

Het milieu geeft te denken

Filosofische notities bij een urgent maatschappelijk probleem

Samenlevingen krijgen niet alleen de regeringen, maar ook de problemen die zij verdienen. Dat wil zeggen dat de moeilijkheden waarmee zij zich geconfronteerd zien in elk geval mede bepaald worden door de manier waarop die samenlevingen zijn ingericht en door de collectieve leef- en denkwijzen die er gangbaar zijn. Om een voorbeeld te geven: niet toevallig breken eraan het einde van de middeleeuwen overal in West- en Centraal-Europa grote boerenopstanden uit, in Frankrijk bijvoorbeeld bekend als de Jacquerie en bij ons als het oproer van het Kaas- en Broodvolk. De achterliggende situatie is steeds die van een in zichzelf vastgelopen feodale maatschappij, waarin aan de boeren steeds hogere lasten worden opgelegd, met als gevolg een massale verpaupering en onvrede van de plattelandsbevolking. De boerenopstanden kortom zijn geen coïncidenties die als het ware uit de hemel komen vallen, maar de uitdrukking van een bepaalde maatschappelijke constellatie en de daarbinnen hoog opgelopen spanningen.

Nog steeds wordt in brede kring gedaan alsof de milieucrisis een bedrijfsongeval van de moderne samenleving is. Misschien is dat de primaire reactie ten aanzien van maatschappelijke problemen in het algemeen: ze als een toestand te beschouwen die op een ongelukkige manier uit de hand gelopen is, maar die over het sociale bestel als zodanig weinig zegt. In dat geval kan er namelijk volstaan worden met het inzetten van nogal onspecifieke instrumenten, die met name in de sfeer van het opvangen van ongewenste neveneffecten liggen, van bijsturen achteraf dus. In die lijn ligt het bijvoorbeeld voor de hand om een stijgende criminaliteit met het bouwen van nieuwe gevangenissen en verzwaring van de straffen te beantwoorden, met repressieve maatregelen kortom. De oorzaak van de stijging van de misdaadcijfers wordt met andere woorden niet in kenmerken van het maatschappelijk systeem gezocht, zoals in mislukkende integratie van grotere groepen immigranten of, zoals met name in de Verenigde Staten, in structurele uitsluiting van delen van de bevolking in een bovendien zeer competitief sociaal klimaat. Naarmate men minder oog heeft voor de structurele oorzaken van maatschappelijke problemen zal men geneigd zijn zich tot een rechtstreekse aanpak van de als onwenselijk ervaren situaties te bepalen.

Uiteraard bestaan er tussen maatschappelijke problemen grote verschillen qua omvang en gewicht. Enerzijds zijn er beperkte storingen aan de periferie van het stelsel, die met relatief geringe middelen te verhelpen zijn. Aan de andere kant van het spectrum staan storingen die als symptomen op te vatten zijn van zich op fundamentele niveaus afspelende veranderingen of ontregelingen van het systeem. Of onze diagnose van maatschappelijke vraagstukken adequaat is of niet, anders gezegd: of wij de dingen op het juiste niveau aanpakken dan wel overwegend aan symptoombestrijding doen, blijkt uit de mate waarin de als therapie bedoelde maatregelen aanslaan. Hoe minder de processen zich iets van onze pogingen tot beïnvloeding aantrekken, hoe meer we in de sfeer van de symptoombestrijding bezig zijn.

SYMPTOOMBESTRIJDING

Er kan nu nauwelijks twijfel over bestaan dat het gangbare milieubeleid over een breed front weinig meer is dan symptoombestrijding. Daarmee is niet ontkend dat er successen geboekt zijn; echter worden die door de mislukkingen verre in de schaduw gesteld. In ieder geval staan de inspanningen op het stuk van natuurbescherming in een belachelijke wanverhouding tot de enorme ravage die de mensheid, en met name het welvarende deel ervan, in een steeds sneller tempo en op steeds omvangrijker schaal in de natuur aan het aanrichten is. De feiten zijn bekend, maar ter bepaling van de gedachten toch enkele gegevens: Het broeikas-effect, waarvan het antropogene karakter steeds aannemelijker wordt, zal voor aanzienlijke verschuivingen van de klimaatgordels zorgen met alle gevolgen van dien (bijvoorbeeld het ongeschikt worden van uitgestrekte gebieden voor landbouw; bij zoiets vergeleken zijn de casus belli uit vroegere eeuwen futiliteiten). Het zal verder een toename van stormen en overstromingen, een voor veel kustlanden catastrofale stijging van het zeewaterniveau, een expansie van tropische ziekten e.d. met zich meebrengen. De verwoestijning van land en zee (dat laatste onder meer door de steeds industriëler opererende visserij) gaat onafgebroken verder. De afgelopen veertig jaar is wereldwijd bijna een derde van het landbouwareaal door erosie, verzilting e.d. verloren gegaan. Zelfs een waterland als Nederland lijdt aan een voortgaande verdroging. De vrees is gewettigd dat in de komende eeuw een steeds nijpender tekort aan zoet water grote delen van de mensheid parten zal spelen en oorzaak van slepende conflicten zal zijn. In steeds sneller tempo verdwijnen planten- en diersoorten van de aardbodem, de schattingen lopen van 70 soorten per dag (of drie per uur) tot 140 soorten van alleen al ongewervelden per dag - dat is vele duizenden malen sneller dan de natuurlijke processen van het gaan en komen van soorten. Voeg daarbij de aantasting van de ozonlaag, de dreigende uitputting van voorraden brandstoffen, mineralen e.d., de vervuiling van de bodem en van rivieren en zeeën door het dumpen van giftig afval enzovoort - een opsomming die nog onbepaald voortgezet zou kunnen worden -, en de betiteling 'milieucrisis' voor deze stand van zaken is allerminst overdreven.

Gezien deze situatie zijn drastische maatregelen over een breed front nodig om de schade (voor onze medebewoners van deze planeet, voor latere generaties en voor onszelf) nog zo beperkt mogelijk te houden. Dat die schade sowieso gigantisch is volgt uit de boven aangeduidingsgewijs gegeven bestandopname.

Wat we echter zien is:

- 1) dat het beleid verre achterblijft bij wat er zou moeten gebeuren, dat met andere woorden in vele opzichten de processen nog aan zichzelf overgelaten worden en dat waar beleidsdoelen geformuleerd worden deze in het algemeen veel te laag gesteld zijn;
- 2) dat zelfs deze te laag gestelde doelen van het beleid keer op keer blijken niet haalbaar te zijn doordat de regels door allerlei groepen of instanties ontdoken of geboycot worden (men denke aan het mest- of visserijbeleid, en wat overheidsinstanties betreft aan de vele gevallen van illegaal dumpen van vervuilde grond e.d.);
- 3) dat het beleid onophoudelijk door maatschappelijke ontwikkelingen voorbij gelopen wordt, zoals door de introductie van nieuwe technologieën of de inburgering van nieuwe gedragspatronen. Wat dat laatste betreft kan men denken aan de sterk toegenomen mobiliteit, onder meer toe te schrijven aan de globalisering van de economie (een steeds toenemende verplaatsing van personen en goederen) en aan het massatoerisme, alles bij elkaar aanleiding tot een sterke groei van het verkeer zowel over de weg als door de lucht.

