

Vrijheid, gebondenheid, verbondenheid

Over de wortels van het milieuprobleem en het goede leven

Door Koo van der Wal

De diepgelegen wortels van het milieuprobleem

De Stoutenburglezingen zijn een initiatief van het Franciscaans Milieuproject, zoals de hier op het landgoed levende gemeenschap zich afficheert. Het zal in die lezingen dus steeds op de één of andere manier om de relatie van mens en natuur moeten gaan. Met als achterliggende gedachte uiteraard dat die relatie inmiddels danig verstoord geraakt is, resulterend in ernstige problemen voor de mens zelf, nu en in de toekomst, en in nog veel sterkere mate voor zijn medeschepselen op deze planeet.

Ook ik zal het vanmiddag dus over de mens-natuur-relatie hebben. Maar niet al te direct: ik kom als het ware door de zijdeur binnen. Het probleem met veel denken en spreken over het milieuvraagstuk, en dus ook met het handelen dat daaruit voortvloeit, is juist dat men het probleem veel te veel recht-toe-recht-aan te lijf gaat. Het wordt met andere woorden als een isoleerbaar probleem of aggregaat van problemen opgevat, waarvoor dan door een samenstel van maatregelen (technische innovaties, juridische instrumenten, convenanten enz.) een oplossing gezocht wordt. Ter vermijding van misverstand: alle natuurbehoud dat langs die weg verkregen wordt dient zonder meer als winst beschouwd te worden. Zo zijn energie-zuiniger apparaten vanzelfsprekend zeer welkom, spaarlampen bijv. Maar als, zoals enkele maanden geleden in de krant bericht werd, mensen die spaarlampen nu 24 uur per dag laten branden, omdat ze immers toch maar weinig stroom nemen, of ze overal neerzetten waar ze eerst niet stonden, in de tuin bijvoorbeeld, dan schieten we met zo'n nieuwe vorm van technologie niet veel op, geven we met de ene hand weer uit wat we met de andere gewonnen hebben. Evenzo is de sterke daling van de hoeveelheid energie die in de chemische industrie per producteenheid geïnvesteerd wordt, een knappe bijdrage aan de terugdringing van het energiegebruik. Maar wanneer de kwantiteit van de productenstroom tegelijkertijd aanhoudend groeit zijn we opnieuw niet veel gevorderd. Het probleem schuilt dus niet zozeer in de techniek als zodanig, als wel in onze omgang ermee. Ofwel: in onze manier van leven, onze aspiraties, kortweg onze collectieve levensstijl.

Dat wordt miskend door het milieuprobleem als een puzzel of reeks van puzzels op te vatten, waarvoor gericht een oplossing gezocht moet worden. Het wordt dan op een veel te oppervlakkig niveau van de samenleving gelokaliseerd, als een bedrijfsongeval, dat over de aard van het sociale bestel niet veel zegt, en dus ook verholpen kan worden zonder ingrijpend aan dat sociale bestel te hoeven sleutelen. Dat die diagnose van het milieuprobleem als isoleerbaar probleem (één temidden van andere) inadequaat is, blijkt dan uit het feit dat het milieubederf, het beleid ten spijt, voortgaat. Dat beleid is met andere woorden in belangrijke opzichten weinig meer dan symptoombestrijding. Het milieuvraagstuk kortom is niet zomaar een probleem temidden van een aantal andere - en steeds meer mensen lijken dat ook te gaan beseffen. Het heeft zijn wortels op diep gelegen niveaus van onze samenleving, is in de grond geen technisch, economisch of bestuurlijk probleem (al heeft het die aspecten vanzelfsprekend ook, alleen zijn we daar nog in de voorhof). Uiteindelijk is het een

sociaal-cultureel of zelfs spiritueel probleem.

Het kan, dat is dan de onontkoombare consequentie, daarom ook alleen op dat niveau adequaat 'aangepakt' worden - de reden om aanhalingstekens te plaatsen is, dat hier van een aanpakken in de gewone zin geen sprake kan zijn. Dat zou weer een quasi-technische benadering zijn, nu door middel van het inzetten van spirituele instrumenten: een contradictio in terminis, een miskennis namelijk van de aard van het spirituele (en culturele), omdat het daarbij gaat om wat aan het leven waarde, zin en substantie geeft en gedenatureerd wordt door het als middel te gebruiken.

Het moderne vrijheidsbegrip als blikvanger van onze cultuur

Uitgangspunt van mijn verhaal deze middag is dus het door vele ervaringen en berichten (zoals dat van de spaarlampen) gevoede sterke vermoeden dat het milieuprobleem een gevolg is van onze westerse levensstijl. Een levensstijl, dan verder, is een collectief patroon van denken en handelen. Die twee, denken en handelen, horen bijeen. Menselijk handelen, d.w.z. min of meer bewust en doelgericht iets bewerkstelligen, wordt immers mede bepaald door een ideële component: door de manier waarop mensen de situatie en hun positie erin opvatten, door wat zij voor mogelijk, wenselijk en geoorloofd of ongeoorloofd houden. Kortom, wat mensen van een situatie denken, bepaalt in belangrijke mate hun handelwijze. Dat geldt voor afzonderlijke handelingen van individuele personen, maar niet minder voor patronen van handelen van collectiviteiten. Ook die (en de bijbehorende houdingen en manieren van in de wereld staan) worden in belangrijke mate bepaald door een voor de gemeenschap in kwestie kenmerkende kijk op de werkelijkheid, een zelfbeeld en opvattingen inzake wat in het leven de moeite waard is en wat wij anderen (mensen, maar ook niet-menselijke wezens) verschuldigd zijn.

