

# Democratie, milieu en verlangens; aanzet tot een post-moderne milieupolitiek

HARRY KUNNEMAN

"Milieubeleid faalt op meeste punten" kopte mijn *Volkscrant* van vrijdag 13 september. De maatregelen die de Nederlandse regering neemt om economische groei en duurzaamheid te combineren, om zowel de kool als de geit te sparen, blijken weinig succes te hebben. Voor de ecologisch geïnspireerde critici van de technisch-economische vooruitgang en de daarmee verbonden milieuvernieting, vormt dergelijk nieuws waarschijnlijk een bevestiging van hun gelijk. Voortdurend betogen zij immers dat er *radicale* veranderingen vereist zijn om de milieuproblematiek daadwerkelijk aan te pakken. Daarvoor is een transformatie nodig van de grondslagen van het Westerse productiesysteem, een cultuuromslag die tot het ontstaan van een nieuw type samenleving moet leiden. Daarin zou de mens zich niet langer als heer en meester van de natuur hoeven op te stellen maar zich deel weten van een groter geheel waarin hij op basis van respect, eerbied en verwondering een eigen, gepaste plaats in zou kunnen nemen en zodoende de potentiële harmonie van de natuur kunnen versterken in plaats van verstoren. Een dergelijke transformatie zou niet alleen een grote verbetering betekenen van ieders kwaliteit van leven, maar is volgens ecologische denkers ook dringend noodzakelijk omdat de huidige ontwikkeling ons rechtstreeks in de richting van een mondiale ecologische catastrofe voert.

Hoe diep de angsten en verlangens ook zijn waaraan een dergelijk radicaal-ecologisch perspectief appelleert, vooralsnog heeft het even weinig zichtbare invloed op de milieuproblematiek als de beleidsmaatregelen van de Nederlandse regering. Veel mensen maken zich weliswaar zorgen over 'het milieu', maken regelmatig vijftwintig gulden over naar Greenpeace en gooien hun lege flessen in de glasbak, maar de nieuwe metaal-cao belooft vijf procent loonsverhoging, de autoverkoop blijft onbekommerd stijgen en de vliegreizen voor skivakanties

in Oostenrijk gaan even hard over de toonbank als de bio-industriële hamburgers-met-mega-coke langs de overvolle snelwegen.

### **Stammenstrijd**

In een dergelijke situatie zou men een zekere bundeling van krachten verwachten van de verschillende richtingen binnen de milieubeweging. Maar het tegendeel is het geval. Binnen de wereld der Nederlandse milieufilosofie bijvoorbeeld woedt sinds enige tijd een heuse filosofische stammenstrijd. De zogenaamde 'Wageningse school', onder leiding van Michiel Korthals en Jozef Keulartz, heeft een frontale aanval geopend op de main stream milieufilosofie in Nederland, vertegenwoordigd door schrijvers als Zweers, Achterberg en tot op zekere hoogte Hans Achterhuis. De kern van hun kritiek luidt dat de gevestigde milieufilosofie veel te veel georiënteerd is op radicaal- en diep-ecologische visies zoals onder meer ontwikkeld door Murray Bookchin en Arne Naess en in het verlengde daarvan geneigd is om het normatieve perspectief dat zij propageren als absoluut bindend te presenteren. Een belangrijke steen des aanstoots is daarbij het uitgangspunt dat radicaal- en diep-ecologen zouden delen, namelijk "de noodzaak van een transformatie van het egoïstische naar het ecologische zelf", zoals Keulartz het formuleert (Keulartz 1996). Ecologie als normatieve gidswetenschap zou de contouren vertonen van een "nieuwe duurzaamheidsmacht" zoals Korthals zegt, en zich dreigen te ontwikkelen tot een fundamenteel ondemocratische beweging die met een beroep op de bindende inzichten van 'de' ecologie de maatschappelijke speelruimte voor democratische meningsvorming op autoritaire, zo niet totalitaire wijze zou inperken (Korthals 1995).

Op dergelijke verwijten hebben de aangesproken milieufilosofen al even hardhandig gereageerd. Zo wijdde Hans Achterhuis in de *Volkscrant* een bespreking aan de oratie van Korthals onder de prikkelende titel "Milieuprofessor zet collega's gescheiden bij het huisvuil". In plaats van een gemeenschappelijke intellectuele en maatschappelijke strijd tegen culturele en economische ontwikkelingen die door alle betrokkenen als bijzonder zorgelijk worden beschouwd, is zodoende sprake van een filosofische stammenstrijd die de relatieve buitenstaander slechts met verwondering en zorg kan vervullen. Korthals en Keulartz vestigen terecht de aandacht op de al te grote vanzelfsprekendheid waarmee bepaalde normatieve en existentiële keuzes door een aantal milieufilosofen als normatief bindend gepresenteerd worden. Maar hun beschuldiging dat de ecologische beweging zich tot een soort duurzaamheidsmacht zou ontwikkelen en de democratische meningsvorming zou bedreigen lijkt mij in letterlijke zin misplaatst. Men zou wensen dat de opvattingen van een aantal filosofen en de ecologische praktijken waarvoor zij een legitimatie bieden de grootste bedreiging zouden vormen voor democratische meningsvorming! De Wageningers zouden hun energie wellicht beter kunnen besteden aan het versterken en uitdiepen van hun eigen visie op de milieuproblematiek dan aan het bestrijden van hun collega's. Hun 'democratische alternatief' blijft namelijk niet alleen tamelijk formeel. Bovendien blijven zij met huid en haar gebonden aan bepaalde fundamentele vooronderstellingen die *zij delen* met de radicaal- en diep-ecologen die zij zo krachtig bestrijden. Beide posities gaan namelijk uit van *het* *primaat van de cultuur en de democratische meningsvorming* boven economische en technologische ontwikkelingen. Het verschil is slechts dat de ene partij al precies

meent te weten welke waarden en normen cultureel de overhand zouden moeten krijgen om de milieuproblematiek bij de wortel aan te kunnen pakken, terwijl de andere partij hamert op de noodzaak van democratische menings- en besluitvorming ter zake. Beide gaan echter uit van de gedachte dat de ontwikkeling van het techno-economische complex *vanuit de cultuur en de openbare meningsvorming* aan banden gelegd en normatief gecontroleerd kan worden. Beide posities veronderstellen met andere woorden het primaat van de symbolische orde. En het is precies deze veronderstelling die dag in dag uit gelogenstraft wordt door de feitelijke economische en technologische ontwikkelingen.