Kortom, milieubeleid lijkt weinig anders te zijn dan dweilen met de kraan open.

Maatschappelijke trends werken voortdurend tegen dat beleid in en halen de premissen

waarop het gestoeld was onderuit. Daaruit kan geen andere conclusie getrokken worden dan dat het milieuprobleem (en nogmaals: crisis is in dit verband geen te zwaar woord) een probleem van onze moderne samenleving is dat zijn wortels op zeer fundamentele niveaus van het bestel heeft. Wanneer men dat niet ziet of wil zien, veroordeelt men zichzelf tot overwegend symptoombestrijding en tot een onophoudelijk falend beleid.

KRITIEK VAN DE MODERNITEIT

Het milieuprobleem is zo gezien dus geen min of meer toevallig bedrijfsongeval van de moderne samenleving, maar staat met moderne leef- en denkwijzen ('de moderniteit') in een nauw verband, is er zagezegd in voorgeprogrammeerd. Het vormt (samen met andere maatschappelijke vraagstukken zoals de verkilling en verharding van de tussenmenselijke verhoudingen en de kaalslag op spiritueel gebied, waarmee het dan ook tenminste onderhuids verbonden is) de prijs die wij voor het moderniseringsproces betalen. Die prijs is inmiddels zo hoog aan het worden dat er alle reden is om de moderne leef- en denkwijze aan een kritische inspectie te onderwerpen, anders gezegd: naar mogelijkheden van een geamendeerde moderniteit om te zien.

Het zo te formuleren geeft al aan dat zo'n kritiek van de moderniteit geen loslaten ervan betekent of zelfs maar betekenen kan. Daarvoor zijn de verworvenheden waartoe zij de weg geopend heeft, met name de moderne wetenschap en techniek aan de ene kant en de democratie en de rechtsstaat aan de andere, te evident. Bovendien: wie door een bepaalde vorm van bewustzijn is aangeraakt, kan niet meer op de manier van daarvoor onbevangen in de wereld staan. Een verloren naïviteit kan niet door een wilsbeslissing in ere hersteld worden. De enige weg die ons open staat is die van een voortgezette reflectie, een 'tweede Verlichting' zagezegd, die de eenzijdigheden van de eerste aan het licht brengt en corrigeert. Er zijn nog steeds (of weer opnieuw) filosofen voor wie kritiek op de moderniteit gelijk staat met verwerping ervan – in Frankrijk roert Luc Ferry op die manier de trom en in ons land lijken Korthals en Keulartz die positie in te nemen. Wie fundamentele kritiek op de moderniteit levert wordt als anti-modernist, reactionair enzovoort neergezet, in het bijzonder als iemand bij wie de democratie niet veilig is. Nu gaat het er niet om dat er geen antidemocraten onder de critici van de moderniteit zijn; het tegendeel is evident. Maar het punt is of moderniteitskritiek uit de aard der zaak een antidemocratische gezindheid verraadt. -Wie de euthanasie-discussie kent, kan een déjà-vu-gevoel niet onderdrukken. Daar wordt de verdediger van het standpunt dat euthanasie in bepaalde gevallen aanvaardbaar is ook steeds weer met het verwijt geconfronteerd de eerbied voor het leven niet serieus te nemen en de deur naar Nazi-toestanden te openen. Het punt is opnieuw niet of er geen voorstanders van euthanasie (in hun definitie dan) zijn voor wie andermans recht op leven weinig betekenis heeft, maar of dat uit de aard van de zaak zo moet zijn.

Het lastige met de zoeven genoemde filosofen is dat zij het niet primair over de milieuproblematiek hebben, maar over het wel of niet democratisch gehalte van onze manier van er over discussiëren en van de aangedragen oplossingen. Zij wisselen met andere woorden het thema, spreken over de procedurele voorwaarden van een goed discussie- en beslissingsproces en niet inhoudelijk over de zaak zelf. De eerder gegeven schets van de vele milieuproblemen waarmee de moderne samenleving zich geconfronteerd ziet, had juist ook de bedoeling voor de filosofie de noodzaak van een inhoudelijke bezinning op onze relatie tot de natuur voelbaar te maken.

EEN KWESTIE VAN LEVENSTIJL

Het vervolg van deze beschouwing is bedoeld als bijdrage daaraan die via een kritiek op (bepaalde aspecten van) de moderniteit verloopt. Daarachter steekt de boven al ter sprake gebrachte gedachte dat het milieuprobleem - bedoeld is het milieuprobleem van de rijkdom en de overdaad, dat kenmerkend is voor de modern-industriële samenleving, in tegenstelling tot dat van de armoede en het gebrek, zoals we dat in veel zogeheten ontwikkelingslanden vinden - geen incidenteel ongeval of toevallig neveneffect van die moderne samenleving is. Het staat met andere woorden in een interne samenhang met collectieve gedragswijzen die voor ons type maatschappij karakteristiek zijn, met de modern-westerse levensstijl anders gezegd. Dat maakt ook het hardnekkig falen van het overgrote deel van het huidige milieubeleid begrijpelijk. Dat plaatst bij die levensstijl immers nauwelijks vraagtekens, maar probeert, uitgaande van de gegeven situatie en van de daar werkende trends, oplossingen voor milieuproblemen aan te dragen die doorgaans van technische aard zijn (minder afvalstoffen per productie-eenheid of gereden kilometer; een efficiënter gebruik van energiebronnen enz.). Maar wat helpt een betere isolatie van huizen als we steeds groter en comfortabeler gaan wonen en dus steeds grotere ruimten gaan verwarmen, wat helpen schonere en energie-efficiëntere auto's als we met zijn allen steeds meer kilometers gaan rijden enz.? Met andere woorden: wat aan de ene kant door technische maatregelen gewonnen wordt, wordt aan de andere kant door toename van de vraag onmiddellijk weer uitgegeven. De mobiliteit, over steeds grotere afstanden en zo snel mogelijk, blijft toenemen en leidt tot een explosieve stijging van het vliegverkeer, tot de noodzaak van een hogesnelheidsspoorlijn enz. Kortom, hoe belangrijk maatregelen aan de aanbodzijde ook zijn, de resultaten daarvan worden onophoudelijk door maatschappelijke ontwikkelingen teniet gedaan. Als er voor het milieuprobleem een 'oplossing' is, dan ligt die aan de vraagkant, in een ombuiging van de drang tot satisfactie van steeds nieuwe of steeds hoger opgeschroefde wensen, dat wil zeggen in een verandering van leefwijze.

