" bevat ook een schitterende en beroemde lofzang op de menselijke hand als het gereedschap bij uitstek om de natuur te onderwerpen, om bos te kappen, mijnen te ontginnen en rivieren bevaarbaar te maken. Al deze punten, waarop in het zestiende en zeventiende-eeuwse humanisme eindeloze variaties worden geschreven, vormen niet alleen, zoals u opgemerkt zult hebben, een breuk met de traditie van moeder aarde maar deels ook met het christelijke denken. Nog in de zestiende eeuw, onder de ons welbekende Filips II, sprak bijvoorbeeld een Spaanse theologische commissie een verbod uit op het bevaarbaar maken van twee rivieren. Hun argument hiertegen was dat het niet de taak van de mens was om de natuur die God daar kennelijk niet toe had voorbestemd, voor zijn eigen gebruik te veranderen. In de stoïsch-humanistische gedachtenwereld van Cicero is van een dergelijke terughoudende opstelling geen sprake. Integendeel, de natuur is er juist uitsluitend als materiaal voor de mens.

Vanzelfsprekend is het mogelijk uit de erfenis van de grote Tullius, zoals de zestiende en zeventiende-eeuwse humanisten Cicero bewonderd noemden, alleen die dingen te bewaren die ons als twintigste-eeuwse humanisten bevallen. Deze wijze van omgaan met het

verleden lijkt mij echter uiterst kortzichtig. De traditie is geen grabbelton. Alleen door haar in het geheel serieus te nemen, door ook de thans door ons negatief geachte aspecten onder ogen te zien, krijgen wij de mogelijkheid haar nieuw leven in te blazen en er de nog onontdekte schatten uit op te delven. Dat geldt zowel voor het humanisme als het christendom.

Humanisme en uitsluiting van vrouwen

In aansluiting bij het eerste deel van mijn rede wil ik hier vervolgens enkele opmerkingen maken over de uitsluiting van vrouwen door het humanisme. Wie de historisch-culturele verbondenheid tussen moeder aarde en concrete vrouwen zoals ik die uiteengezet heb, onderkend heeft, zal de vrouwenvijandigheid van de humanistische traditie niet verbazen. Anderen zullen misschien geschokt zijn dat ik deze kwalificatie hier bezig. Zij hebben misschien, net als de voorzitter van de Emancipatieraad, mevrouw Den Ouden-Dekkers in haar Socrateslezing van 1989, altijd gedacht dat humanisme en feminisme op het terrein van menselijke ontplooiing en maatschappelijke verandering, vanzelfsprekende bondgenoten waren.²⁹⁾ Weer zal ik niet in de lijn van Tielmans argumentatie ontkennen dat zij dit anno 1990 misschien inderdaad voor een belangrijk deel kunnen zijn. De geschiedenis van het humanisme is echter, zoals met name de Franse anti-humanistische filosofen en filosofes betogen, er altijd één geweest die bol stond van de uitsluitingsmechanismes. Niet het middeleeuwse christendom, zoals Den Ouden-Dekkers stelt, is hier de hoofdschuldige, maar het moderne verlichte humanisme. "Hoe kan je van vooruitgang spreken als de helft van de mensheid er op achter uitgaat", stelde Sandra Harding eens scherp

in een interview, waarin ze haar studies over de opkomst van humanisme en verlichting samenvatte(30)? Hoe kun je de Franse revolutie herdenken als bevrijdend, humaniserend en emanciperend, als je daarbij vergeet dat deze revolutie vrouwen uitdrukkelijk van de rechten van de mens uitsloot, en dat degenen die voor de rechten van de vrouw opkwamen onder de guillotine eindigden(31)? Wie het artikel "homme" leest in de grote Encyclopedie van Diderot, ziet dat het alleen maar over de man gaat. Het wezen man/mens wordt hier weer als "koning van de natuur" bezongen, hij beheerst de zeeën, meet de hemelen en wedijvert in de geluiden die hij opwekt met de donder. De vrouw maakt echter deel uit van deze natuur die beheerst wordt. Bij "femme" lezen we in de Encyclopedie: "femme c'est la femelle de l'homme". Femelle, wijfje van dieren, heeft een pejoratieve betekenis, het staat voor de wezens die zich niet boven de natuur kunnen verheffen, die zonder geest en ratio aan hun sexe gebonden zijn(32). In de traditie van het humanisme zijn een aantal dichotomieën ontworpen, waarin de positieve pool steeds als mannelijk en de negatieve als vrouwelijk wordt omschreven(33). Activiteit staat zo tegenover passiviteit, cultuur tegenover natuur, waarheid tegenover leugen, geest tegenover lichaam, ratio tegenover emotie. Het dominante humanistische vertoog is, aldus Lucy Irigary, niet neutraal maar gesekseerd. Juist op grond van dit dualistische denken zijn vrouwen en natuur beide in de moderniteit gedegradeerd en gemarginaliseerd. Het hedendaagse humanisme kan deze traditie niet ongestraft negeren om zogenaamd met een schone lei te beginnen. Het mag de confrontatie ermee niet ontlopen, hoe pijnlijk dat ook mag zijn. Als ze die

confrontatie met het eigen verleden uit de weg gaat, zal dit verleden zich achter onze rug om blijven manifesteren. Op dit terrein ligt er nog veel materiaal dat op onderzoek wacht, onderzoek dat overigens vooral door de uitgesloten zelf, door vrouwen, ter hand zal moeten worden genomen. De ogen van mannen zijn hiervoor nu eenmaal, zoals ikzelf een paar keer ervaren heb, minder goed toegerust. De macho-achtige kanten van Machiavelli, die de fortuin vergelijkt met een vrouw die men "als men haar eronder wil houden te lijf moet gaan en af moet ranselen", waarbij overigens diezelfde fortuin met een chaotische en vijandige natuur wordt gelijkgesteld (34), zijn door Hannah Pitkin overtuigend zichtbaar gemaakt (35). Op dezelfde wijze hebben Carolyn Merchant, die ik al genoemd heb, en Hannelore Schröder (36), de filosofieën van Bacon en Fichte doorgelicht. Met dit soort kritische herneming van onze humanistische traditie is hiermee echter slechts een bescheiden begin gemaakt. Er is kortom nog heel wat werk aan de winkel.

Tussen moeder aarde en ruimteschip

Wie verwacht heeft dat ik in het derde en laatste deel van mijn rede antwoorden ga geven op een aantal vragen die in de vorige delen impliciet of expliciet aan de orde zijn geweest, moet ik helaas teleurstellen. Op de eerste dies van de Universiteit voor Humanistiek lanceerde mijn ex-collega Harry Kunneman de volgende stelling: "Voorzover er nog geen verwarring in het humanisme bestond, zou die snel gesticht moeten worden". Die formule, hoe mooi ze ook klinkt, wil ik hier zeker niet overnemen. Zo post-modernistisch ben ik nu ook weer niet. Wel wil

ik stellen dat ik de verwarring, die ik deels misschien zelf gesticht heb, niet kan wegnemen, hoe graag ik dat ook zou willen. De brede weg uit de problematiek van humanisme en milieucrisis, laat staan uit de milieucrisis zelf, zal ik u zeker niet wijzen. Hoogstens kan ik wat stippelijntjes trekken, voorzichtig grenzen suggereren en bij algemeen aanvaarde posities wat vragen stellen.

De allergrootste vraag, waar ik in eerste instantie omheen wil cirkelen, luidt natuurlijk of we gezien de ernst van de milieucrisis zo ongeveer de hele moderne westerse humanistische traditie overboord moeten gooien. Moeten we terug naar een religieus-sacraal wereldbeeld, moeten we de natuur gaan herbetoveren(37), moeten we met bepaalde varianten van het ecofeminisme de moedergodinnen, waaronder moeder aarde, weer gaan omhelzen, moeten we met vertegenwoordigers van de wereldreligies die in Assisi bijeenwaren, "het heilig karakter" van de natuur weer onderstrepen(38)? Over het algemeen neig ik ertoe dit soort vragen negatief te beantwoorden.

Dat komt dan vooral omdat de pogingen die ik ken om er een positief antwoord op te geven mijns inziens vaak mislukken en onder de schijn van een terugkeer naar de tradities de ontwikkeling in de richting van de ruimteschipmetafoor juist versnellen. Ik licht dat met één voorbeeld toe.

Onze hoogste ambtenaar op milieugebied wil in zijn al eerder genoemde boek "Gaiasofie" onze milieucrisis vooral oplossen door te putten uit oude esoterische tradities van de mensheid. Gesteund door de Gaiahypothese van Lovelock(39) wil hij moeder aarde weer nieuw leven inblazen. Hoewel er veel te zeggen zou zijn over de totaliteit van de poging van Zoeteman, beperk ik mij tot één kanttekening, die

mijns inziens ook van toepassing is op veel andere "terug naar moeder aarde" ideeën en bewegingen. Het lijkt mij dat Zoeteman niet de traditie herstelt, maar dat hij zijn moeder aarde vooral als een spirituele versie van en als een verhullende en schoonblinkende benaming voor het ons bekende ruimteschip presenteert.

Dit begint al met het plaatje voorop het boek dat regelrecht aan de ruimteschipmetafoor ontleend is en dat haaks staat op de oude traditie waarin moeder aarde altijd met concrete plaatsen van mensen verbonden was. Dat Zoeteman zijn ruimteschip alleen maar Gaia doopt, blijkt verder vooral het duidelijkst uit zijn beeldspraak, waarin hij het heeft over schakelmechanismes, stuurfuncties, planfuncties en weet ik wat voor zaken meer die allemaal tot een verbeterde sturing door deskundigen van de aarde bij kunnen dragen. Ieder die dit wil mag hier natuurlijk over Gaia spreken, maar we bevinden ons wel volledig binnen het taalspel dat bij het ruimteschip hoort. Het holisme uit het verleden wordt door Zoeteman gereduceerd tot een moderne systeemtheorie. Juist hierdoor wordt, ook al is dat zeker niet de bedoeling, de natuur vernietigd om voor milieu plaats te maken. Elk stuk natuur wordt op deze wijze herleid tot het abstracte begrip milieugebruiksruimte. Hoe nuttig en noodzakelijk misschien ook allemaal, dit is niet het taalspel van moeder aarde, maar het plaveit de weg voor de ruimteschipbenadering. Zoals gezegd gebeurt naar mijn voorzichtige vermoeden iets dergelijk heel vaak in allerlei milieubenaderingen van de New Age en andere verwante bewegingen (40). Als ik aarzelend neen zeg tegen dit soort benaderingen betekent dat dan dat ik het alternatief van de ruimteschipbenadering, zoals dat vooral in

het Brundtlandrapport, dat door heel veel – ook humanistische – groepen en beleidsmakers wordt ondersteund, moet omhelzen? Volgens dit alternatief zouden wij over moeten gaan op zoiets als duurzame ontwikkeling. We zouden moeten voorzien in de behoeften van de huidige generatie zonder daarmee voor toekomstige generaties de mogelijkheden in gevaar te brengen ook in hun behoeften te voorzien. Als dit alternatief met behoud van de natuur gerealiseerd zou kunnen worden, zou ik er graag achter staan. Als ik er helaas niet in kan geloven komt dat vooral omdat ik in het Brundtlandrapport echt geen enkel idee vind dat al niet sinds de zeventiende eeuw keer op keer in het Westen is geformuleerd. Werkelijk geen woord in het Brundtlandrapport tot en met de centrale definities van begrippen is nieuw, het is allemaal al eeuwen lang gezegd en het heeft nooit gewerkt of, naar de natuur toe, zelfs averechts gewerkt. Waarom zou het ineens nu wel werken? De geschiedenis maakt mij op dit punt uitermate sceptisch.

De periode dat wij in het Westen de natuur alleen maar als een voor onze behoeften kneedbaar stuk was hebben gezien heeft maar betrekkelijk kort geduurd. Al in de zeventiende eeuw nam de milieuvernietiging zo'n omvang aan dat die voor de toenmalige mensen waarschijnlijk heel wat zichtbaarder was dan de huidige milieucrisis het voor ons is. In 1664 schreef John Evelyn "Silva: or a Discourse of Forest Trees", waarin hij de vernietiging van de bossen in Engeland aanklaagde en een eerste krachtig pleidooi voor behoud en duurzaamheid voerde. Dit klassieke boek uit de zogenaamde conservation movement is sindsdien door vele publikaties gevolgd, die allemaal in wezen dezelfde analyse en boodschap bevatten als het

huidige rapport van de Brundtlandcommissie. Er moet efficiënter met de aardse hulpbronnen worden omgegaan, de mens moet zich als een rentmeester of manager – ook dit centrale woord uit het Brundtlandrapport duikt al in de zeventiende eeuw op – opstellen, vanwege komende generaties moet de duurzaamheid voorop staan, deze boodschap wordt al, zonder veel succes, zo'n drie eeuwen verkondigd. Als we hier nog aan toe voegen dat John Evelyn al in 1661 in zijn "Fumifugium" de milieuvervuiling van Londen op zo'n wijze had beschreven(41) dat het huidige Mexico City hierbij vergeleken schoon en zuiver lijkt, dan wordt de vraag klemmend waarom al dit soort waarschuwingen niet of onvoldoende gewerkt hebben.

De discussie over de veranderingen van het klimaat door het kappen van de uitgestrekte Amerikaanse wouden was in de achttiende eeuw waarschijnlijk feller dan de huidige discussies over het broeikas-effect en het tropische regenwoud(42). Heeft dit iets uitgehaald? Als het antwoord negatief is, en dat is het helaas, kan degene die de geschiedenis van de relatie mens-natuur kent, zich vertwijfeld afvragen waarom dit soort aanpak, die door het Brundtlandrapport opnieuw wordt gepropageerd, nu ineens wel vrucht zou dragen. Hoe zou een ontwikkeling die ondanks drie eeuwen waarschuwingen als een stoomwals voortrolt, nu ineens met een laatste waarschuwing in dezelfde trant, kunnen worden afgeremd? Het lijkt hoogstens of de benadering van "Our Common Future", die helemaal binnen de ruimteschipideologie past, uiteindelijk nergens anders op kan uitlopen dan op het door henzelf genoemde survival. Eens zal de wal van de fysieke

grenzen het (ruimte)schip keren. Een aanlokkelijk vooruitzicht is dit echter allerminst.

Grenzen en schaarste

Laverend tussen de Scylla van een onkritische weg terug naar moeder aarde en de Charybdis van een doodlopende vlucht met ons ruimteschip vooruit, waag ik tot slot een omtrekkende beweging. Daarvoor ga ik terug naar Pico della Mirandola, één van de grondleggers van het humanisme, die in 1486 voor een congres van filosofen en theologen in Rome zijn beroemde rede "Over de waardigheid van de mens" opstelde. Hierin zegt Pico della Mirandola tot de mens: "voor alle andere wezens is de natuur vastomlijnd en binnen de (door ons) voorgeschreven wetten beperkt. Gij zult die voor uzelf bepalen, door geen grenzen belemmerd, naar eigen vrije wil(43). In deze woorden liggen alle problemen besloten die rond de milieucrisis naar voren komen. Er zijn geen grenzen of wetten aan de mens gesteld, hij zal dat zelf moeten doen. Als mensheid weten wij dit al eeuwen, waarom slagen wij niet erin ernaar te handelen?

In mijn boek "Het rijk van de schaarste"(44) heb ik vooral de maatschappelijke, structurele kant geschetst van ons onvermogen onszelf grenzen te stellen. Hier wil ik aansluitend bij de thematiek van mijn rede een andere kant ervan aanduiden. Mijn vraag is of de grenzen die wij onszelf dienen te stellen, paradoxalerwijze toch niet deels in de natuur moeten worden gevonden. Let wel, ik heb het niet over de fysieke grenzen van het milieu van een ruimteschip maar over de natuur die ons grenzen stelt, zoals in het verleden moeder aarde

haar grenzen aan de mensheid stelde.

Deze vraag zal ik niet aan de orde stellen als de hevig bediscussieerde wijsgerige problematiek van de intrinsieke waarde van de natuur. Ik wil mij vooral op één van de vier klassieke elementen concentreren. Ivan Illich, die ik vandaag graag met nadruk als mijn intellectuele leidsman op een aantal belangrijke terreinen wil erkennen, suggereert in zijn laatste boek "H₂O"(45), dat als water tot deze chemische formule gereduceerd wordt, aan het gebruik ervan geen grenzen gesteld kunnen worden. Wordt in een ruimte-schipbenadering water alleen maar als een schaarse hulpbron beschouwd, dan zal het paradoxalerwijze steeds schaarser worden. Hij voorspelt dat deze benadering die in de V.N. Water Decade plaats vindt, het water op onze aarde steeds schaarser zal maken, een voorspelling die voorlopig moeiteloos uit lijkt te komen. Tegenover water als het neutrale chemische element H₂O, als resource, als hulpbron en grondstof voor menselijke behoeften, stelt Illich met Gaston Bachelard(46) water als grondstof voor dromen. Als er niet meer over water gedroomd kan worden, als het uit zichzelf geen poëtische magische, reinigende, zuiverende, zingende en helende kracht meer mag hebben, maar alleen H₂O is, dat als een schaars goed moet worden beheerd in het zogenaamde water-management, kunnen wijzelf ons geen grenzen stellen in het gebruik van water. Die grenzen worden alleen zichtbaar vanuit de kwaliteiten van het water zelf, vanuit de erkenning van zijn levenskracht, poëzie of heiligheid. Slechts vanuit het respect voor deze mysterieuze kanten van het water, slechts door hierbij in poëtische en religieuze metaforen aan te sluiten, kunnen wij ons als mensen grenzen stellen. Paradoxaal geformuleerd, de grenzen die wij onszelf

stellen liggen in het natuurlijke element water. Wij ontdekken ze daar vanuit een houding van respect, verwondering en bescheidenheid.

Deze ongetwijfeld wat vage en algemene wijsgerige noties die ik in de lijn van Illich en Bachelard kort heb aangeduid, wil ik als laatste stap graag illustreren aan de hand van een hoofdstuk uit het meest aangrijpende boek dat ik de afgelopen tijd heb gelezen. Vandana Shiva's "Staying Alive" (47) beschrijft de wanhopige strijd van de Indiase vrouwen tegen de op het westerse model gebaseerde ontwikkeling, die vanuit hun standpunt alleen maar als maldevelopment – ik zou niet weten hoe ik dit woord moest vertalen – kan worden beschouwd. Voor wie het boek van Shiva leest lijkt het of in de derde wereld de film van de Europese geschiedenis van de afgelopen eeuwen in een zeer versneld tempo met een geweldige intensivering van de gebeurtenissen, wordt afgedraaid. Shiva beschrijft de onderling verbonden vernietiging van de natuur en de degradatie van vrouwen, maar ze laat daarnaast zien, en dat is de bemoedigende kant van haar boek, hoe miljoenen vrouwen in verzet zijn gekomen tegen een ontwikkelingsbeleid dat de natuur en vrouwen miskent. Dit verzet, dat bij ons vooral bekend is door de Chipkobeweging, de strijd voor het behoud van de bossen, stelt tegenover het westerse Baconiaanse natuurbegrip, de natuur als Prakriti, als het vrouwelijke principe, de vitale, goddelijke kracht die het leven voortbrengt en draagt. In het zesde hoofdstuk "Vrouwen en de verdwijnende wateren" analyseert Shiva de voortdurend verslechterende watersituatie in India. Met heel veel gedetailleerde gegevens laat zij zien dat het aantal dorpen dat niet over veilig drinkwater beschikt,

in India de afgelopen dertig jaar aanzienlijk is gestegen. In de zestiger jaren bedroeg volgens officiële tellingen het aantal dorpen met een drinkwaterprobleem 17.000, in 1972 was dit al meer dan verdubbeld tot 35.000. Sinds die tijd neemt in de ergst getroffen gebieden dit aantal jaar na jaar toe, ondanks de steeds groter wordende financiële kosten en inspanningen van regeringen en ontwikkelingsinstanties om putten te slaan en water te zuiveren. Ik zeg wel "ondanks", maar Shiva stelt eigenlijk "juist door". Naarmate water als een schaars goed wordt gedefinieerd, blijkt de benadering die hierop gebaseerd is, haar eigen werkelijkheid steeds meer te creëren. Vanuit een heel ander perspectief dan ik dat in "Het rijk van de schaarste" deed, signaleert Vananda Shiva dat paradoxalerwijze alle progingen om de schaarste door steeds meer productie op te heffen, deze juist voortdurend vergroten.

Volgens haar analyses komt dit vooral omdat de maldevelopment, die water als een neutraal en schaars goed beschouwt, de integriteit van bronnen en stromen evenzeer miskent als de culturele relatie tussen vrouwen en water die al tientallen eeuwen in India bestaat. Die integriteit, die eigen realiteit van het water, wordt bezongen en verhaald in veel liederen en mythen, waarin de relatie tussen water en klimaat, water en bodemgebruik, water en vrouwen en water en het goede leven centraal staat. Al deze relaties worden in moderne wetenschappelijke benaderingen als irrelevant en achterhaald terzijds geschoven, omdat water immers alleen maar doodgewoon schaars H_2O is. Terwijl in het verleden, waarin de natuur als Prakriti haar eigen grenzen stelde, water, zoals Shiva aantoonde, in India altijd overvloedig aanwezig

was in de dorpen, brengt de moderniteit, die in de jacht om meer te produceren geen grenzen kent, alleen maar meer schaarste voort. Shiva wijst in dit verband bijvoorbeeld op de veranderingen die, binnen dertig jaar, groene luthoven als de regio's Madhya Pradesh en Orissa veranderd hebben in kale, woestijnachtige vlakten waar de bewoners uit wegluchten.

Hetzelfde trieste verhaal als over de drinkwatervoorziening kan over de irrigatie worden verteld. De Engelse majoor Arthur Cotton, die algemeen als de vader van de moderne westerse irrigatietechnieken in India wordt erkend, schreef nog in 1874: "er bestaan talloze oude irrigatiewerken in India, die uitzonderlijk ingenieurstantalent verraden. Honderden jaren hebben deze voortreffelijk gefunctioneerd...

Toen wij in India aankwamen waren wij aanvankelijk zo inferieur aan de bevolking op dit terrein dat wij hun irrigatiewerken niet eens konden herstellen, laat staan dat wij deze konden navolgen om het systeem uit te breiden" (48). Al deze technologie, die het water vooral als een eigen realiteit zag die gerespecteerd moest worden, is verloren gegaan. Zij is ingeruild voor de Baconiaanse technologie, die het water wil bedwingen en beheersen. Net als in Bacons Nieuwe Atlantis zijn er in India met het oog op de steeds nijpender worden watersituatie plannen ontwikkeld om op grootschalige, industriële wijze zeewater in zoet water te veranderen (49).

Dit wordt nodig geacht omdat inderdaad de moderne irrigatietechniek uit het Westen in India voor ongekende rampen heeft gezorgd. Kothari, leider van Lokayan, een Indiase ecologische organisatie die zichzelf als anti-ontwikkeling omschrijft, gaf bij een bezoek aan ons land twee jaar geleden een aantal schrikbarende cijfers. Volgens berekeningen van

Lokayan is een derde van de oorspronkelijke 266 miljoen hectare landbouwgrond in India in een woestijn veranderd door erosie, overbevloeiing of verzilting, vooral tengevolge van ontbossing en moderne irrigatiemethodes (50).

Shiva, die ook soortgelijke cijfers verschaft, ziet deze maldevelopment, zoals gezegd, vooral als gevolg van het feit dat enerzijds water als schaarse, door mensen eindeloos te manipuleren neutrale hulpbron wordt opgevat, terwijl anderzijds de culturele band tussen vrouwen als hoedsters en verschafsters van water en bronnen en stromen, vernietigd wordt. Natuurlijk, zij weet ook dat in de laatste versie van het ontwikkelingsdenken, zeker als het de watervoorziening betreft, vrouwen niet meer totaal onzichtbaar zijn. Zij merkt echter schamper op dat de plaats die vrouwen binnen het ontwikkelingsdenken hebben gekregen vooral die van een passief object, van slachtoffer is. Voortdurend wordt gewezen op de extra inspanningen die vrouwen moeten verrichten om soms over een afstand van tientallen kilometers, water aan te voeren. Dat vrouwen als actieve behoeders van het water over een eigen deskundigheid beschikken die heel wat meer achtergrond kent dan de deskundigheid van de moderne westers opgeleide ingenieur, wordt nog nergens erkend.

Van overvloed naar schaarste, van moeder aarde die aan iedereen voedsel en water schenkt, naar een ruimteschip met rantsoenering. Ik heb geprobeerd u een aantal lijnen uit deze geschiedenis te schetsen en u op mogelijke grenzen te wijzen die er een rem op zouden kunnen betekenen. Het voorbeeld van het Indiase vrouwenverzet, dat nog veel te weinig in het Westen bekend is, kan naar ik hoop, ook al zullen wij

waarschijnlijk heel andere metaforen van de natuur en van water ontwikkelen dan in India, bij dat stellen van grenzen inspiratie bieden.

Mijnheer de rector, mijne heren leden van het college van bestuur,

Met de instelling van de leerstoel Humanistische Wijsbegeerte als derde bijzondere leerstoel die aan de vakgroep Toegepaste Filosofie aangehecht is, heeft u het belang onderstreept van levensbeshouwelijke en wijsgerige aspecten in de studie aan de Landbouw-universiteit. Het verheugt mij u te kunnen meedelen dat de belangstelling van studenten hiervoor groot is.

Dames en heren curatoren en bestuurders van de Stichting Socrates,

Voor het vertrouwen dat u in mij hebt gesteld ben ik u dankbaar. U wist, gezien mijn publikaties en achtergrond, wie u aanstelde, en ik denk dat u de kracht van het hedendaagse humanisme hiermee hebt onderstreept. Ik hoop en verwacht in de toekomst uit de rijke humanistische traditie een aantal bronnen aan te kunnen boren, die, ook in de discussie met de humanisme-kritiek, misschien nog onvermoede aspecten, ook naar de natuur toe, van het humanisme laten zien. Laat ik daar hier op vooruitlopen met de opmerking dat in de Phaedrus, volgens de recente kritiek de meest natuurvijandige dialoog van de wijsgeer die onze Stichting haar naam heeft gegeven, het gesprek van Socrates met Phaedrus voortdurend wordt begeleid door de antifoon van de cicaden, het aan alle Middellandse Zeegangers zo geliefde geluid van de

kekels en het gemurmel van een beekje buiten Athene. De natuur wordt hier zeker niet tot zwijgen gebracht. Bovendien eindigt Socrates deze dialoog met een plengoffer aan de grote Pan, een daad die ik na afloop van mijn rede graag met u allen wil herhalen.

*Medewerksters en medewerkers van de vakgroep
Toegepaste Filosofie,*

Mijn komst naar u werd voor mij heel erg overschaduwd door de dood van Chris Boers, die mij voor deze benoeming polste en met wie ik mij zeer verwant voelde in mijn filosoferen. De verwantschap met wat er in de vakgroep gebeurt is, ook op andere terreinen dan die ik met Chris deelde, voor mij echter de afgelopen jaren duidelijk geworden. U bedrijft het soort toegepaste filosofie, waarbij de relevantie van de moeder der wetenschappen voor de diverse vakwetenschappen steeds centraal staat, waarbij ik mij zeer thuis voel.

Geachte studenten,

In mijn onderwijsgroepen, zowel in Amsterdam als in Wageningen, heb ik jullie de afgelopen maand van harte uitgenodigd bij mijn rede aanwezig te zijn. Wat ik daarbij heb gezegd wil ik hier graag herhalen. De neiging bestaat om in de universiteiten steeds meer de nadruk op het verrichten van onderzoek te leggen. Ik zal de laatste zijn om het plezier in en het belang van onderzoek te bagatelliseren, maar ik beseft dat, zonder de inspiratie die ik steeds uit het contact met studenten in het onderwijs put, ik nauwelijks tot onderzoek zou komen. Onderzoek en

onderwijs bevruchten, bij mij althans, elkaar wederzijds. Daarom zou, zonder mijn onderwijs deze rede van vanmiddag ook nooit gehouden zijn. Ik dank jullie daarvoor en ik dank u allen voor uw komst en aandacht.

Noten

1. Francis Bacon, *Het Nieuwe Atlantis*, Ambo Baarn 1988, p.31
2. Idem, p.76
3. E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Meulenhoff Amsterdam 1950
4. R. Descartes, *Over de methode*, Boom Meppel 1977, p.97
5. Geciteerd door dr. F. van Raalten, *Filosofie in hoofdzinnen*, Het wereldvenster Baarn 1974, p.70,71
6. Otto Ullrich, *Wedstrijd zonder winnaars*, De Uitbuut Wageningen, p.51
7. C. Merchant, *The death of nature. Women, ecology and the scientific revolution*, Wildwood House Londen 1980
8. Brian Easlea, *Witch hunting, magic and the new philosophy*, Harvester Press Brighton 1980, p.73
9. Idem
10. Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, Penguin Books Harmondsworth Middlesex England 1967, deel III. Voor de vertaling is gebruik gemaakt van de Nederlandse uitgave, verschenen bij Manteau Antwerpen 1974
11. Brian Easlea, o.c. p.152
12. Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian shore*, University of California Press Berkeley 1967, p.14
13. Zie hiervoor bijvoorbeeld J.S.O. van Asseldonk, e.a., *Moet de natuur nog langer op de pijnbank?*, Louis Bolk Instituut Driebergen 1989. Voor de relatie vrouw-natuur zie onder andere Barbara Noske, *Huilen met de wolven*, Van Gennep Amsterdam 1988, hoofdstuk 4 en 5 en Barbara Noske, *Staat dier tot mens als vrouw tot man?*