### **Een post-moderne visie op de milieuproblemen**

Tegen deze achtergrond wil ik in deze discussiebijdrage een poging doen een complexer beeld te ontwikkelen van de probleemsituatie waarmee de milieufilosofie en de milieubeweging zich geconfronteerd zien. Ik heb de indruk dat wij eerst onze eigen historische gesitueerdheid en onze eigen complexiteit beter moeten begrijpen alvorens visioenen en programma's voor radicale omwentelingen te presenteren die gebaseerd zijn op al te simplistische beelden van cultuur, techniek, subjectiviteit en maatschappelijke verandering. Ik wil met andere woorden een poging doen om de contouren te schetsen van een post-modern geïnspireerde visie op de milieuproblematiek. Het is daarbij niet mijn inzet om 'moderne', veranderingsgerichte perspectieven de das om te doen, maar integendeel om de daadwerkelijk aanwezige aanknopingspunten voor het bevorderen van broodnodige veranderingen adequater in beeld te krijgen en daarmee misschien beter te kunnen benutten. Het komt mij voor dat milieufilosofen en ecologen middels hun oproepen voor diepgaande mentaliteitsveranderingen, respectievelijk voor democratische processen van ecologische meningsvorming, de fout begaan om de problemen waar het in de kern om gaat reeds als opgelost te beschouwen. Ecologen benadrukken terecht de noodzaak van diepgaande veranderingen op het niveau van de cultuur en de persoon, maar hanteren daarbij een veel te simplistisch beeld van de persoon, van de voorwaarden voor bewustzijnsveranderingen en van de relatie tussen cultuur en techniek. De Wageningers benadrukken terecht dat de inhoud en de richting van dergelijke veranderingen via democratische processen gestalte dienen te krijgen, maar hanteren daarbij een veel te formeel en abstract begrip van democratie en denken bovendien -met Habermas- veel te makkelijk over de mogelijkheden voor normatieve controle van systemische ontwikkelingen. Beide posities zijn zogezien al te modern en al te humanistisch: zij veronderstellen dat we onszelf zozeer in de hand hebben dat we radicale bewustzijnsveranderingen, respectievelijk democratische processen van meningsvorming hier en nu tot stand kunnen brengen en gaan in het verlengde daarvan uit van het primaat van het bewustzijn, respectievelijk een democratisch gestructureerde leefwereld boven de systemische vooruitgangsdynamiek. Daarmee verduisteren ze het zicht op de enorme complexiteit en gelaagdheid van de veranderingsprocessen waar het hen om te doen is. Op de keper beschouwd veronderstellen ze eigenlijk dat de niet-strategische verhouding tot ons innerlijk en tot elkaar die nodig zou zijn voor algemene processen van democratische meningsvorming en voor een radicaal andere omgang met de natuur, al min of meer tot onze beschikking staat en eigenlijk alleen algemene verbreiding hoeft te vinden. Dat lijkt mij neer te komen op een vorm van filosofisch fluiten in het donker. Me dunkt dat we

er beter aan doen dat donker nader te onderzoeken, door de verontrustende *autonomie* van het technisch-economische complex meer serieus te nemen, met name ook de alliantie tussen de interne dynamiek van dat complex en de verlangensmachines die de consumptiemaatschappij voortdrijven. Daartoe moeten we echter afstand doen van lang gekoesterde vooronderstellingen over onze *eigen* autonomie en leren een 'post-modern' perspectief op milieuvragen te ontwikkelen -zonder daarmee het geloof in de mogelijkheid en de noodzaak van democratisch tot stand gekomen radicale culturele en maatschappelijke veranderingen op te geven.

## Kosmos en verlangen

Bij gebrek aan een beter woord gebruik ik het begrip 'post-modern' ter aanduiding van een kritisch perspectief op de Westerse cultuur dat uit drie bronnen put. In de eerste plaats de kritiek op de westerse metafysica en het moderne denken van filosofen als Foucault, Derrida, Lyotard en Deleuze; in de tweede plaats het psychoanalytisch en poststructuralistisch geïnspireerde feminisme van denkers als Kristeva, Irigaray en Braidotti; en last but not least de kritische maatschappijtheorie van de Frankfurter Schule, van Adorno tot Habermas. Via het streepje tussen post en modern probeer ik aan te geven dat het kritische perspectief dat uit de interferentie van deze drie vertogen voortspruit zich enerzijds verplicht weet aan de normatieve lading van het moderne denken, zoals die in de ideeën van democratie, individuering en mensenrechten tot uitdrukking komt, maar anderzijds de post-moderne kritiek op de grote verhalen van de moderne tijd volledig serieus probeert te nemen, met name de kritiek van post-moderne en feministische denkers op het logocentrisme en fallocentrisme van het moderne denken en hun deconstructie van de autonomie van het rationele subject. Om de relevantie van een dergelijke perspectief voor het doordenken van de milieuproblematiek zichtbaar te maken, begin ik met een kleine omweg, namelijk de opvattingen van de Belgische techniekfilosoof Gilbert Hottois, wiens opvattingen over de autonomie van de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling voor een dergelijke onderneming van groot belang zijn.