Wanneer dan het milieuprobleem (d.w.z. ons type milieuprobleem, namelijk dat van de rijkdom en de overdaad, in tegenstelling tot dat van de armoede in andere delen van de wereld) - wanneer, nogmaals, het milieuprobleem een aangelegenheid van onze collectieve levensstijl is, dan zullen we het werkelijkheids- en zelfbeeld en de normatieve opvattingen die voor die levensstijl bepalend zijn, moeten uitschrijven om zicht op de wortels van dat probleem te krijgen. En tegelijk, om via zo'n diagnose hints voor een therapie, voor een andere stijl van leven met bijbehorende andere kijk op en omgang met de natuur op te doen.

Als insteek voor zo'n typering van het dominante referentiekader van de moderne westerse cultuur kies ik het moderne vrijheidsbegrip - er zijn uit de geschiedenis ook heel andere vrijheidsconcepties bekend, zoals die van de Romeinen of van de Middeleeuwen (in dat laatste geval bijvoorbeeld was vrijheid een privilege dat niet persoons- maar standgebonden was). Ik kies de moderne vrijheid als ingang, omdat zij gezichtsbepalend is voor de modern-westerse cultuur: zonder twijfel is zij de normatieve sleutelidee van die cultuur. Niet voor niets staat dan ook bijvoorbeeld in de slogan van de Franse Revolutie de vrijheid op de eerste plaats. Maar daarnaast laat zich juist ook van die in moderne zin opgevatte vrijheid goed zichtbaar maken in welk nauw verband zij staat tot de werkelijkheids- en zelfopvatting die karakteristiek zijn voor de moderne cultuur. Voor het hele moderne referentiekader kortom vormt zij een ideale blikvanger. Tegelijk is het nauwelijks voor betwijfeling vatbaar dat zij bij het ontstaan en voortbestaan van het milieuprobleem een cruciale rol gespeeld heeft en nog steeds speelt.

Ik geef nu eerst een korte karakterisering van de moderne notie van vrijheid zoals die uit de hoofdstroom van de moderne, d.w.z. de na-middeleeuwse filosofie terug te lezen valt. Wat daarbij direct in het oog springt is dat die vrijheid primair als negatieve vrijheid opgevat wordt, als vrijheid-van, niet gehinderd worden in wat je wilt. De 19e-eeuwse Franse schrijver Benjamin Constant ziet daar ook de kern van het moderne vrijheidsbegrip liggen, wanneer hij het als *liberté-indépendance* tegenover de *liberté-participation* van de antieke wereld plaatst. D.w.z. dat de Grieks-Romeinse mens bij vrijheid allereerst denkt aan deelname aan de politieke beraadslaging en aan de rechtspraak, de moderne mens daarentegen primair aan niet-inmenging (van de kant van de staat en van de medeburgers) in de eigen aangelegenheden, aan soevereiniteit in de eigen levenssfeer, privacy en dergelijke. De moderne vrijheid kortom is de vrijheid van de zelfbeschikking en de niet-gebondenheid, zij staat in het teken van de onverbondenheid ten opzichte van de ander en het andere.

Scheidingsdenken

Daarmee geeft zij op haar manier uitdrukking aan een voorstellingswijze die kenmerkend is voor de moderne tijd, waarbij de nadruk op het onderscheiden en scheiden van de dingen gelegd wordt, ze met andere woorden tegenover elkaar geplaatst in plaats van in verbinding met elkaar gezien worden. In die lijn percipieert de moderne mens zich ook primair als staande tegenover de ander, tegenover de natuur, en zelfs tegenover zichzelf. De sociale, de natuurlijke, en zoals gezegd zelfs de psychische werkelijkheid is in dit perspectief dan ook allereerst door competitie, strijd, vijandschap, kortom door antagonistische verhoudingen getekend. Zo is in de moderne politieke en sociale filosofie sinds Hobbes de 'natuurtoestand' er één van bedreiging en op zijn minst sluimerende oorlog tussen de mensen. Hobbes noemt zoals bekend de éne mens een wolf voor de ander en nog Sartre betitelt de anderen als de hel. Vrijheid is hier een nul-som-spel: die van de één gaat ten koste van die van de ander.

Samenleven is hier daarom een uiterst precare, niet-natuurlijke aangelegenheid en de grondvraag van de moderne politieke filosofie is dan ook, hoe überhaupt coëxistentie van mensen bewerkstelligd, hoe de vrijheid van de één met die van de ander verdraaglijk gemaakt kan worden.