IDEELE DIMENSIE

Leefwijzen, en daar zet de filosofie in, bezitten een ideële dimensie. Dat wil zeggen dat mensen zich bij hun handelen voorzover dat niet puur reactief is laten leiden door voorstellingen omtrent de werkelijkheid, door een zelfbeeld, door opvattingen inzake het samenleven alsmede door overtuigingen betreffende goed en kwaad, lofwaardig en schandelijk enz. Dat geldt voor het individuele handelen, maar evenzeer voor het handelen in gemeenschapsverband en dus ook voor leefwijzen, die immers min of meer samenhangende collectieve patronen van handelen zijn. In al die gevallen is menselijk handelen 'symbolisch bemiddeld', oriënteert het zich aan een schema van betekenissen. Uiteraard hebben we daarmee slechts een van de factoren die voor het handelen bepalend zijn voor ons. Wanneer de Sahara volgens bepaalde scenario's in de volgende eeuw door de klimaatsveranderingen de Middellandse Zee oversteeft en op Zuid-Frankrijk neerstrijkt, zal zo'n verandering van de geografische omstandigheden ingrijpende gevolgen voor de manier van leven daar hebben. Andere determinanten van collectieve leefwijzen zijn bijvoorbeeld de stand van de techniek, de middelen van bestaan en de productiewijze, historische gebeurtenissen (de val van het IJzeren Gordijn) enz. De ideële component van leefwijzen is

dus slechts één bepalende factor temidden van een reeks andere, maar wel een zeer belangrijke. Het maakt voor de inrichting van het bestaan nogal wat uit of mensen aan het ingrijpen van goddelijke machten (bij het slagen van de oogst, van expedities enz.), aan een vervolg van dit leven en talloze andere zaken geloven, of niet. Politiek, als de poging om de gang der dingen in een samenleving bewust te sturen, is ook allereerst in dit licht te begrijpen, als een handelen namelijk dat getekend is door voorstellingen over wat bereikbaar is en hoe en over wat bevorderd dan wel tegengegaan dient te worden.

Kortom: voorzover menselijke handelwijzen, in het bijzonder op macroniveau en in institutioneel verband, symbolisch bemiddeld zijn, in zoverre kunnen factoren van ideële aard ter verklaring van maatschappelijke ontwikkelingen worden aangevoerd, in ons geval dus van het milieuprobleem. En voorzover dat kan - dat is daarmee tegelijk gezegd - vormt het milieuprobleem een cultureel of geestelijk probleem, dat ook alleen op dat niveau, door een verandering van leef- en denkwijze adequaat kan worden aangepakt.

Heeft nu, dat is dan de volgende vraag, de modern-westerse cultuur een eigen herkenbare voorstellingswereld, is er met andere woorden zoiets als een oriëntatiekader dat kenmerkend is voor de moderniteit, en zo ja, hoe ziet dat er dan uit? Bij uitstek een filosofische vraag, lijkt mij, daar een der hoofdtaken van de filosofie de explicitering, articulatie en kritische toetsing is van het werkelijkheids-, maatschappij- en zelfbeeld waaraan mensen zich oriënteren ofwel van het referentiekader in termen waarvan zij hun situatie begrijpen.

Wat het eerste deel van de vraag betreft lijkt mij het inzicht juist dat door een verscheidenheid van auteurs (Romein, Van Baal, Lemaire e.a.) is uitgesproken, dat namelijk de moderne cultuur een uitzonderingspositie in het landschap der culturen inneemt - dat zij, zoals Romein¹ zich uitdrukt, een afwijking is van het Algemeen Menselijk Patroon, d.w.z. van het grondschema dat voor premoderne culturen typerend is, hoezeer deze aan de oppervlakte ook van elkaar verschillen. De stelling laat zich naar mijn opvatting verdedigen dat zich bij de overgang van de middeleeuws-feodale naar de modern-burgerlijke samenleving een culturele metamorfose heeft voltrokken zodanig dat in het moderne symbolische universum de dingen in vergelijking met het vóórmoderne stelselmatig onder omgekeerd voorteken gelezen worden. Ik heb dat fenomeen, dat de blikrichting van het moderne denken en ervaren met grote consequentie tegengesteld gericht is aan die van het premoderne, elders onder de titel 'De omkering van de wereld' beschreven². Uiteraard gaat het daarbij om een lange-golfslagproces: Het uitkristalliseren van de implicaties van nieuwe opvattingwijzen en manieren van in de wereld staan vergt niet zelden vele eeuwen. Dat geldt dan met name ook voor de moderne levensvorm. In retrospect laat zich vaststellen dat het symbolisch universum van de moderne tijd de uitkomst is van de steeds consequenter en alzijdiger doorwerking van een aantal basismotieven die in de overgangstijd van middeleeuwen naar vroegmoderne tijd sleutelrollen gaan spelen. In het navolgende geef ik een korte schets (meer kan het niet zijn) van enkele van die basismotieven, waarbij het leidend gezichtspunt is hoe zij de verhouding van de moderne mens tot de natuur beïnvloed hebben. Ik maak daarbij voornamelijk gebruik van bouwstenen uit de filosofie en literatuur, omdat dat twee van de 'laboratoria' zijn waarin de ideeën, metaforen, verhalen enz., kortom de opvattingvormen die voor de moderne voorstellingswereld kenmerkend zijn, geprononceerd op formule gebracht zijn (andere werkplaatsen waar die articulatie van ideeën plaats vindt, zijn de wetenschappen, de kunst, de religie, het recht e.a.). Anders gezegd: op hun manier kunnen de filosofie en de literatuur als plaatsen beschouwd worden waar we de ontvouwing van het betekenischema van de moderne cultuur zich kunnen zien voltrekken.