### **Technische ontwikkelingen begeleiden**

Hottois stelt de radicale vraag in naam van welk symbool, van welk ideologisch of levensbeschouwelijk uitgangspunt de ontwikkeling van de technowetenschappen aan banden gelegd kan worden. "Welk *symbolisch* gezag kan de toekomst van de mensheid en de wereld op algemeen geldige wijze verhelderen en afbakenen - tevoren wezenlijk in de greep krijgen?" (Hottois 1996:6) Dit is enerzijds een zeer postmoderne vraag, die herinnert aan Lyotards afscheid van de grote verhalen van de moderne tijd. Anderzijds geeft Hottois een heel andere wending aan deze vraag dan Lyotard. Het gaat hem er niet om de onhoudbaar gebleken, gewelddadige *pretenties* van het socialisme, het liberalisme of welk groot verhaal dan ook te ontmaskeren, de rouw aan te gaan over het daarmee gegeven verlies aan controle en geruststelling en vervolgens vertwijfelde pogingen te ondernemen om tegenover de pijnlijke realiteit van het overmachtige, 'onmenselijke' systeem filosofische en esthetische niches te construeren waarbinnen sensibele verschillen en heterogeniteit kan blijven bestaan. In plaats daarvan is het Hottois te doen om een positief

getoonzette erkenning van de autonomie van de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling. Wij moeten het idee dat wij die ontwikkeling met symbolische middelen (filosofisch, religieus, politiek-ideologisch) zouden kunnen sturen niet zozeer opgeven omdat dat niet lukt, vanuit de ontgoochelde constatering dat de levensbeschouwelijke en politieke grote verhalen hun tanden hebben stukgebeten op een weerbarstig en onstuitbaar proces van technische en systemische complexificatie. In plaats daarvan moeten we dit idee volgens Hottos opgeven omdat het de openheid van de toekomst niet aangaat maar afgrendelt; omdat het uitgaat van een tijdsbesef dat aan de symbolische orde en de krampachtig gehandhaafde stabiliteit van de domus ontleend is -om een uitdrukking van Lyotard te gebruiken; omdat het de kosmische tijd waaraan de ontwikkeling van wetenschap en techniek mede participeert aan de maat van de symbolische tijd meet en wil onderwerpen. "De tijd waarover het gaat" stelt Hottos, "is ook de kosmische, immense, niet-historische en niet a priori symbolisch vast te leggen tijd. Wij zijn een product van die tijd, waarvan de schaal eenheid eerder die van een miljoen jaren is dan van de eeuw waarmee geschiedenis en traditie rekenen... Wij hebben de tijd voor ons, alle tijd: wij, de mensheid, niet het individu... Wanneer men de kosmische dimensie in zijn beschouwingen betreft, brengt deze naast het besef van de oneindige biofysische kwetsbaarheid van de mensheid, ook het besef van een oneindige verantwoordelijkheid met zich mee. Deze kan slechts worden aanvaard als wij ons het vermogen, de macht ervoor verwerven. We hebben dus de plicht onze macht in de kosmos steeds meer te ontwikkelen opdat de geest overwint." (Hottos 1996, p. 11) Tegen deze achtergrond introduceert Hottos zijn centrale concept: het idee dat wij vanuit de filosofie en de cultuur de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling zouden moeten *begeleiden* in plaats van die te willen sturen. Begeleiding berust op de erkenning van onafhankelijkheid, en verschilt dus wezenlijk van het streven naar normatief gefundeerde sturing. Tegelijkertijd is begeleiden iets heel anders dan loslaten of afwenden. Hottos meent zelfs dat de symbolische begeleiding van de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling afhankelijk is van het gelden van de mensenrechten, als garantie voor de vrijheid van individuen en daarmee voor het openhouden van de toekomst, met name de vrije ontwikkeling van de technowetenschappelijke operativiteit, ook en juist waar die ons in een trans- of ab-humanistische richting voert.

Het denken van Hottos vertoont zodoende een intrigerende verbinding van Verlichtings-ideeën -vrijheid en mensenrechten- en postmoderne gedachtenmotieven, met name zijn radicale kritiek op het veronderstelde primaat van de symbolische orde en de almacht van het sprekende subject en zijn insistentie op contingentie, meervoudigheid en historische openheid. Hoe belangrijk zijn eigenzinnige techniekfilosofie op zich genomen ook is, toch blijft het cruciale begrip 'begeleiding'- vooralsnog tamelijk abstract. Dat hangt mijns inziens samen met twee belangrijke omissies in zijn betoog.

In de eerste plaats lijkt Hottos volledig voorbij te gaan aan de verbinding van de technowetenschappen met een op kapitalistische basis georganiseerd economisch reproductieproces. Wat wij meemaken is niet zomaar de ontvouwing van een relatief autonome, wezenlijk open technowetenschappelijke ontwikkelingsdynamiek, want die dynamiek is tegelijkertijd gebonden aan en wordt gestructureerd door de eigen dynamiek van een mondiale, kapitalistisch georganiseerde markteconomie en is

daarmee intern verbonden met de onrechtvaardigheid en de verschillende vormen van afsluiting en uitsluiting die voor dit economische systeem mede bepalend zijn. Een van de centrale inzichten van het postmoderne denken is voor mij juist dat in een postmoderne cultuur socialisatieprocessen en identiteitsdefinities niet meer primair plaats vinden in termen van religieus of ideologisch bepaalde en lokaal verwortelde symbolische kaders, maar in toenemende mate tot stand komen in interactie met een mondiale consumptiecultuur en de technologisch bemiddelde beelden van een goed leven die daarbinnen circuleren op het ritme van accelererende kapitaalsaccumulatie: van theemutscultuur naar walkman-ego (Kunneman 1996). Het dagelijks leven van het walkman-ego, of van de internet-surfer of de telewerkende, prozac-vrolijke virtual-reality-genietter met pacemaker, wordt dus *tegelijkertijd* bepaald door een technowetenschappelijk ontwikkelingsproces waarvan Hottois terecht de openheid benadrukt, en door een kapitalistisch gestructureerde economische ontwikkelingsdynamiek die in bepaalde opzichten hermetisch gesloten is, die evenzeer onrechtvaardigheid produceert en tot milieuvernieting leidt als dat hij vrijheid bevordert.

Om deze verstrengeling van technowetenschap en kapitalisme beter in beeld te krijgen, is nog een tweede theoretische invalshoek noodzakelijk, die voor het postmoderne denken van groot belang is maar in het denkraam van Hottois bijna geheel afwezig lijkt, namelijk de lichamelijke, het verlangen en de erotiek. De mate waarin de mondiale kapitalistische markteconomie het verlangen weet te mobiliseren en weet te binden aan een blinde of minstens zwaar bijziende groeidynamiek, vormt mijns inziens de kern van de milieuproblematiek.