Achter dit alles staat zoals gezegd het moderne scheidingsdenken waarvoor relaties secundair en uiterlijk zijn. De werkelijkheid (weer: op alle niveaus) wordt opgevat als opgebouwd uit laatste, op zichzelf staande elementaire entiteiten ('substanties'): in de natuur elementaire stoffelijke deeltjes, in de sociale werkelijkheid atomaire, van huis uit relatielose individuen, op het psychische vlak ding-achtige bewustzijnsinhouden (men denke aan de associatie-psychologie). In dit universum staat alles op zichzelf, heeft het tot het andere alleen uiterlijke betrekkingen die aan de oppervlakte blijven, is daarom alles vreemd ten opzichte van elkaar. Zeer plastisch is deze alles doortrekkende vreemdheid van alles ten opzichte van elkaar, deze metafysische eenzaamheid zagezegd, door Hermann Hesse verwoord:

'Seltsam im Nebel zu wandern!

Einsam ist jeder Busch und Stein,

Kein Baum sieht den andern,

Jeder ist allein.

Voll von Freunden war mir die Welt,
Als noch mein Leben licht war;
Nun, da der Nebel fällt,
Ist keiner mehr sichtbar.
Wahrlich, keiner ist weise,
Der nicht das Dunkel kennt
[dat geeft dus de ware toestand der dingen aan],
Das unentrinnbar und leise
Von allen ihn trennt[!].
Seltsam, im Nebel zu wandern!
Leben ist Einsamsein.
Kein Mensch kennt den andern,
Jeder ist allein.'

Wanneer echter alles wat ik niet zelf ben, mij vreemd en zelfs op zijn minst latent vijandig is, dan is de meest voor de hand liggende houding om dat andere onder mijn zeggenschap te brengen, aan mijn controle te onderwerpen. Vrijheid als de vrijheid van het eenzame ego neemt dan ook de vorm aan van het creëren van een eigen territoir, waar dat ego alles naar zijn hand zet, naar zijn wensen inricht en vooral ook herinricht. Hier ligt een en misschien zelfs de wortel van de permanente veranderingswoede van de moderne cultuur, die geen orde erkent dan die wij zelf gesticht hebben. Negatief uitgedrukt: vrijheid is emancipatie, zich losmaken van iedere orde die de onze niet is.

Niet alleen de tussenmenselijke verhoudingen zijn in deze optiek maar moeizaam getemperde relaties van strijd en wedijver, ook de relatie tot de natuur en het eigen zelf worden in hetzelfde licht gezien, als uiterlijke relaties tot iets vreemds en potentieel bedreigends, dat daarom onder controle gebracht moet worden. De natuur is in de hoofdstroom van het moderne denken (dat de natuurervaring gelukkig nooit geheel heeft kunnen domineren) een ensemble van dode, stomme en passieve dingen zonder binnenkant, dus zonder gewaarwording, gevoel en streven, daarom van zichzelf uit ook zonder waarde en betekenis, kortom: een onttoverde ('gemechaniseerde') en gedespirtualiseerde natuur. Zij is het ons totaal vreemde, waarmee wij geen enkele vorm van verstandhouding kunnen hebben, dat ons ook alleen negatieve gevoelens kan inboezemen, van angst, zoals bij Pascal, die 'de eeuwige stilte van die oneindige ruimten' als angstaanjagend ervaart, of van zinloosheid, zoals bij Monod of Camus, of van walging, zoals bij Sartre, etc. Daarom kunnen wij deze natuur ook maar het beste naar vermogen binnen onze invloedssfeer brengen en in een door ons gecontroleerd universum ombouwen. Ofwel haar behandelen als 'materiaal van de vrijheid', om Fichtes uitdrukking te bezigen.

Die natuur zelf wordt trouwens als één grote arena gezien, waarin permanent de slag om het overleven en zich doorzetten ten koste van het andere geleverd wordt.

Darwin met zijn 'struggle for life' is van zo'n kijk op de natuur de bekendste vertegenwoordiger. Jeremy Rifkin heeft in zijn boek *Algeny* laten zien dat Darwins natuuropvatting ingegeven was door de uiterst competitieve Engelse marktmaatschappij van zijn tijd, waar hij het principe van de 'survival of the fittest' dagelijks om zich heen aan het werk zag. Met de woorden van Bertrand Russell: 'Darwin's theory was essentially an extension to the animal and vegetable world of laissez-faire economics, and was suggested by Malthus' theory of population.' Dat betekent uiteraard geen ontkenning van het bestaan van (veel) strijd in de natuur, maar wel een fundamentele kritiek op een natuurbeschouwing die eenzijdig in de sleutel van competitie en strijd om het bestaan staat.

Maar - laatste opmerking in dit verband - niet alleen de moderne maatschappij- en natuuropvatting staan in het teken van het scheidings- en strijddenken, ook met de zelfopvatting is dat het geval. Charles Taylor heeft in zijn boek *Sources of the Self* uitvoerig laten zien, hoe bij Descartes, Locke en vele anderen een 'disengaged subject' nu ook ten opzichte van het eigen lichaam en de eigen emoties een afstandelijk-objectiverende houding aanneemt, hoe met andere woorden dat eigen lichaam en die eigen gevoelens iets vreemds zijn waartoe slechts een relatie van beheersen, controleren en disciplineren mogelijk is. Ook de menselijke persoon wordt daarmee een arena waar permanent om de suprematie gestreden wordt. De mens is zo, nogmaals met Pascal, een verscheurd wezen, in wiens boezem constant een burgeroorlog woedt: 'Burgeroorlog in de mens tussen de rede en de hartstochten. Indien hij alleen de rede had zonder hartstochten...Indien hij alleen de hartstochten had zonder rede...Maar nu hij beide heeft, kan hij de oorlog niet ontkomen, want hij kan slechts vrede hebben met het een door met het ander in oorlog te zijn: zo is hij altijd verdeeld en met zichzelf in tweestrijd.' (*Pensées*, fr. 412, Br.).