GRONDTREKKEN VAN HET MODERNE REFERENTIEKADER

Ik meen dat het referentiekader van de moderne tijd zoals dat in de moderne filosofie en literatuur vorm aanneemt, met behulp van drie trefwoorden gekarakteriseerd kan worden: onttovering van de werkelijkheid, activisme en radicaal antropocentrisme. Die trefwoorden staan, haast overbodig het op te merken, voor hele clusters van begrippen en voorstellingen. Ze fungeren met andere woorden als sleutelnoties binnen een netwerk van begrippen, waarvan ze de blikvanger vormen en dat ze zagezegd in een notendop, in het bestek van een begrip representeren. Maar niet alleen dat in elk van die sleutel ideeën een veelheid van begrippen en betekenissen mee resonanceert, zij zijn ook wederzijds complementair. Ze verwijzen met andere woorden zowel expliciet als impliciet naar elkaar, veronderstellen elkaar. Samen vormen ze als het ware het skelet van het moderne betekenischema. Ik laat genoemde begrippen nu kort de revue passeren:

ONTTOVERING VAN DE WERELD

- a) 'Onttovering van de werkelijkheid' (de 'mechanisering van het wereldbeeld' in de vroegmoderne tijd is daarvan een belangrijk aspect), is de aanduiding van een opvatting inzake de realiteit, waarin deze gereduceerd is tot een ensemble van stomme, dode dingen, die strikt aan mechanisch-causale wetten gehoorzamen. Wat hier gebeurd is, laat zich het best vanuit het contrast toelichten. Volgens het premoderne 'mythische' werkelijkheidsbesef vormt de natuur een groot leefverband, waarbinnen alles (ook de mens!) zijn eigen natuurlijke plaats en zijnswijze heeft. Lovejoy³ heeft laten zien dat in de westerse filosofie en literatuur dit leefverband doorgaans als een ladder of keten van zijnsvormen, reikend van hoog tot laag, gedacht wordt. Hier is geen sprake van dingen zonder innerlijk en eigen streven, maar van 'wezens' met een eigen inbreng, die met elkaar interacteren en communiceren. In deze 'sympathetische' werkelijkheidsvisie⁴ kan alle gebeuren als een vorm van gedrag opgevat worden dat in beginsel inleefbaar is. Geen wonder dat in veel premoderne werkelijkheidsvisies (Indiaanse bijvoorbeeld) alles met alles verwant is, zodat de mens de rivieren, dieren, bomen, winden, hemellichamen enz. als zijn broers en zusters beschouwt (en de aarde als zijn moeder) - wie denkt daar niet aan Franciscus van Assisi, meermalen tot patroon van de milieubeweging uitgeroepen, die in zijn Zonnelied eveneens zon, maan, aarde, vuur, lucht en zelfs de dood zijn broeders en zusters noemt. En om een laatste trek van dit werkelijkheidsbeeld te noemen, het is 'symbolistisch', dat wil zeggen dat de dingen de belichaming zijn van een achterliggende idee en bedoeling, dat ze van zich uit dus betekenis of verwijzingswaarde, kortom een ideële dimensie hebben - een gedachte die bijvoorbeeld achter de uitdrukking 'lezen in het boek der natuur' steekt. Daartegenover staat dan het natuurbeeld dat zich sinds de 17e eeuw in Europa doorzet: dat van pure dingen zonder binnenkant (Descartes schrijft hun dan ook consequent als enige eigenschap uitgebreidheid, uiterlijkheid dus toe), die van zich uit iedere betekenis of verwijzingswaarde missen, een werkelijkheid waar niets meer aan in te leven of waarmee niet meer te communiceren valt. Alles gaat hier mechanisch toe, zelfs op psychisch en sociaal niveau: in de vroegmoderne psychologie (nog in psychoanalyse van Freud trouwens) en staatsleer wordt met een soort mechanica van de ziel (van voorstellingen en gemoedsaandoeningen) en van het sociale gewerkt. Geen

wonder dat de klok of machine de grote metaforen worden om het natuurgebeuren te begrijpen.

Op prachtige wijze heeft Schiller (late 18e eeuw, hij heeft de opmars van het nieuwe werkelijkheidsbeeld zich dus al een heel eind zien voltrekken) in zijn gedicht *'Die Götter Griechenlands'* het contrast van beide natuuropvattingen getekend⁵. Toen de goden nog in de wereld aanwezig waren (die daardoor toen ook nog een 'schone Welt' was, Schiller esthetiseert het mythische in hoge mate), toen was alles: bronnen, beken, bomen, heuvels, riet, zon, wind enz., een woonplaats van goden. Alles getuigde van hun presentie:

"Alles wies den eingeweihten Blicken, Alles eines Gottes Spur." (symbolisme!)

Hoe anders, doods, ziet de werkelijkheid er nu uit:

"Wo jetzt nur, wie unsere Weisen sagen, Seelenlos (!) ein Feuerball sich dreht,

Lenkte damals seinen goldnen Wagen Helios in stiller Majestät...

Ausgestorben trauert das Gefilde,

Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick;

Ach, von jenem lebenswarmen Bilde blieb der Schatten nur zurück."

In deze ontgoddelijkte natuur voltrekt alles zich mechanisch, slaafs gehoorzaamend aan de gravitatiewet:

"Fühllos selbst für ihres Kunstlers⁶ Ehre,

Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr,

Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere –

Die entgötterte Natur."

Uit deze wereld hebben de goden zich teruggetrokken, ze zijn "naar huis teruggekeerd", en ze hebben, door Schiller zeer betreurd, "al het mooie, al het hoge" meegenomen,

"alle Farben, alle Lebenstone, und uns blieb nur das entseelte Wort."

Met andere woorden: hoe kaal, ontdaan van leven, schoonheid, van iedere ideële dimensie, is de werkelijkheid hier geworden - men zou in plaats van 'onttovering' daarvoor ook termen als verzakelijking, prozaïsering, veralledaagsing, desacralisering en andere kunnen gebruiken.

Nog drie opmerkingen in dit verband:

1) Wanneer Schiller zegt dat de wereld er na de afreis van de goden maar uitgestorven bij ligt, omdat zij alle schoonheid, "alle Farben, alle Lebenstone" met zich mee naar huis genomen hebben, dan is dat de reactie van een dichter op de verschraling van de moderne waarneming, die dan in de filosofie in de vorm van de subjectivering van de secundaire en tertiaire kwaliteiten gethematiseerd is. Kleuren, klanken, kortom het hele palet van kwalitatieve eigenschappen van de dingen, en al helemaal de normatieve predicaten, berusten volgens die visie op projectie, toevoeging onzerzijds. In de gezuiverde ervaring, die ons de werkelijkheid zoals zij 'objectief' is toegankelijk moet maken, komen al deze eigenschappen niet of alleen in tot primaire eigenschappen herleide vorm voor. In dit perspectief is met andere woorden sprake van een aanzienlijke reductie en versmalling van de waarneming, en daarmee van een sterke verarming van het contact met de werkelijkheid. De realiteitservaring valt als het ware door een prisma, waardoor dimensies van die ervaring (dat de dingen in zichzelf mooi, mysterieus enz. zijn, dat zij een eigen vorm van taligheid hebben, in de modus van een gij ervaarbaar zijn, verwijzingswaarde hebben enz.) geheel of grotendeels worden weg gefilterd, met als gevolg dat de moderne cultuur op die punten een merkwaardige ongevoeligheid aan de dag legt.