### **De zuigkracht van de consumptiecultuur**

Dat kan enigzins verhelderd worden aan de hand van de manier waarop de feministische filosofe Theresa Brennan de enorme zuigkracht van de consumptiecultuur probeert te verklaren (Brennan 1994). In de kern komt haar analyse neer op de gedachte dat in de omgang met consumptieartikelen een libidinale structuur werkzaam is die in de verhouding van de baby tot de moederborst (of de vaderfles) het meest pregnant tot uitdrukking komt. In aansluiting bij Melanie Klein en Jacques Lacan poneert Brennan dat die verhouding door twee impulsen wordt bepaald: in de eerste plaats de wens tot onmiddellijke bevrediging van het ervaren verlangen en in de tweede plaats de wens tot totale controle over het object van verlangen.

Twee gulden in de gleuf van de automatiek en daar verschijnt de dampende kroket, helemaal voor mij alleen. Twintigduizend gulden consumptief krediet opgenomen, en daar staat mijn nieuwe *Daewoo* met sportstuur en airconditioning te glimmen voor mijn huis. Volgens Brennan gaat het hier om een metahistorische, in de structuur van de menselijke lichamelijke verankerde verlangensstructuur. In onze tijd zijn echter voor het eerst in de geschiedenis de materiële middelen voorhanden om op grote schaal aan de impuls tot onmiddellijke bevrediging en totale controle toe te geven, of dat nu om hamburgers gaat of om Belgisch bier, om zonzakanties, televisie-soaps of internet-waves. In de interactie met deze 'verlangensmachines' geeft het hedendaagse walkman-ego gestalte aan zijn identiteit. Het verlangen is daarbij even onlosmakelijk verbonden met consumptie als met prestatie.

Het walkman-ego is evenzeer doordrongen van de noodzaak om in concurrentie met anderen voortdurend hogere prestaties te moeten leveren als zijn regering doordrongen is van de noodzaak om in de internationale concurrentieslag vooraan te blijven meedoen, op straffe van nulgroei of zelfs van achteruitgang in consumptieve mogelijkheden.

Deze concurrentie en overlevingsdruk verwijzen naar de andere kant, de achterkant van de innige alliantie tussen de kapitalistische groeidynamiek en de consumptieve verlangens van het walkman-ego. Het postmoderne individu wordt namelijk enerzijds als nooit tevoren in de gelegenheid gesteld toe te geven aan en tot op zekere hoogte bevredigd te worden in zijn verlangen, maar lijkt zich tegelijkertijd pijnlijk bewust te worden van verderreikende communicatieve verlangens die door de kapitalistische productiemachinerie eerder geïnstrumentaliseerd en vervormd dan erkend en bevredigd worden. De ban van de traditionele symbolische ordeningen is namelijk niet alleen aan het breken onder invloed van de technowetenschappelijke rationalisering en de opkomst van het walkman-ego, maar ook onder invloed van het minstens zo ingrijpende proces dat Habermas aanduidt als de communicatieve rationalisering van de leefwereld. In de verhoudingen tussen mannen en vrouwen, ouders en kinderen, leiders en volgelingen treden diepgaande veranderingen op die teruggaan op een interne erosie van traditionele, metafysisch gefundeerde geloofssystemen en de bijbehorende moraal. De hiërarchische structuur en de interne uitsluitingsmechanismen van traditionele geloofsopvattingen en de nationalistische, op eigenheid, zuiverheid en verticale saamhorigheid gefixeerde ideologieën waarmee de gevestigde religies doorgaans zo'n uitstekende verstandhouding onderhielden, verliezen hun greep op het dagelijks leven niet alleen omdat de moraliserende verhalen en perspectieven die zij aanreiken steeds minder met de consumptie- en prestatiegerichte realiteit van het walkman-ego te maken hebben. De hiërarchische theemutsculturen verliezen hun invloed op de constitutie van de identiteit van individuen vooral ook omdat zij te ondemocratisch zijn, omdat zij niet voldoende tegemoet komen aan het verlangen naar erkenning van individuele eigenheid, het verlangen om als persoon gezien, gerespecteerd en aangeraakt te worden, het verlangen naar relaties met anderen op basis van vrijwillig erkende gelijkwaardigheid. Het is echter precies dit verlangen dat door de kapitalistische consumptiemachinerie zonder ophouden wordt bespeeld -of liever bepoteld: "helemaal jezelf zijn met IKEA"- maar dat even consequent met voeten wordt getreden.

De systemische logica van productie, efficiency en rendement, van strategisch handelen en calculatie is tot op zekere hoogte in staat om het consumptieve verlangen te bevredigen- en dat is op zich een ongelooflijke prestatie die enorme energieën mobiliseert en loyaliteiten genereert, zoals onze politieke leiders maar al te goed weten. Maar tegelijkertijd staat deze systemische logica tot op zekere hoogte haaks op een ander verlangen, het verlangen naar erkenning van individuele eigenheid, het verlangen daadwerkelijk gezien en aangeraakt te worden, het verlangen zelf te kunnen zien en aan te kunnen raken om niet-strategische relaties met andere mensen en met je leefomgeving te kunnen aangaan. Het is dit verlangen dat in de conflicten tussen ouders en kinderen aan de oppervlakte treedt en dat relaties tussen partners heden ten dage zo complex maakt. Het is dit verlangen