Samenvattend: de moderne vrijheid is wezenlijk vrijheid van en tegenover een weerbarstige omgeving, zowel waar het de natuur, de sociale werkelijkheid en de eigen persoon betreft. Die vrijheid kan slechts verworven worden door zich naar vermogen van die weerbarstige omgeving los te maken en haar aan de eigen controle te onderwerpen. Vrijheid als tegendeel van iedere vorm van gebondenheid kortom.

Een onmogelijk ideaal

Alleen is dit een onmogelijk ideaal, zoals na de oorspronkelijke euforie steeds meer is beseft - al werkt dat vrijheidsideaal nog steeds door. Al Pascal zag in dat wij onherstelbaar gebonden zijn: aan ons lichaam, onze gevoelens en drijfveren, onze historische en culturele plaats, etc. Het ideaal veronderstelt in feite dat wij boven alle bepaaldheid van buitenaf zouden kunnen uitstijgen, dat wij in feite alleen bepalende en niet meer bepaalde wezens zouden zijn. Maar dan zouden wij eigenlijk goddelijk moeten zijn, scheppers van onszelf. Daarop is in de filosofie-geschiedenis ook herhaaldelijk gezinspeeld, door de 15e-eeuwse Italiaanse auteur Pico della Mirandola bijvoorbeeld, wanneer in zijn versie van de schepping van de mens God aan Adam toestaat om zijn eigen gestalte, taal, manier van doen enz. te kiezen, en nog weer door de late Kant en Fichte met hun leer van de zelfponering (Selbstsetzung) van de mens.

Alleen, wij hebben onszelf niet geschapen en kunnen ook de werkelijkheid niet herscheppen, zoals de vrijheid van de ongebondenheid verlangt. Pascal klaagt dat wij onze eigen plek in het universum niet zelf uitgezocht hebben, dat wij 'verdwaald zijn in een afgelegen hoek van de natuur', in deze wereld 'geworpen' - Heidegger zal het bijna

drie eeuwen later net zo zeggen. Wij zijn helemaal niet de soevereine wezens die we zouden moeten zijn, maar hoogst broos en kwetsbaar. De wereld zoals zij is, is kortom op de moderne vrijheid helemaal niet berekend. Daarom is zij absurd, zoals veel moderne literatuur expliciet of impliciet als haar mening geeft. Die opvatting vormt een hoofdthema van de existentiële filosofie, de filosofie par excellence van de ongeborgenheid en thuisloosheid van de mens in een onherbergzame wereld, waartegen dan ook alleen een houding van rebellie past (Camus).

Maar al wordt hier, van Pascal tot de existentiële filosofie, erkend dat het menselijk bestaan een bestaan in gebondenheid is, toch blijft het denken zich hier aan het ideaal van de moderne vrijheid, van de soevereine zelfbepaling van het relatieloze individu oriënteren. Dát we bepaald worden is een onophefbaar fact of life, maar het zou eigenlijk niet moeten zijn. Dat maakt de moderne vrijheid tot een tragische aangelegenheid. Gebondenheid blijft een trek van ons bestaan die alleen maar negatief beoordeeld kan worden. Men blijft met andere woorden uitgaan van de premissen van het moderne wereld- en zelfbeeld.

Verbondenheid

Maar als die premissen, die van het ding-denken, het relatieloze individu, de natuur als dood materiaal, strijd als de meest basale relatie etc., nu eens niet deugen? Dat lijkt steeds ondubbelzinniger de conclusie te zijn waartoe het filosofische (en wetenschappelijke) denken van de 20e eeuw neigt. Dat zou dan meteen de vèrstrekkende consequentie inhouden dat onze gangbare cultuur, die sterk op die premissen leunt, op een achterhaalde werkelijkheids- en zelfopvatting draait.

Eén van de grote ontdekkingen en centrale thema's van de filosofie (en wetenschap) van deze eeuw is het fenomeen van de verbondenheid. Tegelijk betekent dat, zoals duidelijk is, een afscheid van het scheidings- en ding-denken, het denken kortom van de onverbondenheid. Langs heel verschillende wegen is het besef van dat fenomeen van de verbondenheid en van de betekenis ervan voor ons begrip van de werkelijkheid en onszelf in de filosofie opgekomen. Om te beginnen opende de dialogische filosofie de ogen voor het fenomeen van de intersubjectiviteit, de belangrijkste innoverende idee van deze eeuw op het terrein van de mensbeschouwing en de sociale filosofie. Zij liet zien dat, om de terminologie van Buber te gebruiken, de ik-jij-relatie van een wezenlijk andere aard is dan de ik-het-relatie. Eigenlijk kent de hoofdstroom van de moderne wijsbegeerte van Descartes tot Husserl slechts die laatstgenoemde betrekking, en worden relaties tussen subjecten quasi-analoog aan die ik-het-relatie gedacht. Subjecten communiceren dan slechts indirect, namelijk via de uiterlijke werkelijkheid, hun contacten zijn dan ook uiterlijk en bijkomstig. En, belangrijke implicatie, zij zijn ieder in zichzelf 'compleet', onafhankelijk van die contacten - in een wereld van eenzame ego's, ieder met zijn eigen territoire, was trouwens ook niet anders te verwachten.

Daartegenover laat de dialogische filosofie zien dat er van een zelf vóór de intersubjectieve relatie geen sprake kan zijn: geen ik zonder jij en wij dus. Pas in en door de ontmoeting vormt ('constitueert') dat zelf zich, het is wezenlijk op de betrekking met een jij aangewezen. Die relatie is daarom geen betrekking die extern blijft aan de gerelateerde 'entiteiten', maar een interne relatie, die de 'zaak' in kwestie, het subject-zijn dus, naar de aard ervan bepaalt. Geen subject of zelf zonder intersubjectieve relatie, nogmaals.

Dat betekent dus dat menszijn wezenlijk zijn-in-verbondenheid-met-anderen is, mede-zijn, voor zijn ontwikkeling en floreren aangewezen op de positieve aandacht, zorg, vriendschap en liefde van anderen. Zonder dat verkommeren mensen, zij kunnen niet leven bij brood en zakelijke contacten alleen. Herhaaldelijk is door psychiaters gewezen op psychische stoornissen ten gevolge van ernstige verwaarlozing van deze dimensie van het bestaan. Zo schreef Anna Terruwe de door haar zo genoemde frustratie-neurosen toe aan een ernstig tekort aan toewending en bevestiging van de kant van anderen. En zocht op overeenkomstige wijze de Amerikaanse psychiater Willard Gaylin de oorzaak van veel klachten en ontsporingen in de 'afschaffing' van de liefde in een wereld waarin kilheid, vreugdeloosheid, doelloosheid en verveling heersen - reden voor hem om voor een eerherstel van de romantische liefde te pleiten (in zijn boek *Rediscovering Love*).

De lijn die hier wordt uitgezet, wordt doorgetrokken door het zogeheten communitarisme in de sociale en politieke filosofie. De basisstelling is dat mensen naar hun aard gemeenschapswezens zijn - weer richt die these zich tegen de hoofdstroom van de moderne politieke en sociale filosofie, waar de mens slechts secundair een sociaal wezen is. Van huis uit (in de 'natuurtoestand') is hij daar namelijk juist een niet-vermaatschappelijk individu dat pas in tweede instantie, via het maatschappelijk verdrag, geordende relaties met zijns gelijken aangaat. Het algemeen belang kan in dit perspectief ook alleen als de optelsom of grootste gemene deler van alle particuliere belangen gedacht worden.

Daartegenover stelt het communitaristisch denken dat de gemeenschapscomponent wezenlijk is voor het menszijn: mensen leven in positieve vervlochtenheid een 'common life', een gemeenschappelijk bestaan. Zij zijn 'altijd al' (en niet pas door een overeenkomst) sociale wezens, participierend in een familie-, een volks-, een taal- en cultuur-, eventueel ook in een religieuze gemeenschap, die bepalend zijn voor hun identiteit, hun wijze van leven, denken en ervaren. Dat is dus veel meer dan alleen een vreedzame coëxistentie, waarbij ieder met zijn eigen dingen bezig is, maar samenwerking, stimulering, het leven delen, deel worden van elkaars bestaan. En de gemeenschap op de verschillende aggregatieniveaus is dan geen instantie die uiterlijk is aan het individuele bestaan, zoals het liberale denken meent. Integendeel is het welzijn van de gemeenschap (mede)constitutief voor het welzijn van haar leden, vormt het daarvan een innerlijk bestanddeel. Algemeen en particulier welzijn kunnen dus niet als som en delen geconceptualiseerd en in een los verband naast elkaar geplaatst worden.

Zelf-karakter

Maar verbondenheid is niet alleen een trek van het tussenmenselijk domein. Zij kenmerkt niet minder de binnenpersoonlijke sfeer en de relatie tot de natuur, zoals in de filosofische reflectie van deze eeuw aan het licht gebracht is. Wat het eerstgenoemde punt betreft: wij hebben niet alleen een lichaam, gevoelens, drijfveren enz. als iets uiterlijks, waar we dan controlerend en disciplinerend mee kunnen omgaan - al is dat zeker ook het geval. Maar we zijn allereerst dat lichaam. Het is onze poort tot de wereld, geeft ons daar een pied-à-terre, maakt alle waarneming en actie pas mogelijk. Evenzo zijn de emoties een voertuig van ons contact met het omgevende, vertegenwoordigen zij zo ook een vorm van kennis van de dingen. Wij zijn kortom ten diepste met ons lichaam verbonden en via dat lichaam met onze medemensen en met de natuur.

Of nog beter, om op dat laatstgenoemde punt door te gaan, door dat lichaam zijn we zelf deel van de natuur. Maar als dat lichaam drager van onze geestelijke vermogens is, als het als lichaam subject-karakter bezit, dan betekent dat een breuk met de idee van het geestloze lichaam. De implicaties van die breuk reiken echter ver voorbij de menselijke lichamelijke alleen. Zij houden in dat levende wezens überhaupt, met hun eigenschappen van eigen activiteit, spontaneïteit, zelfordening, doelgericht streven enz., zelf-karakter bezitten. En zo ervaren we ze ook. Maar er zijn goede redenen om zelfs daar voorbij in de natuur meer latente vormen van subjectiviteit en zelfzijn aan te nemen. Inderdaad beginnen zich, in navolging van Bergson, Whitehead, Jonas en anderen, contouren van een nieuwe 'organicistische' kosmologie af te tekenen. In plaats van leven als een verschijningsvorm van dode materie op te vatten, zoals de dominante werkelijkheidsbeschouwing lange tijd gedaan heeft, wordt het hier juist beschouwd als de 'normale' toestand van een werkelijkheid die van zich uit dynamisch, creatief, spontaan en strevend is, die kortom zelf-karakter bezit.

Het paradigma dat hier gehanteerd wordt denkt in termen van relaties en configuraties - de werkelijkheid heeft primair 'veld'- en geen 'ding'-karakter. 'Dingen' zijn hier knooppunten in een veld van relaties, gestolde potentialiteit zagezegd. Van deze potentialiteit zegt de Duitse fysicus Hans-Peter Dürr dat zij iets van de openheid en veelvoudigheid van het levende bezit. Reeds op het niveau van het fysische, lang het modelgeval van een 'materialistische' werkelijkheid, vinden we met andere woorden een voorafschaduwning van wat zich op hogere niveaus van complexiteit (leven, bewustzijn, de sociale en culturele werkelijkheid) steeds duidelijker zal openbaren. Ook op de meer elementaire niveaus zijn zo sporen aan te treffen van spontaneïteit en van een actieve reactie op de omgeving, en dan, zoals gezegd, steeds uitgesprokener naarmate men opstijgt naar hogere niveaus van complexiteit en zelfordening. Hier wordt dus de blikrichting in vergelijking met het klassieke ding-denken omgekeerd en het 'lagere' in het licht van het 'hogere' gelezen. In zo'n optiek is het levenloze niet totaal levenloos, maar vertoont het eerste tekenen van activiteit, spontaneïteit, kortom eerste tekenen van een zelf-karakter.

Verstandhouding

Zo'n universum vertoont, haast overbodig het te zeggen, een volstrekt ander gezicht dan de dode en zwijgende natuur van het moderne wereldbeeld, waarin de mens zich alleen verloren en eenzaam kan voelen. Hier ontstaat opnieuw ruimte voor de ervaring van verbondenheid met de (nu geheel anders opgevatte) natuur, een ervaring die ook in onze cultuur wel nooit weggeweest is, maar waarbij dat moderne werkelijkheidsbeeld ons wel erg in de weg gezeten heeft.

Wij zijn immers dieren en planten wel nooit serieus als 'automaten' gaan beschouwen, maar hebben van hen steeds een besef bewaard van mede-bewoners van deze aarde te zijn. Het mede-zijn strekt zich met andere woorden ook tot hen uit. Er komt interessanterwijze in Bubers *Ich und Du* een passage voor waarin van een ontmoeting met een boom gesproken wordt: hij treedt met mij in een wederzijdse relatie, verliest zijn het-karakter en neemt trekken van een jij aan. Het is dezelfde ervaring die steeds weer verwoord is, door Franciscus bijvoorbeeld, wanneer hij in zijn Zonnelied zon, maan en sterren, wind en wolken, vuur en water etc. zijn broeders en zusters noemt. En net zo duidt het Indiaanse opperhoofd Seattle in zijn bekende rede de geurende bloemen, het rendier, het paard, de grote adelaars enz. als zijn zusters en broeders aan. Alles behoort hier met andere woorden tot één omvattende zijnsfamilie,

waarvan ook de mens zich als deelgenoot ervaart. Deze zelfde ervaring is, zoals gezegd, ook bij ons nooit echt verloren gegaan, maar werd wel door de heersende kijk op de dingen zwaar gehinderd - zij is hier als het ware een bloem die door het asfalt heen moest groeien. Door het nieuwe 'organicistische' werkelijkheidsbeeld, waarvan boven het profiel beschreven werd, kan die ervaring dan weer gedeblokkeerd worden, kan het besef van een natuur waarmee wèl een relatie van verstandhouding mogelijk is hersteld worden.

Verstandhouding betekent ook: iets te verstaan geven. Ook dat is een steeds terugkerende intuïtie: dat de natuur 'te verstaan geeft', 'een tale spreekt' in de woorden van Guido Gezelle. Uiteraard is dat geen menselijke taal, zoals de oude Hebreeuwse dichter van Psalm 19 al wist:

'het is geen spraak en het zijn geen woorden,

hun stem wordt niet vernomen'

(nl. van de hemel, het uitspanseel,

de dag en de nacht).

Maar onmiddellijk voegt hij er aan toe dat de natuurverschijnselen toch wel degelijk iets zeggen:

'toch gaat hun prediking uit over de ganse aarde

en hun taal tot aan het einde der wereld.'

Niet ons soort taal dus, maar niettemin een vorm van taligheid. En steeds weer is door de eeuwen heen tot vandaag toe dezelfde ervaring verwoord, namelijk dat de natuur een taal spreekt door haar schoonheid, haar grootsheid, haar raadselachtigheid enz. Ook deze spirituele dimensie krijgt nu in het nieuwe perspectief op de natuur een nieuwe kans.

Voor die dimensie moet men zich openstellen, een houding van onbaatzuchtige aandacht innemen, en juist niet, zoals bij de moderne vrijheid, alles aan de eigen schema's willen onderwerpen; dan wordt men inderdaad doof voor alles wat niet het eigenbelang dient. Misschien is dit wel de eigenschap, als men er één zou moeten noemen, die voor het menszijn het meest kenmerkend is: de mogelijkheid het eigen perspectief en belang te overstijgen en mensen en dingen hun eigen verhaal te laten doen, kortom belangeloze openheid ten opzichte van de ander en het andere. (Uiteraard is de mens ook een belanghebbend wezen, echter niet alleen, en daar gaat het hier om.)

En daarmee keer ik tot het uitgangspunt, de vrijheidsidee, terug. Is vrijheid, zoals de moderne idee ervan suggereert, noodzakelijk egocentrische, gesloten vrijheid, of is er ook een open vrijheid denkbaar? Naar mijn mening wel. Wanneer men vrijheid op positieve wijze zou omschrijven als kunnen leven in overeenstemming met de eigen aard, als jezelf kunnen zijn, en wanneer dat zelf een zelf-in-verbondenheid is, in staat tot belangeloze openheid, dan is open vrijheid een vrijheid die juist ook de ander en het andere tot haar of zijn recht laat komen. Vrijheid is dan geen nul-som-spel, maar impliceert het mede-zijn, het zijn met anderen in houdingen van aandacht, bevestiging, vriendschap en zorg.

Discussie na de pauze.

Vraag: U sprak aan het begin van uw lezing over de afwezigheid van de grote verhalen, maar ook zei u dat er desondanks nog of weer een groot verhaal in onze westerse samenleving aanwijsbaar is. Welk verhaal is dat dan?

Antwoord: Iedereen roept dat onze ideologische context er een is zonder dat grote verhaal. Dat is niet zo, we hebben wel degelijk een groot verhaal maar herkennen het niet als zodanig. We zoeken geluk in de uiterlijke sfeer, in luxe, materiële zaken, bezit. Dat is het grote verhaal dat onze samenleving doordeesemt. We hebben dus het verkeerde grote verhaal. Maar ondertussen is er op het niveau van het dagelijks leven toch ook een andere stroom aanwijsbaar, we zijn daarin gedeeltelijk wel blijven denken in termen van betrokkenheid op de ander. Dat is ook onderdeel van een nieuw verhaal: de rehabilitatie van de alledaagse ervaring. De wetenschap, de experts hebben niet het laatste woord.

Vraag: Ik zie nog niet de Beweging die daar gezicht aan geeft, is die er al wel?

Antwoord: Steeds meer blijkt dat het oude verhaal onvoldoende is, gaten vertoont. Er zijn aanwijzingen voor een kentering. Denk aan het protest, ook in de Tweede Kamer, tegen de liberalisering van de energiemarkt, en tegen de privatisering van de Nederlandse Spoorwegen bijvoorbeeld. Bij het komende vierde Nationaal MilieubeleidsPlan (NMP4) realiseert men zich ook dat het niet méér van hetzelfde kan zijn. Er is een deelproject 'milieu en sociaal', we moeten leren begrijpen hoe het proces in elkaar steekt dat tot de milieuproblemen leidt. Rekening rijden is een puur instrumentele aanpak die niet aanhaakt bij motivatie van mensen om mobiel te willen zijn. Het maatschappelijk middenveld wordt weer belangrijk. Binnenkort houden we in Rotterdam bij de Erasmus Universiteit een conferentie over de vraag of we wel zo marktgericht moeten doorgaan als we nu doen. De nadelen daarvan komen steeds scherper in beeld en roepen om verandering.

Vraag: in het schema ik-jij en ik-het is ook nog de relatie jij-het (zie het johari-denkraam uit de sociale psychologie). De identificatie met het patroon ik-jij en ik-het geeft houvast, biedt zekerheid, geeft richting aan probleemoplossing. Als je transparant gaat denken (onmeetbaarheden een plaats geven) roep je ook onzekerheid op en dat geeft agressie.

Antwoord: Dat denkraam blijft binnen het raam van strategisch denken. Dat is bij voorbaat beperkt, je handelt vanuit het besef dat je de ander morgen weer nodig hebt. Dat is bij uitstek een 'tegenover'denken. Je doet dit strategisch, niet om de ander, maar om jezelf. Alle kunsttalen zoals de wiskunde hebben de alledaagse werkelijkheid nodig om begrippen inhoud te geven, te vullen. Er resteert altijd een laag van niet-strategisch omgaan waarin je je baseert op gemeenschappelijkheid. In de rationele beslistheorie blijft deze laatste laag buiten beschouwing. Die dimensie, die voor-strategische relatie heeft ook onderhoud nodig. Er is een basisvertrouwen nodig dat niet zelf weer op afspraak is gebaseerd. Ik zou ook de ik-wij relatie inbrengen in dat johari-denkraam.

Vraag: De nieuwe filosofie gaat uit van de mens als gemeenschapswezen, zegt u. Maar zijn niet de grote religies allemaal een correctie op een teveel aan eigenbelang? Kijk maar naar kinderen in de zandbak, die komen voor zichzelf op.

Antwoord: Darwin zag in alles de struggle for life. Ik zeg niet dat die strijd er niet is, integendeel die zie je overal. Maar toch hebben vele culturen de normale situatie van harmonie en coöperatie gevonden en van daaruit paal en perk gesteld aan uitwassen. In de moderne tijd is de coöperatie in de theorie weggeschreven, in de praktijk is die echter nog goed zichtbaar. Die theorie heeft echter toch wel vorm gegeven aan de structuur van de samenleving. Volgens mij is 'vriendschap' tot ongeveer de 17^e eeuw de normale intermenselijke relatie, harmonieus, coöperatief, waar Aristoteles, de Stoa en de filosofen van de Middeleeuwen over schreven.

In de westerse wereld heeft een omkering plaatsgevonden. Geen enkele filosoof in de moderne tijd schrijft nog over vriendschap, het gaat nu over spanning, competitie, strijd. We moeten weer naar 'rediscovering love'. Er zijn veel slachtoffers van liefdeloze relaties. Wat normstellend was, is buiten de norm terechtgekomen. Hebzucht was vroeger buiten de orde, nu lijkt het de norm.

Vraag: Waar is het in onze westerse samenleving misgegaan? Was dat in de theologie?

Antwoord: De moderne westerse cultuur is ontstaan in de steden van de late Middeleeuwen. De patriciërs gaven daar de toon aan: "Wij maken dingen en willen ze ook afzetten." Het primaat van de economie wordt zichtbaar, sociale relaties raken daaraan ondergeschikt. De theologie heeft lang tegengas gegeven (bijv. een verbod op rente vragen aan de armen) maar er is toch geleidelijk een theologie ontstaan die zich goed aan de nieuwe situatie had aangepast. Dat ging samen met een verandering in de kijk op de verhouding God-wereld. Eerst was het zo, dat je, met gelovige ogen, in de wereld de werkzaamheid van God en de doelmatigheid van de schepping kon zien, zo meende men. Je kon vanuit het zien van de schepping als het ware opklimmen tot een steeds grotere kennis van God. De wereld was noodzakelijk zo, zoals hij is, er zijn voorgegeven vormen. Dat veranderde met het zogenaamde 'nominalisme', waarin werd gesteld dat de wereld niet noodzakelijk zo is als hij moet zijn, maar (in elk geval voor ons mensen) een grote mate van toevalligheid heeft. God had, in Zijn vrijheid, de wereld ook heel anders kunnen scheppen. In deze 'contingente' (toevallig zo-zijnde) wereld was God niet meer aan voorgegeven normen gebonden en was er dus ook geen objectieve maatstaf voor het goede meer. De invulling van wat goed is, is dan afhankelijk van willekeur van de machthebbers. Dat kwam later weer ter discussie omdat dat zou betekenen dat die maatstaf ook God in zijn handelen zou sturen. Dat was weer in strijd met God's almacht. Later stelden nationale staten vast wat goed en slecht was, in wet en in het recht. Dat werd ook weer gecorrigeerd, er moeten ultieme principes zijn waar ook de staat aan gehouden is, zoals goed vertrouwen, rechtsbescherming van eigendom, zorgvuldigheid, rechten van de mens etc.. De huidige internationale interventies (Kosovo) gaan er ook vanuit dat je op basis van een beroep op die ultieme waarden een nationale staat (en zijn rechtsorde) kunt overrulen.

Tot zover, heel kort door de bocht, een schets van een zeer ingewikkeld proces, waarin sociale, politieke, economische, technische en filosofische en theologische ontwikkelingen op elkaar hebben ingewerkt. Uit die vrijwel onontwarbare kluwen heb ik een paar draden gehaald.

Maar de gedachte dat er geen objectieve maatstaf is voor wat goed is zit er nog diep in. Nu sijpelt het zelfs door tot het niveau van het individu. Dat individu is de maat der dingen, bijvoorbeeld als klant, als consument wiens ultieme wensen en verlangens richtinggevend zijn.

Vraag: Ben je een cultuurpessimist?

Antwoord: Ik zie de toekomst niet echt zonnig in maar niet in die zin dat het niet meer goed zou kunnen gaan. Als we niet drastisch bijsturen in deze cultuur dan zal er veel mis gaan. Niet alleen in het milieu maar ook sociaal.

Er worden echter tegeninitiatieven zichtbaar tegen de dominante wereldcultuur. Conceptontwikkeling zoals hier op Stoutenburg is daarbij erg belangrijk, er worden nieuwe inzichten geformuleerd.

Zo ook bij de rol van de kunst: vroeger zei men dat kunst volstrekt los stond van de sociale omstandigheden, nu hoor je soms dat kunstenaars een hefboom voor sociale verandering willen aanreiken. Al die resources moeten ontwikkeld worden. Ik hoop dat we daar nog de tijd voor zullen hebben. Willem van Oranje zei wat dat betreft ooit: "Je hoeft niet te slagen om je toch in te zetten."