2) De afstandelijke houding ten opzichte van de werkelijkheid die in de verschraalde waarneming tot uitdrukking komt, werkt ook meer in het algemeen in de kenleer door. Terwijl

in de premoderne epistemologie subject en object op elkaar aangelegd zijn en kennen en zijn daarmee een verhouding van innerlijke affiniteit tot elkaar bezitten, treedt in de moderne voorstellingswijze ook hier een vervreemding op. Niet voor niets beschouwt de hoofdstroom van de moderne wijsbegeerte (Descartes, Locke, Kant enz.) subject en object als behorend tot geheel verschillende orden. Kennis wordt daarmee van zich uit problematisch, vandaar ook het primaat van de kentheorie en van de methodologische reflectie in de moderne wijsbegeerte. Kennen kan immers sinds de nominalistische revolutie niet langer zijn wat het in de contemplatief-participerende kenconceptie was: in een houding van ontvankelijkheid ter kennis nemen wat zich toont om het naar zijn essentie te vatten. Tussen subject en object bestaat slechts een uiterlijke betrekking, zodat het criterium van juiste kennis ook slechts van uiterlijke aard kan zijn: Kennis wijst zich in de geslaagde praktijk uit, dat wij iets begrepen hebben blijkt daaruit dat wij het nu ook kunnen construeren of namaken. Om Kant te citeren: "Denn nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde."⁷

Dit activistisch-operatieve kenmodel (ik grijp daarmee al op het volgende punt vooruit) impliceert dus dat om kenbaar te zijn de realiteit maakbaar moet zijn. Die opvatting zien we in de moderne tijd alom doordringen: wiskundige kennis is mogelijk omdat wij zelf de wiskundige entiteiten construeren (Cusanus), de politieke wetenschap berust op het feit dat wij zelf (via het sociale contract) de politiek-sociale realiteit tot stand brengen (Hobbes), een analoog verhaal geldt voor de historische en cultuurwetenschap (Vico, Dilthey), met als culminatiepunt de opvatting dat de rede (die als 'schopferische Vernunft' gedacht wordt) de hele ons bekende werkelijkheid voortbrengt (de constitutiefilosofie van Kant, Fichte, Hegelen, op zijn materialistische wijze, Marx). Dat de werkelijkheid er zich naar haar aard toe leent 'gemanaged', dat wil zeggen doelgericht beïnvloed of veranderd te worden, kan als een van de axioma's van de moderne cultuur beschouwd worden dat op de meest diverse gebieden (in de politiek, het beleid van ondernemingen of organisaties, de geneeskunde, de educatie enz.) aan het handelen ten grondslag wordt gelegd. Een andere manier om hetzelfde te zeggen is dat onze cultuur tot in de uithoeken technisch denkt.

3) De onttovering of veralledaagsing van het werkelijkheidsbeeld is niet iets dat tot de natuur beperkt gebleven is. Integendeel, zij is over de hele breedte typerend voor de moderne kijk op de dingen. Reeds van Max Weber is de uitspraak afkomstig dat het tegenwoordig "religioser Alltag" is. En Charles Taylor⁸ heeft als een van de kenmerkende trekken van de moderniteit "the affirmation of ordinary life" aangewezen: de centrale plaats die de productie en consumptie, de arbeid, huwelijk en gezin, de seksualiteit enz., kortom de fenomenen van het 'gewone leven' in de moderne cultuur zijn gaan spelen. Geen samenleving vóór de moderne industriële maatschappij heeft aan het economische zo'n vooraanstaande plaats ingeruimd als de onze en in geen is de dimensie van het religieuze en spirituele zozeer op de achtergrond gedrongen.

In de literatuur vinden we deze prozaïsering van het bestaan onder meer terug in de aandacht waarin de gewone man ('Kleiner Mann, was nun?'), de antiheld, het alledaagse tot aan het meest banale, miezerige of perverse toe, zich mogen verheugen, dit in tegenstelling tot de premoderne literatuur, die het meer-dan-gewone, sublieme enz. tot onderwerp heeft.

ACTIVISME

- b) Temidden van een natuur van puur factische objecten, zoals boven beschreven, neemt nu de mens een heel bijzondere plaats in - daarmee zijn we bij het tweede element van het

moderne oriëntatiekader, dat van het menselijk activistisch zelfbegrip. Of beter: in tegenstelling tot het premoderne werkelijkheidsbesef, waarvoor de mens tot de leefgemeenschap van de natuur behoort, komt hij er in het moderne natuurbeeld buiten te staan, in elk geval wat zijn wezenskern, zijn geest of rede, betreft. - Naar zijn lichamelijke of zelfs zijn empirisch-psychologische kant blijft hij uiteraard deel uitmaken van de natuur, maar die horen niet tot zijn eigenlijke zelf: in de moderne cultuur treedt een enorme vervreemding van de mens ten opzichte van zijn eigen lichaam, zijn gevoelsleven enz. op. - Ook hier hebben we een basismotief van de moderne voorstellingswijze voor ons: in een natuur van louter objecten, die alleen maar lijdelijk de gebeurtenissen ondergaan, is de mens het enige actieve wezen (Jakob Burckhardt typeert de Europese mens als de bij uitstek actieve mens), het enige wezen dat subject is, dat kan handelen, zelf de koers der dingen kan bepalen. Dat maakt het bijzondere van zijn wezen uit; tegelijk is daarin zijn unieke waarde, zijn 'waardigheid' gelegen en maakt hem dat in het rijk der natuur tot een vreemdeling en ontheemde.

Wat dat laatste betreft, de thuisloosheid van de mens in de wereld, al Pascal ervoer zoals bekend het eeuwige zwijgen van de onmetelijke ruimten als beangstigend⁹ (de communicatie met de natuur is hier totaal afgebroken) en men denke nog weer aan Roquentin, de hoofdpersoon in Sartre's *La nausée*, die aan het brute bestaan van een kastanjeboomwortel zijn eigen totale anderszijn daartegenover ervaart - in de door Sartre vertegenwoordigde existentiële filosofie en bij veel moderne schrijvers is trouwens het besef van de menselijke ontheemdheid en eenzaamheid in een absurde wereld tot een centraal motief van de werkelijkheidservaring geworden. En wat het eerstgenoemde thema betreft, dat in het behoren van de mens tot de orde van het subject en niet die van het object zijn specifieke karakter en onvergelijkelijke waarde gelegen is: reeds de Renaissancefilosoof Pico della Mirandola laat in zijn boekje *Over de waardigheid van de mens* (1487!) God bij de schepping een gesprek met Adam voeren, waarin hij hem toestaat zijn eigen gestalte, gezicht, taak, woonplaats enz. te kiezen, in tegenstelling tot de andere schepselen, die allemaal hun aard gewoon voorgeschreven krijgen. Juist in dit kunnen beslissen over eigen bestaan ligt bij Pico de waardigheid van de mens: hij is een van de eersten, zo kan men zeggen, die het beginsel van de zelfbepaling van de mens onder woorden brengt en daarin het bijzondere van het menszijn ziet.