waarvoor de gevestigde geloofssystemen geen passende taal ter beschikking hebben en waaronder hun hiërarchische, overkoepelende denkkaders gaandeweg bezwijken. Maar het is ook precies dit verlangen waarvoor de eigen, open ontwikkelingsdynamiek van de technowetenschappen die Hottois centraal stelt geen soelaas biedt. "We hebben de plicht onze macht in de kosmos steeds meer te ontwikkelen opdat de geest overwint" stelt hij. De overwinning van de geest (om Hottois' al te Cartesiaanse terminologie maar even aan te houden) heeft echter niet alleen met onze macht in de kosmos te maken, maar betreft ook en met name minder geweldadige vormen van macht in de omgang tussen mensen onderling en in de omgang met onze lichamelijke en ons verlangen. Tussen die twee vormen van macht en hun ontwikkeling bestaat een complexe samenhang die bij Hottois ten onrechte ongeanalyseerd blijft. Het belang van het postmoderne en feministische denken voor een analyse van de milieuproblematiek is voor mij met name ook op dit punt te vinden; in de verdere uitwerking van een gedachtenmotief dat bijvoorbeeld bij Luce Irigaray en bij Rosi Braidotti in alle duidelijkheid naar voren komt: de idee dat er een interne samenhang bestaat tussen enerzijds de hoog-laag verhouding tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid en het daarmee verbonden geweld jegens vrouwen en anderzijds de splitsing tussen lichaam en geest, natuur en cultuur, emotie en rationaliteit die kenmerkend is voor de moderne, logocentrische opvatting van rationaliteit en wetenschap. In het werk van denkers als Kristeva, Irigaray en Braidotti schemert de mogelijkheid door van een andere verhouding tot lichamelijke en verlangen, en daarmee misschien ook tot natuur. Irigaray gebruikt in dit verband onder meer de metafoer van de placentaire relatie, de relatie tussen het moederlichaam en het vreemde wezen dat in haar groeit, een wezen dat tegelijkertijd als anders wordt herkend en wordt gevoed. Voor deze verhouding is met andere woorden ruimte voor verschil bepalend in plaats van toeëigening en controle. Dezelfde ruimte voor verschil die Irigaray -en vele vrouwen- met haar- voor zichzelf opeist: de ruimte om zich te kunnen onttrekken aan mannelijke definities van haar verlangen, de ruimte om haar eigen subjectiviteit en haar eigen transcendentie te kunnen articuleren, zoals Irigaray zegt (Irigaray 1993). In de context van de feministische strijd voor een minder fallocentrische cultuur en voor een radicale herwaardering van de (vrouwelijke) lichamelijke, articuleren Irigaray en andere feministische filosofen een normatief perspectief dat in uiteenlopende vormen ook op andere plekken binnen de postmoderne cultuur terug te vinden valt. Bepalend voor dit perspectief zijn noties als gelijkwaardigheid, ruimte voor verschil, individualiteit, zelfzorg, openheid van het eigen bestaansontwerp en last but not least sensibiliteit voor de vreemdheid en eigenstandigheid van de eigen lichamelijke en emotionaliteit, sensibiliteit voor de diepte van het eigen verlangen en van de littekens waaronder dat veelal schuil gaat, kortom: sensibiliteit voor de 'vreemdeling in onszelf', zoals Kristeva zegt en daarmee ook een zekere compassie met diezelfde vreemdeling in het leven van anderen.

Het heeft er zogezien alle schijn van dat de culturele ruimte die vrijgekomen is door de geleidelijke afbrokkeling van de traditionele, hiërarchisch gestructureerde, vrouwvijandige en repressieve zingevingskaders, tegelijkertijd door twee nieuwe krachtenvelden wordt bezet. Enerzijds de consumptieve verlangensmachines die de identiteitsconstructies van het walkman-ego bepalen, anderzijds veelsoortige



articulaties van een minstens zo sterk verlangen naar erkenning van eigenheid, naar communicatieve gelijkwaardigheid, naar authentieke emoties en naar relaties die openheid en vitaliteit bevorderen in plaats van af- en op te sluiten. Dergelijke relaties en de bijbehorende omgang met de eigen lichamelijke staat staan niet alleen haaks op de hiërarchische vormen van identiteitsconstitutie die kenmerkend zijn voor theemutsculturen, maar onttrekken zich ook ten enenmale aan de logica van productie, planning en strategie die kapitalistische vormen van bedrijfsvoering en de bijbehorende vormen van bestuurlijke disciplinerende eigen is. Ze zijn namelijk ten diepste afhankelijk van democratische leefvormen, zowel op het niveau van persoonlijke verhoudingen als op institutioneel niveau. Ze zijn afhankelijk van emotionele, communicatieve en politieke verhoudingen waarin de *plek van de macht leeg blijft*, zoals Claude Lefort zegt. (Lefort 1991) Daarmee staan ze haaks op de logica van kapitalistische kapitaalsaccumulatie en de bijbehorende instrumentele en consumptieve verhouding ten opzichte van de natuur. Zoals we inmiddels weten gedijen het kapitalisme en de technowetenschappen het beste binnen een in constitutioneel opzicht democratisch systeem. Maar tegelijkertijd wordt datzelfde kapitalisme beheerst door een fundamenteel ondemocratische impuls met betrekking tot de bezetting van de culturele en emotionele ruimte, een ondemocratische impuls met betrekking tot het verlangen en de vreemdeling in onszelf. Hier, op het niveau van identiteitsdefinities en bestaansontwerpen, wil het namelijk de plek van de macht permanent bezetten - en het brengt formidabele middelen in het spel om daarin te slagen. Hier verleidt het ons met steeds krachtiger verlangensmachines die rechtstreeks aangrijpen op het angstige kind in ons, het kind dat verzekerd wil zijn van een permanente, geheel gecontroleerde stroom van voeding, koestering en liefde; het kind dat zijn eigen hulpbronnen strategisch inzet om deze stroom veilig te stellen; het kind dat nooit genoeg krijgt. Het voortbestaan van dit kind is essentieel voor het voortbestaan van de kapitalistische productiewijze. Hun alliantie vormt mijns inziens de sleutel tot de milieuproblematiek.

## De meervoudigheid van de persoon

Tegen deze achtergrond kan ik nu terugkeren naar de stelling die ik aan het begin van mijn betoog formuleerde, de these dat we in de zoektocht naar adequatere vormen van omgang met de milieuproblematiek afstand zouden moeten doen van lang gekoesterde vooronderstellingen over onze autonomie en een 'post-modern' perspectief op milieuvragen zouden moeten ontwikkelen - zonder daarmee het geloof in de mogelijkheid en de noodzaak van democratisch tot stand gekomen radicale culturele en maatschappelijke veranderingen op te geven. Wanneer de voorafgaande analyse enig hout snijdt volgt namelijk de conclusie dat de autonomie van het subject op een heel andere leest geschoeid is dan het moderne, humanistische denken doet voorkomen. Vanuit een post-modern perspectief gezien, valt de persoon niet samen met zijn bewustzijn of met zijn communicatieve handelingen, maar verschijnt de persoon als een meervoudige, gelaagde, entiteit. Oproepen tot het ontwikkelen van een 'ecologisch' zelf, of tot participatie aan processen van democratische meningsvorming moeten mijns inziens deze meervoudigheid verdisconteren, om aansluiting te kunnen vinden bij daadwerkelijke motivatiebronnen en handelings-

mogelijkheden van de betrokken individuen. Alvorens een poging te doen om afsluitend de contouren van een post-moderne milieupolitiek aan te geven, schets ik daarom eerst een post-modern geïnspireerd beeld van de persoon als een meervoudige, relationele en 'interplexe' entiteit, dat wil zeggen een wezen dat niet zo zeer complex is ( dat wil zeggen ingewikkeld samengesteld binnen één en dezelfde 'ontologische ruimte) maar interplex, omdat het slechts bestaat in de interferentie van verschillende onderling heterogene logica's en krachtenvelden, waaruit het tegelijkertijd oprijst en waartoe het zich verhoudt.