- in R. Corbey, P. van der Grijp (red.), *Natuur en cultuur, Liber Amicorum* Ton Lemaire, te verschijnen in juni 1990 bij Ambo Baarn
14. Sandra Harding, *The science question in feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986
 15. R. Dubos, *A theology of the earth*, en L. White jr., *Continuing the conversation*, in I.G. Barbour, *Western man and environmental ethics*, Addison Wesley Publishing Company Reading Massachusetts 1973, respectievelijk p.43-55 en p.55-66
 16. Zie voor een recent voorbeeld van het eerste de foto op de omslag van: Kees Zoeteman, *Gaiasofie*, Ankh-Hermes Deventer 1989 en voor het tweede: Joost van Kesteren, *Ruimteschip aarde, een hoorn des overvloeds?*. Vuga, 's Gravenhage 1989
 17. Kees Zoeteman, o.c., p.320
 18. *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987, p.40
 19. Koos van Zomeren, *Het scheepsorkest*, De Arbeiderspers Amsterdam 1989, p.199-205
 20. *Humanistisch Perspectief*, uitgave Humanistisch Verbond Utrecht
 21. Voor een heruitgave van dit artikel en een discussie erover zie I.G. Barbour, o.c. p.18-31 en *passim*
 22. Etienne Vermeersch, *De ogen van de panda*, Marc van de Wiele Brugge 1989, p.68
 23. John Passmore, *Man's responsibility for nature*, Duckworth Londen 1974
 24. David Ehrenfeld, *The arrogance of humanism*, Oxford University Press New York 1978
Bill Devall, *George Sessions, Deep ecology*, Peregrine Smith Books Salt Lake City 1985

25. R.A.P. Tielman, *Humanistische sociologie, een paradox als paradigma*, uitgave Stichting Socrates Utrecht 1987
26. J.P. van Praag, *Grondslagen van humanisme*, Boom Meppel/Amsterdam, 1978, p.23,31
27. Zie voor een weergave hiervan C.J. Glacken, o.c. p.54 evv.
28. D. Worster, *Nature's economy*, Cambridge University Press Cambridge 1977, hoofdstuk 13
29. M.J.H. den Ouden-Dekker, *Humanisme en feminisme*, uitgave Humanistisch Verbond Utrecht 1989
30. *Folia Civitatis*, 16 januari 1987
31. Olympe de Gouges, *Verklaring van de rechten van de vrouw en burgeres*, Kok Agora Kampen 1989
32. Idem, p.123,124
33. Denise de Costa, *Sprekende stiltes*, Kok Agora Kampen 1989, p.61,62
34. Machiavelli, *De heerser*, Athenaeum, Polak en Van Gennep Amsterdam 1987, hoofdstuk 25
35. H.F. Pitkin, *Fortune is a woman. Gender and politics in the thought of Niccolo Machiavelli*, University of California Press Berkeley 1984
36. H. Schröder, *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat*, Campus Frankfurt am Main 1979
37. M. Berman, *De terugkeer van de betovering; wetenschap en wereldbeeld*, Bert Bakker Amsterdam 1986
38. Zie hiervoor V. Westhoff, *De verantwoordelijkheid van de mens jegens de natuur*, in: K. van Koppen e.a., *Natuur en Mens*, Pudoc Wageningen 1985, p.19 ev.
39. James E. Lovelock, *A new look at life on earth*, Oxford University Press Oxford 1987
40. Zie voor kritiek op de New Age benadering vooral B. Devall, G. Sessions, o.c.

41. C.J. Glacken, o.c. p.484 evv.
42. Idem p.679 evv.
43. Giovanni Pico della Mirandola, Over de waardigheid van de mens, in: Cor Schavemaker, Harry Willemsen, Over de waardigheid van de mens, Samsom Alphen aan de Rijn 1983, p.9-13
44. Hans Achterhuis, Het rijk van de schaarste, Ambo Baarn 1988
45. Ivan Illich, H₂O and the waters of forgetfulness, The Pegasus Foundation Dallas 1985
46. G. Bachelard, L'eau et les rêves, Librairie José Corti Parijs 1942
47. Vananda Shiva, Staying alive, Zed Publications Londen 1989
48. Idem, p.187
49. F. Bacon, o.c. p.77
50. De Volkskrant 23 juni 1988