Ook hier hebben we een constante van het moderne denken voor ons, het motief van de mens die niet volgens voorgeschreven schema's en normen leeft, maar actief gestalte geeft aan eigen bestaan overeenkomstig eigen inzichten wil, kortom die maat van zichzelf en het hem omgevende is. Niet voor niets is dan ook de vrijheid de normatieve sleutelidee van de moderne tijd, en niet bijvoorbeeld de gerechtigheid, zoals bij de Grieken. Vrijheid betekent negatief: kunnen handelen zoals men wil, daarbij niet gehinderd door anderen, en positief: het kunnen ontwerpen en volgen van het eigen levensplan, kunnen leven volgens de eigen overtuigingen. In die zin betekent vrijheid dus, zoals bij Rousseau en Kant, autonomie, zelfwetgeving, zijn eigen normen en maat bepalen. Maar eigenlijk betekent het meer, niet alleen bepalende instantie zijn van de eigen normen, maar van eigen wezen en bestaan als zodanig - in feite eigen schepper zijn, een motief dat, zoals bleek, al bij Pico aan de orde is en dat in het moderne denken in de vorm van de *causa-sui*-idee regelmatig zal terugkeren, bij Marx bijvoorbeeld zo dat de mensen hun eigen geschiedenis en daarmee zichzelf scheppen, zij het, zoals hij eraan toevoegt, onder omstandigheden die zij niet zelf gekozen hebben. Het verst gaan in de lijn van dit motief Kant en Fichte met hun 'Selbstsetzungslehre': Het subject

(het ik) poneert (setzt) zichzelf en dan de natuur als het andere van zichzelf. In zijn postume werk brengt Kant deze opvatting zeer pregnant op formule als hij zegt: "Ich mache mich selbst...Wir machen alles selbst."¹⁰

De mens is in deze optiek degene die er nooit al is, maar die zichzelf in een onafgebroken actief bestaan verwerkelijkt, de rusteloze doener, die het hier en nu altijd alweer voorbij en zichzelf in zijn plannende activiteit altijd al een stap vooruit ('sich vorweg') is. Daarbij is de natuur zijn veld van actie: zij is zijn materiaal waaraan hij zich verwerkelijkt en ontplooit. Ook dat is een steeds terugkerend thema van de moderne filosofie: de natuur als inventaris van hulpbronnen, die in zichzelf zonder betekenis en zin zijn en die pas krijgen door een rol te gaan spelen in het proces van menselijke zelfrealisering of, anders gezegd, betrokken te worden in de geschiedenis als proces van de voortgaande verwerkelijking van de menselijke vrijheid.

RADICAAL ANTROPOCENTRISME

c) Daarmee hebben we meteen de overgang naar het derde grondmotief van het moderne denken, dat van een radicaal antropocentrisme, al gemaakt. Boven werd gesteld dat in het premoderne denken de mens, zij het ook vaak in een geprivilegeerde positie, behoort tot het grote leefverband van de natuur en ingebed is in de overkoepelende orde die daar heerst. Met andere woorden: hij is niet en hij stelt niet de maat in de wereld, maar de maat wordt hem vanuit de voorgegeven orde gesteld. Voor het moderne denken echter maakt, zoals bleek, de mens niet langer deel uit van de natuur, maar behoort hij naar zijn eigenlijke aard tot het rijk van de vrijheid, waar hij zelf de wet stelt. Het moderne bestaan staat dan ook in het teken van emancipatie, van het zich losmaken van iedere aan de mens van buiten opgelegde orde, die per definitie de zijne niet is.

Daarmee wordt in de moderne tijd, zoals gezegd, de mens zelf de maat der dingen: alles wordt immers in het perspectief geplaatst van het dienstbaar zijn aan de menselijke zelfontplooiing. Dat zou ook een omschrijving van de techniek kunnen zijn: middelen vinden om de omgevende werkelijkheid in dienst te stellen van de realisering van de eigen wensen en doelstellingen. De techniek betekent naar haar aard het opleggen van ons perspectief aan de dingen, herinrichting van de werkelijkheid met het oog op menselijke doelstellingen. Meteen wordt hiermee ook begrijpelijk waarom de techniek zo'n bepalend fenomeen in de modern-westerse samenleving kon worden: reeds geruime tijd voordat zij zich als maatschappelijk fenomeen doorzet, kristalliseert zich een denk- en voorstellingswijze uit die aan de technologie als sociaal verschijnsel zeer gunstige ontplooiingsvoorwaarden biedt. Waar de medeschepselen wezens met een eigen status en beschermwaardigheid zijn (bijvoorbeeld was mijnbouw lange tijd onbespreekbaar omdat je niet in het lichaam van moeder aarde wroet) en waar de mens geplaatst is binnen een orde die hem zijn plaats en leefwijze voorschrijft, daar zijn aan zo'n herinrichting der dingen (die de mens op de een of andere manier altijd bedreven heeft) duidelijke grenzen gesteld. Wanneer echter de natuur tot een ensemble van dode en betekenisloze dingen wordt, waar om die reden ook niet omzichtig en respectvol omgegaan hoeft te worden, en er ook verder voor de mens geen orde meer is dan die van hemzelf waar hij zich door zou moeten laten gezeggen, daar valt iedere maatvoering voor zijn handelen weg. Het moderne leven en denken wordt dan ook door mateloosheid in plaats van maathouden gekenmerkt. Onze begeerten en aspiraties kennen geen grenzen meer, geen principiële althans, eigenlijk alleen nog praktische, en aan het

terugschuiven daarvan wordt dagelijks met man en macht gewerkt. Terwijl in premoderne maatschappijen begeerte en hebzucht, het nastreven van zaken boven een bepaalde maat, ondeugden waren, lijken ze dat karakter voor het moderne denken en beleven verloren te hebben.

Het moderne zelfbeeld van de mens is dat van een wezen met oneindige aspiraties, waaraan zo mogelijk voldaan moet worden. De Canadese filosoof C.B. Macpherson heeft het beeld van de mens dat voor het eerst door de vroeg-moderne filosofie (Hobbes, Locke e.a.) opgeroepen is en dat voor de westerse zelfopvatting bepalend geworden is, aangeduid als dat van de 'infinite desirer', 'infinite consumer'¹ en 'infinite appropriator'. Ook in dit opzicht heeft de filosofie aan het tot stand komen van het oriëntatiekader dat de ideële determinant van de westerse levensstijl is, dus een wezenlijke bijdrage geleverd.

Het geschetste referentiekader² is de laatste eeuwen steeds meer gemeengoed van onze cultuur geworden en bepaalt op die manier in belangrijke mate de moderne kijk op en houding tegenover de dingen. Het beeld van een onttoverde, maakbare realiteit, die geen eigen ('intrinsieke') waarde en betekenis bezit, gekoppeld aan een activistische zelfopvatting en een antropocentrische instelling, waarbij alles in het perspectief van het dienstbaar zijn aan de menselijke zelfontplooiing geplaatst wordt, biedt geen enkele reden om de natuur te ontzien of grenzen aan het menselijk ingrijpen te stellen. Of het zouden redenen van menselijk eigenbelang moeten zijn, bijvoorbeeld het sparen van de natuur ter wille van de beleving van de schoonheid ervan. Maar dan blijft (antropocentrisch!) natuurbehoud afhankelijk van het belang of de interesse die wij mensen daarbij hebben - een smalle en onzekere basis.

BIJSTELLING VAN HET MODERNE DENKKADER

Wanneer nu de hoofdstelling van het voorafgaande juist is, namelijk dat het milieuprobleem in hoge mate een cultureel of geestelijk probleem is, samenhangend met de modern-westerse leef- en denkwijze, dan dient de 'oplossing' van dat probleem ook primair op dat niveau gezocht te worden, in een verandering van levenshouding en daarbij horend oriëntatiekader. In welke richting zo'n verandering zou moeten gaan valt om te beginnen af te lezen uit de boven gegeven karakteristiek van het dominante denkraam, als negatief referentiepunt genomen.

Kort aangeduid zou dat betekenen: een opvatting van de werkelijkheid waarbij deze weer ervaren wordt als in zichzelf betekenisvol en zich lenend tot een relatie van verstandhouding; een zelfopvatting waarin receptiviteit, openheid en respect voor het andere een wezenlijke plaats krijgen, onder meer tot uitdrukking komend in een kennis- en ervaringsbegrip dat niet aan maken, reconstrueren georiënteerd is; en waarin tenslotte de mens zichzelf niet primair vanuit de tegenstelling tot de niet-menselijke werkelijkheid, maar vanuit de verbondenheid daarmee begrijpt (bijgevolg kan ook dienstbaarheid van de dingen aan de menselijke zelfontplooiing dan niet langer het beheersende perspectief zijn).

Wil dat geen constructie zijn, dan moet deze bijstelling van het dominante oriëntatiekader steun vinden in onze ervaring. Met een beroep op de alledaagse ervaring, op vele stemmen in de moderne literatuur en kunst en op onderstromen in de moderne filosofie bestaat daartoe alle aanleiding. De stelling is dan met andere woorden dat het moderne referentiekader in sterke mate verschrallend, vertekenend en verdringend gewerkt heeft op belangrijke dimensies van onze ervaring, waardoor min of meer ingrijpende correcties nodig zijn.

Wat het gangbare werkelijkheidsbeeld betreft, het besef begint steeds meer door te dringen dat de 'Cartesiaanse' interpretatie van de realiteit inderdaad een raster over onze ervaring legt dat sterk reductionistisch werkt. Alleen wat door dit raster doorgelaten wordt, wordt als 'reëel' erkend. Wat dan overblijft, is de natuur van het onttoverde wereldbeeld als een ensemble zielloze dingen zonder eigen waarde en betekenis. Maar we hebben in de alledaagse ervaring, bijvoorbeeld in de omgang met dieren of geliefde gebruiksvoorwerpen, 'eigenlijk' altijd geweten dat dit niet het hele verhaal was, en vele kunstenaars zijn nooit opgehouden stem aan die ervaring te geven. Zo zijn de voorwerpen die op de stillevens van vele schilders verbeeld worden volstrekt niet de zielloze objecten die op ons ingrijpen wachten, materiaal voor onze zelfrealisering, maar dingen met een eigen zijswijze en nadrukkelijke presentie, waartegenover een houding past van ze in hun eigen waarde te laten en ze op je te laten inwerken.

Wanneer op deze wijze de kwalitatieve ervaring haar recht herneemt, is de natuur ook niet langer een oord van 'eeuwige stilte' die als zodanig angst aanjaagt omdat wij ons er een displaced person voelen. Steeds weer hebben dichters de ervaring onder woorden gebracht dat de natuur spreekt, uiteraard niet in menselijke taal, maar toch. Men denke bijvoorbeeld aan de bekende regels van Guido Gezelle: *"Als de ziele luistert
spreekt het al een taal dat leeft,
't lijkigste gefluister
ook een taal en teeken heeft..."*

In dezelfde zin schrijft Fetze Pijlman:

*"Vrienden zijn het,
bomen
die gesprekken met je voeren
je gedachten laten gaan
als hun bladeren
het licht laten schommelen."*

Maar wie kent zulke ervaringen niet zelf, wanneer hij in de vooravond een merel hoort zingen (een 'ding' of 'machine?'), of bijvoorbeeld de mysterieuze aanwezigheid van de zee op zich laat inwerken? Hier is het gevoel doorbroken de grote vreemdeling in de natuur te zijn, keerzijde van het Cartesiaanse wereldbeeld, en kan een besef van verbondenheid, dat wel nooit geheel verdwenen maar wel overstemd was, zijn recht hernemen.

Het is interessant dat zulke ervaringen zelfs bij auteurs aan te treffen zijn die sterk de nadruk op de zinloosheid en 'stupiditeit' van de werkelijkheid gelegd hebben. Zo maakt Ton Lemaire erop opmerkzaam dat Camus, die in zijn *Le mythe de Sisyphe* het thema van de 'homme absurde' en van de 'étrangeté du monde' zo zwaar aanzet, "ook een heel andere ervaring kent dan die van de absurditeit. Herhaaldelijk lijkt hij een soort mystieke vereniging met het zonovergoten landschap van de Middellandse Zee te beleven: .."Bientôt, répandu aux quarts coins du monde, oublieux, oublie de moi-même, je suis ce vent et dans ce vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pales autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, a la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde" (Noces, Paris 1938, p. 35).

... Uit deze en dergelijke uitlatingen blijkt dat voor of onder Camus' ervaring van het absurde, een totaal ander gevoel verborgen lag: dat van lyrische instemming met de aarde, van een versmelting van mens en natuur."¹³

Op analoge wijze zou ook voor de beide andere sleutelnoties activisme en antropocentrisme aannemelijk gemaakt kunnen worden dat een referentiekader waarvoor zij model staan, niet geschikt is om een belangrijk deel van onze ervaringswerkelijkheid van adequate expressiemiddelen te voorzien. Vanwege de ruimte volsta ik met enkele schetsmatige opmerkingen. Ondanks het zelfbeeld van de rusteloze doener en innovator dringt ook bij mensen van vandaag steeds weer het besef door, vooral in grenssituaties zoals die van het verlies van een geliefde of van een goede vriend of van het geconfronteerd worden met een ernstige ziekte, dat het zwaartepunt van het menselijk bestaan niet ligt in allerlei 'nuttige' activiteiten, hoe belangrijk die overigens ook zijn, maar in wat de Grieken 'scholè' noemden, de tijd van de 'onnutte' handelingen, van het tot zichzelf komen, van het musiceren, het lezen van een goed boek, het zich inzetten voor een ideëel doel, het tijd en aandacht hebben voor elkaar, voor een goed gesprek enz. Hier is de grondhouding niet die van het veranderen en manipuleren van wat men ontmoet, van het realiseren van de eigen plannen, maar juist van een zich open en ontvankelijk opstellen tegenover de ander en het andere, een houding van in zijn waarde laten, luisteren, kortom van receptiviteit eerder dan van naar zijn hand zetten. Dat geldt voor de tussenmenselijke relaties, maar in geen geval alleen daar, zoals iedere natuurliefhebber, maar ook iedere kunstminnaar zal beamen. We hanteren hier onze schema's dus niet als bepalend voor de werkelijkheid tegenover ons.

Dat is nu juist wel het geval met het moderne antropocentrisme, waar alles zoals gezegd in het teken staat van het bevorderen van de menselijke zelfontplooiing en vrijheid. Inderdaad is de moderne idee van vrijheid sterk ik-georiënteerd: het gaat er om dat ik mijn doelen bereik, mijn levensplan gestalte kan geven, kortom dat ik 'kan doen wat ik wil'. Op deze wijze is de wereld van ieder subject een gesloten universum, dat vandat subject uit ge- of herordend wordt. Geen wonder dat vrijheid hier als emancipatie van iedere voorgegeven orde verstaan wordt, dat alleen zelfwetgeving hier als bindend gezien wordt en vooral: dat de ander hier nauwelijks anders dan als potentiële bedreiging en stoorzender binnen mijn universum beschouwd kan worden, geradicaliseerd in Sartre's uitspraak: "De hel, dat zijn de anderen." Het lijkt me echter dat we hier opnieuw met een sterke vertekening van de condition humaine van doen hebben. Met Max Scheler¹⁴ zou ik willen volhouden dat de mens door openheid getekend is, weliswaar eindige, gepositioneerde, niet soeverein vrijzwevende openheid, maar toch openheid: dat hij in staat is zijn fysische, sociale en culturele determinaties te overstijgen. Hij is met andere woorden niet gedoemd de wereld tot zijn invloedssfeer te maken en alles ofwel onder het gezichtspunt van de inkapseling in, de assimilatie aan of de inlijving in het eigen zijn waar te nemen, ofwel het te negeren. Niet, nogmaals, dat dit aspect bij de mens geen rol speelt, integendeel. Hij is immers belichaamde, gesitueerde openheid. Maar hij is niet, zoals de naturalistische vertegenwoordigers van het gesloten universum stellen opgesloten in een wereld van economische belangen (Marx), van driftmatigheid (Freud), of van macht (Nietzsche, Foucault). Hij is met andere woorden in staat zijn eigenbelang te overstijgen en een houding van werkelijke onbaatzuchtigheid in te nemen. Alleen zo is er ruimte voor fenomenen als bekommernis met, zorg om, sympathie en zelfs liefde voor de ander en het andere, fenomenen die in de moderne filosofie ofwel gemarginaliseerd zijn ofwel een herleiding tot andere, minder nobele motieven hebben ondergaan.

Als het waar is dat het menselijk zijn naar zijn aard door openheid en daarmee door bekommernis, zorg en liefde gekenmerkt is, dan betekent dat dat mensen deze houdingen blijven praktiseren ook ondanks een oriëntatiekader dat er nauwelijks ruimte voor laat. Het betekent tegelijk dat zij voortdurend in een zelfmisverstand leven dat toch grote invloed op hun denken en doen heeft. Aan de opheffing van dat zelfmisverstand mee te werken zou de bijdrage van de filosofie aan de 'oplossing' van het milieuprobleem kunnen zijn. Het zou betekenen dat de mens zich niet langer als de grote 'uitbouter', als de 'infinite consumer' en 'infinite appropriator' begrijpt, zoals in het moderne oriëntatiekader vrijwel onontkoombaar is, maar dat op ideëel niveau, door op verwaarloosde resources van de ervaring een beroep te doen, de voorwaarden geschapen worden voor een leefwijze die door soberheid, maat houden en een ontziende houding ten opzichte van het omgevende gekenmerkt wordt.

Koo van der Wal

NOTEN

¹ Jan Romein, 'De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon', in; id., *In de ban van PramPrambànan*, Amsterdam 1954, p. 23-57.

² G.A. van der Wal, *De omkering van de wereld*, Baarn 1996, i.h.b. hfdst. 3, p. 74-100.

³ A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, New York 1960(1936).

⁴ Zie o.m. E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven/London(1944), p. 82vv.

⁵ *Schillers Werke*, Weimar, Bd. II,1 (1983), p. 363v.

⁶ D.w.z. God, de grote klokkenmaker in dit werkelijkheidsbeeld.

⁷ Brief aan Plückner van 26 januari 1796.

⁸ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, p.211 vv.

⁹ Zie daartegenover de idee van een muziek der sferen, die samenhang met de gedachte "that the world made sense, that it was a place where they [de mensen, vdW] belonged". Jamie James, *The Music of the Spheres. Music, Science and the Natural Order of the Universe*, London 1993, p. XV en pass.

¹⁰ Kant, *Opus posthumum*, Ges. Schriften, Akad.-Ausg. Bd. XXII, Berlin 1936, p. 82.

¹¹ C.B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford 1973, p. 24vv.

¹² Om redenen van beperkte ruimte blijft een serie kenmerken van de moderne denkwijze (die op zijn minst impliciet met de wel genoemde trekken samenhangen) hier onbesproken, zoals de totale vertijdelijking van de ervaring, het opdrogen van het transcendentiebesef, de nadruk op de contingentie en facticiteit der dingen, de eliminering van de teleologie uit het werkelijkheidsbeeld, het normatief subjectivisme en conventionalisme e.d.

¹³ Ton Lemaire, 'Naar een antropokosmologie', in; *Rimpels in het water. Milieu filosofie tussen vraag en antwoord* (Festschrift E. Vermeersch), Leuven/Amersfoort 1994, p. 85v.

¹⁴ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947, p. 39vv.