In een eerste aanloop kunnen twee lijnen worden onderscheiden waarlangs deze meervoudigheid van de persoon gestalte krijgt: een horizontale en een verticale lijn.

Langs de horizontale lijn kan de persoon begrepen worden als verankerd in en oprijzend uit drie eigenstandige krachtenvelden: lichamelijke, narrativiteit en economie. Met deze krachtenvelden zijn drie ervaringsdimensies verbonden, namelijk verlangen/eindigheid, betekenis/inbedding en nuttigheid/productiviteit. Deze horizontale lijn wordt in dit beeld van de persoon doorsneden door een verticale lijn. In plaats van krachtenvelden en ervaringsdimensies gaat het bij deze lijn om *verhoudingsmodi*: enerzijds verschijnt de persoon hier als *inschrijfveld*, als een pathisch, gesitueerd, aan (lichamelijke, narratieve en economische) omstandigheden, gebeurtenissen en bepalingen onderhevig wezen; anderzijds verschijnt de persoon langs deze lijn als actor, als zich verhoudend tot, in de eerste plaats vanuit haar lichamelijke-als verlangend en eindig wezen- in de tweede plaats vanuit discursief gestructureerde, narratief 'betekende' sociale beddingen- als interpreterend, relationeel wezen - en tenslotte vanuit haar economische vermogens, als productief, instrumenteel en zorgzaam handelend wezen. De persoon kan zodoende niet meer als een vaste entiteit of als een structuur gedacht worden, maar verschijnt als een in de tijd gesitueerde, tot op zekere hoogte plastische entiteit die tegelijkertijd *oprijst uit* de aangeduide krachtenvelden en de daarmee verbonden ervaringen en zich *verhoudt tot* de daaruit voortkomende inschrijvingen. De persoon bestaat met andere woorden slechts in de verschillende, interfererende vormen van verbinding die daarmee gegeven zijn: met andere lichamen, met narratief gestructureerde vormen van sociale inbedding en met economisch/technische krachtenvelden. Het begrip interplexiteit heeft niet alleen betrekking op de heterogeniteit en de interferentie van deze verbindingen, maar brengt ook de gedachte tot uitdrukking dat de *communicatieve kwaliteit* van deze verbindingen *constititief* is voor de eigenheid van de persoon en de existentiële kwaliteit van diens bestaan.

Op dit punt komt de normatieve inzet van dit post-modern geïnspireerde beeld van de persoon duidelijk naar voren. De persoon wordt namelijk ten diepste als een relationele entiteit begrepen, in die zin dat de communicatieve kwaliteit van de relaties waaruit zij oprijst bepalend geacht wordt voor de individuering van de persoon, dat wil zeggen voor de mate waarin zij zich niet alleen ontwikkelt als inschrijfveld van de verschillende krachten die van binnen en van buiten op haar inwerken, maar staande in en oprijzend uit die interferentie *eigen* verhoudingen daartoe ontwikkelt in lichamelijk, cultureel, institutioneel en economisch opzicht.

'Eigenheid' wordt zodoende in twee opzichten als een dynamische categorie opgevat. In de eerste plaats drukt eigenheid een temporeel en situationeel variabele relatie uit tussen 'inschrijving' en 'verhouding' (bijvoorbeeld: in je eigen huwelijk het patroon van de relatie tussen je ouders min of meer nadoen, respectievelijk op grond van ervaringen en inzicht daarop kunnen variëren of er zelfs mee kunnen breken). Het begrip 'eigenheid' in deze eerste betekenis verwijst dus naar de veronderstelling dat de verschillende vormen van 'inschrijving' die de persoon bepalen niet als causale determinaties werkzaam zijn, maar in hun onteigenende dynamiek *ten principale* open staan voor transformerende toe-eigening door de betrokkenen via processen van lichamelijke absorptie, narratieve betekenisgeving en productief handelen. In een toegespitste formulering: causale determinaties drukken het limiet geval uit waarin personen in een dusdanig schrale communicatieve bedding verkeren dat zij op geen enkele wijze in staat zijn om de inschrijvingen waaraan zij onderhevig zijn te herschrijven. In de tweede plaats wordt 'eigenheid' als een dynamische categorie opgevat omdat de ruimte om tot herschrijving, tot narratieve transformatie te kunnen komen, om te kunnen leren van eigen ervaringen en een eigen reflexief vermogen te ontwikkelen direct samenhangt met de manier waarop men door anderen bejegend wordt: of men instrumenteel en strategisch wordt benaderd, als een inschrijfveld waarvan bepaalde gestandaardiseerde of gewenste reacties verlangd worden, dan wel als persoon tot op zekere hoogte in zijn vermogen tot 'eigening' gerespecteerd wordt in de dimensies van lichamelijke, betekenisgeving en nut. In een dergelijk perspectief wordt dus afstand gedaan van de klassieke, aan een ontologische zienswijze gebonden tegenstelling tussen determinatie en vrijheid en de daarmee verbonden opvattingen van kennis en moraliteit, zoals die met name door Kant op voor de moderniteit maatgevende wijze geformuleerd zijn. Kenmerkend voor de interplexiteit van de persoon is juist de interferentie van inschrijving en herschrijving, van pathos en verhouding, van verwickeld zijn in en putten uit de drie krachtenvelden waarin de persoon verworteld is en waaruit zij oprijst: lichamelijke, narrativiteit en economie als 'relationele' velden die hun invloed tegelijkertijd doen gelden als relatief autonome krachten en via het handelen van andere personen. De persoon en diens eigenheid of individualiteit kunnen daarmee niet meer in termen van een soort kern, in termen van een te ontdekken authentiek wezen gedacht worden. In plaats daarvan verschijnt eigenheid/individualiteit als een dynamische kwaliteit die gestalte krijgt in voortdurende processen van ont-eigening en toe-eigening, processen van eindige individuering. Precies daarom is hier ook sprake van een door en door ethische categorie. De eigenheid en individuering van de persoon en de communicatieve kwaliteit van de relaties waarin de persoon verwickeld is en waarin zij zichzelf manifesteert zijn ten diepste met elkaar verbonden. Persoon-zijn en radicale democratie hangen direct met elkaar samen.

## Contouren van een post-moderne milieupolitiek

Met deze conceptuele rugdekking kan ik nu tot een afronding van mijn betoog proberen te komen. Naar aanleiding van de filosofische stammenstrijd tussen de ecologische denkers en de Wageningse milieufilosofen heb ik gesteld dat beide

posities uitgaan van het primaat van de symbolische orde en gebonden blijven aan een beeld van de autonomie van het subject, dat al te modern, al te humanistisch is. In plaats daarvan zouden we beter doen de verontrustende *autonomie* van het technisch-economische complex ten opzichte van alle pogingen om zijn ontwikkeling aan een of andere vorm van normatieve controle te onderwerpen meer serieus te nemen, met name ook de alliantie tussen de interne dynamiek van dat complex en de verlangensmachines die de consumptiemaatschappij voortdrijven. Die autonomie blijkt minstens twee kanten te hebben. In de eerste plaats gaat het hier om de vraag die Hottois met zoveel klem aan de orde stelt: in naam van welk symbool, van welk omvattend levensbeschouwelijk of normatief kader kan de toekomst van de mensheid op algemeen geldige wijze van te voren worden vastgelegd en de ontwikkeling van de technowetenschappen aan banden worden gelegd? Zowel Hottois als de Wageningers beantwoorden deze vraag onder verwijzing naar vrijheid en democratie, zij het dat Hottois daarbij sterk de nadruk legt op de noodzakelijke openheid van de technowetenschappelijke ontwikkeling, die niet gestuurd maar 'begeleid' zou moeten worden. De verstrengeling van die ontwikkeling met kapitalistische accumulatieprocessen en de consequenties daarvan voor de *mogelijkheid* van democratische meningsvormingsprocessen met betrekking tot de ontwikkeling van de samenleving in haar geheel blijft daarbij echter bijna volledig buiten beeld. Om die verstrengeling te kunnen verdisconteren dient een tweede krachtenveld mede in de beschouwing betrokken te worden dat zich evenzeer onttrekt aan sturing en controle. Wij zijn niet alleen opgenomen in een kosmische tijd die van een andere orde is dan de narratieve, aan generaties en culturele tradities gebonden kaders die de verschillende levensbeschouwingen en politieke ideologieën ons voorhouden. We zijn tevens verwickeld in de eigen temporaliteit -of misschien wel a-temporaliteit- van het verlangen, dat in ons spreken en handelen aanwezig is op een manier die de narratieve, symbolisch gestructureerde ordeningen steeds weer doorkruist en ontregelt, hoezeer ze ook op regulering en sturing van het verlangen zijn gericht.

Daarmee wordt de vraag hoe de radicale veranderingen te bevorderen die vereist zijn om de milieuproblematiek daadwerkelijk aan te pakken een stuk complexer. Het gelijk van de Wageningers schuilt in hun insistentie op democratische processen van meningsvorming als het medium waarin de richting van dergelijke veranderingen zich zou moeten uitkristalliseren. Het democratiebegrip dat zij daarbij hanteren dreigt echter al te formeel te blijven omdat zij, met Habermas, geneigd zijn om kapitalisme met 'systeem' te identificeren en de kolonisering van de leefwereld als de *inperking* van ruimte voor democratische meningsvorming denken. Maar het postmoderne kapitalisme ontleent zijn overmacht juist aan het bezetten van de culturele en emotionele ruimte die vrijkomt door de afbrokkeling van de hiërarchische themutsculturen. De verlangensmachines die het voertuig van deze 'bezetting' vormen, worden door de meeste betrokkenen krachtig verwelkomd. Dag in dag uit wordt anders gezegd door een grote meerderheid 'democratisch' besloten dat het veilig stellen van die verlangensmachines belangrijker is dan de ecologische rooibouw waarmee hun productie ondanks alle duurzaamheidsretoriek onverminderd gepaard gaat.

Hier schuilt het gelijk van de ecologische denkers. Daadwerkelijke veranderingen vereisen transformaties op het niveau van de identiteitsdefinities en bestaansprojecte

van alle betrokkenen. Maar zij vertonen bijna zonder uitzondering de neiging om die veranderingen af te schilderen in termen van een overkoepelende theemutsmoraliteit. Een moraliteit die zich zowel tot de technowetenschappen als tot het verlangen op een directieve, sturende wijze verhoudt en in termen van goed en kwaad het enige toelaatbare en moreel verantwoorde smalle pad naar het goede even uitstippelt in naam van een natuurlijke of historische transcendentie die uiteindelijk geen tegenspraak duldt. In politiek opzicht komen zij daarmee dicht in de buurt van een ecologisch communitarisme, waarbinnen individuele bestaansprojecten slechts zin kunnen hebben binnen de bedding van een gemeenschappelijke, bindende moraal. Hoe oprecht de bezorgdheid ook is die aan dergelijke visies ten grondslag ligt, toch berusten zij op een beeld van onze situatie dat geen recht doet aan de complexiteit van de persoon en aan de mate waarin wij in die complexiteit worden voortbewogen in plaats van hem te doorgronden en normatief te kunnen sturen.

Op dit punt doemt de vraag op waar het mijns inziens in de kern om gaat. Aan mijn betoog ligt de gedachte ten grondslag dat de *gewelddadige ontkenning* van het verlangen naar erkende eigenheid en naar gelijkwaardige verbindingen met anderen die velen van ons ervaren hebben, uiteindelijk ten grondslag ligt aan de afhankelijkheid van de kapitalistische verlangensmachines. In staat zijn te consumeren en de eigen consumptieve mogelijkheden tot op zekere hoogte te kunnen controleren is ook een vorm om je bestaansrecht te ervaren, ook al is het een vorm die ons tendentieel in een strategische verhouding tot anderen en tot onszelf plaatst. Wanneer deze gedachte enig hout snijdt, wanneer onze afhankelijkheid van voortgezette consumptie en fantasieën van onbeperkte groei inderdaad in laatste instantie een existentiële basis heeft. Wanneer deze afhankelijkheid uiteindelijk teruggaat op de krenkingen die wij in de socialisatie ondergaan, op het geweld dat ouders -zij het vaak onwetend en meestal ongewild- doorgeven aan hun kinderen en op de dwang die via de normaliteits- en productiviteitseisen van instituties als het onderwijs, de zorg en last but not least het werk (of de gedwongen werkeloosheid) op ons wordt uitgeoefend, dan volgt daaruit een verstrekkende conclusie. De conclusie namelijk dat de greep waarin deze afhankelijkheidsstructuur ons heeft op de keper beschouwd slechts dan losser zou kunnen worden wanneer wij de ruimte nemen en krijgen om de rouw aan te gaan die verbonden is met het onder ogen zien en accepteren van die krenkingen en de kracht weten op te brengen om daar niet mee samen te vallen. Daarvoor zijn echter hoogwaardige communicatieve verhoudingen vereist. Het soort openende niet-gewelddadige relaties dat op uiteenlopende manieren geëvoceerd wordt binnen het feministische denken, binnen de kritische theorie, binnen de groene beweging maar ook binnen allerlei psychotherapeutische richtingen en spirituele bewegingen. Ik zeg hier met nadruk 'geëvoceerd'. Want wij weten mijns inziens nog nauwelijks hoe wij dergelijke relaties dichterbij kunnen brengen. Na dertig jaar studie in de filosofie en de menswetenschappen neig ik tot de conclusie dat wij daarbinnen weliswaar -en gelukkig- over radicale articulaties beschikken van de aard en de inhoud van gelijkwaardige, open, niet-gewelddadige relaties tussen mensen, maar pas een zeer vaag vermoeden hebben van de manier waarop wij dergelijke radicaal-democratische relaties in ons eigen leven en binnen de verschillende instituties waarin wij verkeren dichterbij zouden kunnen brengen. Bovendien realiseren wij ons in toenemende mate dat het dichterbij brengen van dergelijke relaties zelf

.....

op een open, niet gewelddadige, radicaal-democratische wijze plaats dient te vinden. Maar precies op dit punt stuiten wij op onze meervoudigheid, op het feit dat we ook opgenomen zijn in strategische constellaties, dat wij onder de druk van tijdgebrek en geldverdiene moeten handelen, dat wij ons onze eigen krenkingen slechts gedeeltelijk bewust zijn, dat we mede bewogen worden door de vreemdeling in ons zelf en door vormen van bijziend verlangen. Bijvoorbeeld het verlangen dat alle anderen onze diepe bezorgdheid over de milieuproblematiek zullen delen, dat alle anderen een ecologisch bewustzijn zullen ontwikkelen, dat alle anderen hun bestaansproject zullen laten leiden door de waarden die voor ons doorslaggevend zijn, of die nu een harmonische relatie met de natuur of de verbreiding van democratische processen van meningsvorming betreffen.

Zogezien bestaat er inderdaad een directe relatie tussen het vinden van adequatere vormen van omgang met de milieuproblematiek enerzijds en radicaal-democratische open en gelijkwaardige verhoudingen anderzijds, zowel op het niveau van privérelaties als binnen instituties. Een post-moderne milieupolitiek staat in het teken van de randvoorwaarden waaronder dergelijke verhoudingen kunnen floreren. Dat zijn ook de voorwaarden waaronder de kapitalistische toeëigening van de technowetenschappen en hun ontwikkeling omgebogen kan worden naar een vorm van culturele begeleiding van die ontwikkeling die onze toekomst het karakter van een avontuur zou kunnen geven, in plaats van een schrikbeeld. Die voorwaarden kunnen niet gecontroleerd worden of uit een groot ecologisch verhaal worden afgeleid, maar moeten oprijzen uit de kleine verhalen van concrete mensen, uit de ruimte die zij krijgen en creëren om zowel hun krenkingen als hun verlangen serieus te nemen en daarvoor bij anderen daadwerkelijk gehoor te vinden. Met een dergelijk, uit verschillen levend project hebben we pas net een begin gemaakt. De vraag is slechts hoeveel tijd we werkelijk hebben...

## Bibliografie

**Achterberg, W.**

1994 *Samenleving, natuur en duurzaamheid*. Ambo, Baarn

**Achterhuis, H.**

1988 *Het rijk van de schaarste*. Ambo, Baarn.

**Brennan, Th.**

1993 The Age of Paranoia. In: H. Kunneman & H. de Vries (eds.) *Enlightenments*. Kok Pharos, Kampen.

**Braidotti, R.**

1994 *Nomadic Subjects*. Columbia University Press, New York.

**Hottois, G.**

1996 *Symbool en techniek*. Kok Agora, Kampen.

**Irrigaray, L.**

1972 *Ce sexe qui n'est pas un*. Minuit, Paris.

1992 *Ik, jij, wij voor een cultuur van het onderscheid*. Kok Agora, Kampen.

**Keulartz, J.**

1995 *Strijd om de natuur*. Boom, Amsterdam/Meppel.

**Korthals, M.**

1994 *Duurzaamheid en democratie*. Boom, Amsterdam/Meppel.

**Kunneman, H.**

1996 *Van theemutscultuur naar walkman-ego*. Boom, Amsterdam/Meppel.

**Lefort, C.**

1981 *L'invention démocratique*. Fayard, Paris.

**Zweers, W.**

1995 *Participeren aan natuur*, Van Arkel, Utrecht.

Harry Kunneman (1948) studeerde sociologie en filosofie aan de universiteit van Amsterdam. Van 1994 tot 1989 was hij als universitair docent sociale filosofie verbonden aan de faculteit Wijsbegeerte van de UvA, waar hij in 1986 promoveerde op *De waarheidstrechter. Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving* (Boom, Meppel 1986). Sinds 1989 werkt hij als hoogleraar praktische humanistiek aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht.