

Een onmenselijke milieupolitiek ?

Harry Kunneman legt de Franse zweep over de Nederlandse milieufilosofie

JOZEF KEULARTZ

Goedheid die uit het verborgene te voorschijn treedt en een publieke rol gaat spelen, is niet langer goed, maar aangestast door innerlijk bederf, en zal haar eigen bederf om zich heen verspreiden waar ze zich vertoont.

Hannah Arendt

Binnen de Nederlandse milieufilosofie is een discussie op gang gekomen tussen radicaal-ecologisch geïnspireerde denkers zoals Wim Zweers en Koo van derWal aan de ene en de Wageningse filosofen Michiel Korthals en Jozef Keulartz aan de andere kant. Recent heeft Harry Kunneman zich via een bijdrage in het eerste nummer van dit blad in deze discussie gemengd. Nu zou men, gezien de krachtige invloed van Jean-François Lyotard op Kunneman, verwachten dat hij deze discussie zou benaderen als een onophefbaar geschil waarin men

elkaar onvermijdelijk onrecht aandoet. Maar zoals zo vaak bij filosofen het geval is wordt de theorie door de praktijk geloochenstraft. Want Kunnemans interventie komt neer op een poging een geschil in een geding te smoren, waarbij hij zichzelf als een boven de partijen staande opper-rechter opwerpt.

In de beklagdenbank

Met het oog op de aanstaande milieucatastrofe, stelt Kunneman, zou men een zekere bundeling van krachten verwachten, maar in plaats daarvan hebben de Wageningse filosofen een heilloze 'stammenoerlog' ontketend, "die de relatieve buitenstaander slechts met verwondering en zorg kan vervullen" (40).¹ In die strijd, zo oordeelt opper-

¹ Cijfers tussen haakjes verwijzen naar het artikel van Harry Kunneman, 'Democratie, milieu en verlangen; aanzet tot een post-moderne milieupolitiek' in *Oikos*, herfst 1996, 1/1, blz. 38-53.

rechter Kunneman, hebben beide partijen een beetje gelijk en een beetje ongelijk. De radicale ecologen pleiten terecht voor een cultuuromslag die tot het ontstaan van een nieuw type samenleving moet leiden, maar zij presenteren de normatieve en existentiële keuzes die daarbij gemaakt moeten worden in het reeds lang achterhaalde jargon van de 'theemutscultuur'. Korthals en Keulartz vestigen hierop terecht de aandacht, maar hun democratisch alternatief blijft tamelijk formeel.

Gezien de door Kunneman zelf gestipuleerde noodzaak de gelederen te sluiten en de handen ineen te slaan om de milieuproblematiek met succes te lijf te kunnen gaan, zou men verwachten dat hij het onderhavige geding zou beslechten door op een vergelijk af te koersen, maar in plaats daarvan plaatst hij beide partijen in dezelfde beklagenbank. Niet alleen de Wageningse filosofen maar ook de radicale ecologen zijn naar zijn oordeel te modern en te humanistisch, een opmerkelijke constatering als men bedenkt dat het in kringen van radicale ecologen een soort nationale sport is elkaar de loef af te steken in anti-modernisme en anti-humanisme. Zo verwijt Zweers de diepe ecologen dat zij nog te antropocentrisch bezig zijn omdat ze de eis tot ecocentrisch egalitarisme afleiden uit de 'ultieme norm van zelfverwerkelijking' en zo de mens tot middelpunt verheffen, van waaruit de kring van morele actoren zich gestaag uitbreidt; terwijl Van der Wal Zweers op zijn beurt de vraag voorlegt "of hij in een aantal opzichten niet te veel concessies doet aan een modernistische manier van denken" (Van der Wal 1996, 103).

Maar Kunnemans constatering wordt begrijpelijk wanneer we zijn kritiek aan het adres van de radicale ecologen in

herinnering roepen dat ze bijna zonder uitzondering de neiging vertonen de ook door hemzelf voorgestane culturele transformatie "af te schilderen in termen van een overkoepelende theemutsmoraliteit" (51). Terwijl de radicale ecologen de moderniteit, met inbegrip van antropocentrisme en humanisme, aanklagen in naam van religieus-metafysische voorstellingen die het predikaat 'premodern' verdienen, wil hijzelf de aanzet tot een 'postmoderne' milieupolitiek geven, waarin recht wordt gedaan aan de enorme complexiteit en gelaagdheid van de veranderingsprocessen waar het de milieufilosofen om te doen is. Omdat beide partijen, radicale ecologen en Wageningse filosofen, zich van deze complexiteit en gelaagdheid onvoldoende rekenschap geven komen hun exercities neer "op een vorm van filosofisch fluiten in het donker" (41).

In dat donker wil Kunneman licht brengen door de schijnwerper te richten op twee krachtenvelden die zich aan sturing en controle onttrekken en daardoor modernistische of humanistische noties als morele 'autonomie' en wetenschappelijke 'rationaliteit' van hun betekenis en belang beroven. In deze twee krachtenvelden kan men moeiteloos de twee vormen van 'onmenselijkheid' herkennen die een prominente plaats in het werk van Lyotard innemen: het technologisch-economisch 'systeem' aan de ene en het onnozele en onhandelbare 'kind' aan de andere kant. Omdat Kunneman een aantal wijzigingen in Lyotards 'postmoderne fabel' over de strijd tussen systeem en kind aanbrengt, is het voor een beoordeling van zijn eigen positie verhelderend om eerst deze fabel met grove kwast te schilderen. Daarbij moeten we voor ogen houden dat een fabel een geheel ander genre vertegenwoordigt dan een modern

'groot verhaal'. De fabel heeft uitsluitend een poëtische of esthetische status. Ze vraagt weliswaar om overdenking maar heeft volgens Lyotard geen cognitieve en normatieve pretenties; zij hoeft daarom niet te voldoen aan de eis van verificatie of falsificatie en beantwoordt daarom ook niet aan de vraag naar verlossing of emancipatie (cf. Lyotard 1996, 54/5).

Een postmoderne fabel

Het technologisch-economisch systeem, dat als enige wereldwijde organisatievorm zegevierend uit de Koude Oorlog tevoorschijn is gekomen, dankt haar dynamiek volgens Lyotard aan de kosmische omstandigheid dat de zon over pakweg 4,5 miljard jaar zal exploderen en het reeds lang voordien definitief met het aardse leven gedaan zal zijn. Alle inspanningen van het systeem zijn erop gericht aan de aanstaande catastrofe te ontsnappen door zich op een exodus in de ruimte voor te bereiden. Met een stelligheid die niet toevallig aan de *Dialektik der Aufklärung* van Adorno en Horkheimer herinnert, beweert Lyotard dat de technowetenschappen zonder uitzondering tot enig doel hebben het lichaam te vervangen door een hardware die los van aardse levensomstandigheden een software kan herbergen en voeden die op zijn minst even complex is als de menselijke hersenen, of de wetenschappers in kwestie zich daar nu van bewust zijn of niet. Net zo min als het technologische subsysteem wordt voortbewogen door het menselijke verlangen de werkelijkheid te verkennen en te veranderen, wordt het economische subsysteem volgens Lyotard in gang gebracht en gehouden door het al even menselijke

verlangen naar winst en rijkdom. De heerschappij van het kapitalisme berust op het principe *time is money*: de kapitalistische productiewijze stelt het systeem in staat tijd te winnen en middelen vrij te maken voor onderzoek naar en ontwikkeling van mogelijkheden om de kosmologische uitdaging het hoofd te bieden.

Tenslotte verdient nog vermelding dat de democratie volgens Lyotard eerder als smeerolie van het systeem functioneert dan als zand dat het raderwerk doet haperen of laat stilvallen. Hij onderschrijft de (door Hannah Arendt geïnspireerde) opvatting van Claude Lefort dat de plaats van de macht onder democratische verhoudingen onvermijdelijk vacant is, maar verbindt daaraan een tegenovergestelde conclusie. Volgens Lefort kunnen noties als 'volkswil' en 'algemeen belang' in een democratie onmogelijk voorgoed bepaald en geobjectiveerd worden. Zij dienen als verplichte referentiepunten in een nooit eindigende discussie en hebben dus een louter virtueel karakter. Terwijl Lefort deze 'leegte' in het hart van de democratie als garantie voor de openheid, onvoorspelbaarheid en avontuurlijkheid van de toekomst beschouwt, ziet Lyotard hierin slechts een middel waarmee het systeem zijn probleemoplossend vermogen kan vergroten en zo ook zijn complexiteit kan verhogen. Juist omdat het complexificatieproces soepeler en efficiënter verloopt naarmate het systeem opener en flexibeler is, gedijt het beter onder democratische dan onder totalitaire verhoudingen. Communicatie en argumentatie, discussie en kritiek - het zijn volgens Lyotard de meest probate glijmiddelen van het systeem (cf. Keulartz 1996).

Niet alleen bij het systeem, de eerste vorm van onmenselijkheid, maar ook bij

de tweede vorm van onmenselijkheid, die Lyotard onder de naam van het 'kind' opvoert, draait het om een zekere openheid en ontvankelijkheid, dit keer echter niet voor de overtuigingen en overwegingen van mogelijke en werkelijke discussiepartners, maar voor een gebeuren waarover we geen meester zijn maar dat ons juist onverwacht en onvoorbereid treft. Het 'kind' is eigenlijk een verzamelnaam voor allerlei verschijnselen die aan onze controle ontsnappen en die ons als het ware van elders toevallen, als een geschenk, gift of gave, niet van het zijn (zoals Heidegger meende), maar van het niet-zijn. Het kind heeft voor Lyotard een paradigmatische betekenis omdat het ons voortdurend herinnert aan onze schuld ten opzichte van dit niet-zijn, waaruit we door de geboorte zijn voortgekomen en waarnaar wij door de dood terugkeren. Ook ons lichaam getuigt van deze schuld. Dat geldt voor ons 'fenomenologische' lichaam dat voor zijn gevoelens en gewaarwordingen afhankelijk is van aanrakingen, het geldt ook en vooral voor ons 'geseksueerde' lichaam dat eveneens geconstitueerd wordt door een gemis, de aanwezigheid van een afwezigheid (in de gedaante van het andere geslacht).

Het systeem (de eerste vorm van onmenselijkheid) vormt een permanente bedreiging voor het kind (de tweede vorm van onmenselijkheid). Het is volgens Lyotard kenmerkend voor de geest van het totalitarisme van het systeem, een geest die pas onder democratische verhoudingen tot volle ontplooiing kan komen, dat het ons de schuld ten opzichte van het onbepaalbare en onhandelbare, waarvan met name het lichaam getuigt, wil doen vergeten. Het is immers het doel van het systeem om het lichaam overbodig te maken en te vervangen

door een hardware voor het post-solaire denken, dat strikt genomen geen denken meer mag heten. Verzet hiertegen is de enige vorm van politiek die ons volgens Lyotard nog rest en dit verzet kan alleen maar geschieden in naam van het kind dat de herinnering levend houdt aan de schuld die "iedere ziel is aangegaan met de hopeloze en hoopvolle onbepaaldheid van waaruit ze geboren is en geboren blijft worden" (Lyotard 1992, 16).

Systeem en kind: een complex samenspel

Tegen de achtergrond van deze postmoderne fabel kan Kunnemans positie helder worden uitgelicht. In zijn betoog verschijnen de beide vormen van onmenselijkheid van Lyotard als krachtenvelden, die zich vanwege hun autonomie aan bewuste regulering en sturing onttrekken. Omdat zowel de radicale ecologen onder de milieufilosofen als het Wageningse duo voor deze 'verontrustende' autonomie van libidinale en systemische machten geen oog hebben, blijven zij gebonden aan een te simplistisch, 'al te modern, al te humanistisch' beeld van het subject (50), aldus Kunneman. Maar Kunneman neemt afstand van de postmoderne fabel waarin Lyotard het antagonisme tussen de beide vormen van onmenselijkheid terugvoert op de kosmische omstandigheid dat ons zonnestelsel tot de ondergang gedoemd is. Sterker nog, in zijn boek *Van theemutscultuur naar walkman-ego*, waarin het werk van Lyotard zo'n prominente plaats bekleedt, rept hij met geen woord over deze fabel. En dat is natuurlijk niet toevallig. Omdat hij uitdrukkelijk wél cognitieve en normatieve pretenties koestert - zijn bijdrage heeft immers een uitgesproken politieke inzet -, moet hij

Lyotards vertelling wel van al haar fabelachtige karaktertrekken ontdoen en neemt zijn eigen vertelling *nolens volens* de gedaante van een modern 'groot verhaal' aan. In dit verhaal vertoont zowel het 'systeem' als het 'kind' een janusgezicht en wordt het simpele antagonisme van deze beide vormen van onmenselijkheid door een complexer samenspel vervangen.

Om te beginnen brengt Kunneman een scherpe scheiding aan tussen technologie en economie, die bij Lyotard twee handen op één buik zijn. Het systeem valt bij Kunneman uiteen in twee subsystemen met ieder een eigen gezicht: het aantrekkelijke gezicht van de technologie en het afstotende smoelwerk van de economie. Terwijl het technologische subsysteem volgens Lyotard geheel in dienst staat van de fabricatie van 'denkorganen zonder lichaam', herkrijgt het bij Kunneman in zekere zin zijn onschuld. In navolging van de Belgische techniekfilosoof Gilbert Hottois pleit Kunneman voor een 'positief getoonzette erkenning van de autonomie van de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling' (42). Volgens Hottois vertoont deze ontwikkeling een volstrekt open, onvoorspelbaar en dus ook avontuurlijk karakter. De technowetenschappen kunnen hun emancipatorische dynamiek slechts ontplooiën wanneer zij niet aan dogmatische symboliseringen onderworpen zijn. Tussen het techno-wetenschappelijke en het symbolische universum bestaat volgens Hottois een immense spanning die niet ten koste of ten gunste van één van beide opgelost mag worden. Hij pleit voor een middenkoers: het symbolische moet het techno-wetenschappelijke *begeleiden*. Dit begrip is bedoeld om een vrije betrekking te bevorderen, zonder onderwerping van de techniek aan het symbool of omgekeerd.

Kunneman verwijt beide partijen in het milieufilosofisch debat dat zij hardnekkig vasthouden aan het primaat van de symbolische orde om op grond daarvan de techno-wetenschappelijke ontwikkeling drastisch aan banden te leggen. Dit verwijt is zeker van toepassing op de radicale ecologen maar mist zijn doel wanneer het gericht wordt aan het adres van de Wageningse milieufilosofen, die zich immers juist fel verzetten tegen de onder radicale ecologen virulente technofobie (cf. Korthals 1994, 16-26). Zelf heb ik nog onlangs, samen met Henk van den Belt, een andere Wageningse filosoof, een artikel gepubliceerd waarin de originele beschouwingen van Hottois, gezien de Heidegger-exegese in de techniek- en milieufilosofie van de afgelopen jaren, als weldadig verfrissend verwelkomd worden (Van den Belt & Keulartz 1996). Als recent voorbeeld van zo'n exegese wordt in ons artikel verwezen naar de *Kritiek van de technische rede* van Marc van den Bossche. Daarin wordt gepleit voor een 'ecologie zonder hoop' die gestoeld is op het (aan Heidegger ontleende) ethos van gelatenheid, onder het motto: "De natuur gewoon laten zijn en de technisch-wetenschappelijke natuurbeheersing afbouwen" (Van den Bossche 1995, 218). Overigens treft Kunnemans verwijt behalve de radicale ecologen paradoxaal genoeg ook Lyotard zelf, die niet alleen Heidegger maar ook Adorno en Horkheimer, die hij allen nog te humanistisch acht, qua demonisering van de techniek naar de kroon tracht te steken.

Als één van de voornaamste bezwaren die hij tegen Hottois aanvoert noemt Kunneman diens veronachtzaming van het feit dat de techno-wetenschappelijke ontwikkeling hecht verstrengeld is met het op kapitalistische

leest geschoeide economische reproductieproces en derhalve ook meewerking verleent aan de totstandkoming van de verschillende vormen van onrechtvaardigheid, sociale uitsluiting en milieubederf die hiermee inherent verbonden zijn. Op deze plaats keert het systeem ons zijn andere, minder fraaie gezicht toe. De in bepaalde opzichten hermetisch gesloten dynamiek van de kapitalistische productiewijze verhindert dat de technowetenschappen zich in alle openheid kunnen ontwikkelen en hun emancipatorisch potentieel ten volle kunnen ontplooien.

De vraag dringt zich nu op aan welke drijfveren de kapitalistisch gestructureerde economie haar dynamiek te danken heeft. Lyotards antwoord op deze vraag kwam hierboven al ter sprake: het economische en het technologische subsysteem spelen onder één hoedje en worden allebei voortgedreven door de noodzaak een denken zonder lichaam mogelijk te maken. Ten aanzien van het economische subsysteem drukt Lyotard deze gedachte als volgt uit: "Het lijkt erop dat de 'ultieme' motor achter zijn beweging niet wezenlijk tot het domein van het menselijk verlangen behoort; veeleer bestaat hij uit het proces van negatieve entropie (lees: van complexificatie) dat de kosmische streek waar de mens woont lijkt te 'bewerken'. Zelfs kan men zeggen dat het verlangen naar winst en rijkdom zonder twijfel niets anders is dan dit proces, in zoverre het inwerkt op de zenuwcentra van de menselijke hersenen en door het menselijke lichaam direct wordt ervaren" (Lyotard 1992, 84). Maar omdat Kunneman deze fabel niet voor zijn rekening kan nemen zonder zijn cognitieve en normatieve pretenties op te geven, moet hij ook een ander antwoord geven op de vraag naar de motor van het kapitalisme.

Dit antwoord verwijst naar de tweede vorm van onmenselijkheid, naar het kind, dat in Kunnemans betoog evenals het systeem een januskop zal blijken te dragen. Met een beroep op de Engelse filosoof en psychoanalytica Teresa Brennan voert Kunneman het succes van het kapitalisme terug op een tweetal diep in onze lichamelijke verankerde verlangens, die zich reeds doen gelden in de verhouding van de baby tot de moederborst: het verlangen naar de onmiddellijke bevrediging van de behoefte en het verlangen naar een totale controle over het object van de behoefte. Deze verlangens liggen ten grondslag aan de mondiale consumptiecultuur, aan de daarmee verbonden productiedwang en aan de hieruit voortvloeiende milieucrisis. Alles draait uiteindelijk om "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" (47). Onze afhankelijkheid van voortgezette consumptie en onze fantasieën van ongebreidelde groei, zo concludeert Kunneman, hebben in laatste instantie een existentiële basis.

Daarmee lijkt de cirkel rond: onze driftstructuur houdt de kapitalistisch georganiseerde productiewijze gaande, die op haar beurt de technowetenschappelijke ontwikkeling zodanig fnuikt dat ze niet alleen afstevent op een wereldwijde tweedeling zonder weerga maar eveneens op de algehele vernietiging van het milieu. Maar dit kan niet het hele verhaal zijn, want dan zou de catastrofe

onafwendbaar zijn. Onafwendbaar omdat de verlangens naar onmiddellijke bevrediging en totale controle een 'trans-historisch' karakter vertonen. Als hecht in de lijfelijkheid verwortelde verlangens ontsnappen ze aan iedere bewuste beïnvloeding of beheersing; het betreft hier immers een autonoom krachtenveld, een vorm van onmenselijkheid, zoals Kunneman de door modernistische denkbelden en humanistische idealen verblinde milieufilosofen keer op keer voorhoudt.

Verlangen naar communicatie

Kunneman kan en wil niet volstaan met de 'oplossing' die Teresa Brennan zelf voor dit probleem aandraagt. Nadat zij op basis van het werk van Melanie Klein en Jacques Lacan tot de onverbiddelijke conclusie is gekomen dat we met onze infantiele almachtsfantasieën Moeder Aarde in toenemende mate vervuilen en vernietigen, eindigt zij haar betoog plompverloren met de opmerking dat er geen reden is waarom dit proces niet omgekeerd zou kunnen worden. Plompverloren omdat er behalve de fantasieën in kwestie in de fundamentele psychische structuur niets is waarop zo'n omkering zou kunnen steunen. De dialectische wendingen, waartoe Brennan aan het slot van haar betoog haar toevlucht zoekt, verraden de verlegenheid waarin zij met haar eenzijdige visie op de menselijke driftstructuur verkeert op het moment dat zij de hoop op een andere omgang met Moeder Aarde levend wil houden. "Where the energy to reverse that accumulation comes from is another question, except that it comes. It is evident all around us. Perhaps Benjamin was right, and the very act of unleashing uncharted forces provides

a fuel, or is it an intensity of will, that can reverse direction and revivify what it has harmed? The owl of Minerva is beginning to flutter. She might yet fly, if she can free her wings of the oil slick" (Brennan 1993, 404/5).

Om de hoop op een cultuuromslag niet te hoeven prijsgeven, zonder in dezelfde verlegenheid als Brennan te raken, breekt Kunneman met haar eenzijdige voorstelling van onze psychische structuur en opent hij het zicht op een heel ander kind in ons, waarvan het driftleven eerder in het teken van Eros dan van Thanatos staat. Dit kind is niet het agressieve, door almachtsfantasieën beheerste monstertje van Melanie Klein maar is kwetsbaar en machteloos, "gespeend van taal, niet bij machte recht op te staan, weifelend over de objecten van zijn belangstelling, niet in staat zijn voordeel te berekenen, ongevoelig voor het gezond verstand" (Lyotard 1922, 11). Het koestert geen strategische maar communicatieve verlangens, "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" (45). En het vormt geen alliantie maar verkeert juist in oppositie met het systeem, dat strategische verlangens de hand reikt en communicatieve verlangens met voeten treedt. Terwijl voor Klein de destructieve relatie van de baby tot de moederborst exemplarisch is, grijpt Kunneman hier terug op Irigaray's metafoor van de placentaire relatie, "de relatie van het moederlichaam tot het vreemde wezen dat in haar groeit, een wezen dat tegelijkertijd als anders wordt herkend én wordt gevoed" (46). Voor deze relatie, stelt Kunneman, is ruimte voor verschil

bepalend in plaats van toe-eigening en controle.

De vraag is nu of onze constructieve en communicatieve verlangens even diep in onze lichamelijke verankerd zijn als onze agressieve en strategische driften. Hoewel Kunneman daar niet expliciet op ingaat, is hij welhaast gedwongen deze vraag bevestigend te beantwoorden, want anders zal het boze het brave-kind in lengte van dagen de baas blijven en is Moeder Aarde tot de ondergang gedoemd. Wanneer het antwoord bevestigend is en wanneer onze communicatieve verlangens bovendien 'minstens zo sterk' zijn als onze strategische verlangens, zoals Kunneman beweert (47), dan dringt de vraag zich op waarom communicatieve verlangens tot nu toe telkens weer het onderspit delven. Kunnemans antwoord op deze vraag luidt dat het op onmiddellijke bevrediging en totale controle gerichte kind zo sterk staat omdat het zich van een krachtige bondgenoot verzekerd weet: de op kapitalistische leest geschoeide economie die strategische omgangsvormen honoreert en ons aan de lopende band van consumptiegoederen voorziet. Maar ook dit antwoord roept opnieuw een vraag op: hoe kan dat fatale bondgenootschap worden doorbroken? Dit is in feite de vraag naar de perspectieven en problemen van de postmoderne milieupolitiek, waarvoor Kunneman in zijn artikel een aanzet wil geven.

Modernisme langs de achterdeur

Maar laat ik eerst de positie van Kunneman kort recapituleren om zo de zaak op scherp te zetten. Hij onderscheidt een aantal onderling heterogene krachtenvelden, die als 'onmenselijk' gekwa-

lificeerd kunnen worden omdat ze zich aan bewuste controle onttrekken: het technologische en het economische subsysteem, en de in onze lichamelijke gewortelde strategische en communicatieve verlangensstructuren. Daar voegt hij bij zijn postmodern geïnspireerde beschrijving van de persoon nog een krachtenveld aan toe: de taal. Ook de taal is in wezen een vorm van onmenselijkheid. Niet het subject beheerst de taal, maar de taal het subject, stelt Kunneman met een beroep op Derrida: "Auteurs beheersen de loop en de effecten van hun betoog geenszins maar laten taalsporen achter die op het moment dat ze zijn ingegrift al aan de controle van de auteur ontsnapt zijn en opgenomen worden in de verstrooiing van de interpretaties, de disseminatie, die kenmerkend is voor taal als een geheel van steeds verschuivende citaten en transformerende herhalingen" (Kunneman 1996, 86; cf. 104). De verschillende krachtenvelden volgen hun eigen logica en ontplooiën hun eigen dynamica maar zij werken bovendien op elkaar in - 'interferentie' is zonder enige twijfel het sleutelwoord van Kunnemans hele filosofie. Kunneman onderscheidt verschillende modi van onderlinge inwerking, "zoals verstoring, vervorming, voeding, versterking, ontwikkeling" (ibid., 224).

Met behulp van de noties van krachtenvelden en interferentiemodi formuleert Kunneman het milieuprobleem aldus: de kapitalistische economie en het angstige en onverzadigbare kind in ons *voeden en versterken* elkaar wederzijds, terwijl ze tezamen de andere krachtenvelden *vervormen en verstoren*: ze onderdrukken communicatief gemotiveerde ten gunste van strategisch gerichte verlangens, met als resultaat het walkman-ego; en ze onderdrukken

het emancipatorische ten gunste van het repressieve potentieel van de technologie, met als resultaat de milieucatastrofe. Uit deze diagnose volgt de therapie: voed en versterk je betere ik, schep en neem ruimte voor je communicatieve verlangens, voor "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" (51).

Maar met deze oproep, die de kern van zijn milieupolitieke inzet vormt, raakt Kunneman onherroepelijk in de knel. Want voorzover wij niets méér zijn dan en volledig opgaan in krachtenvelden en hun onderlinge interferenties, is deze oproep aan dovemansoren gericht. Kunneman appelleert aan ons inzicht in de eigen gekrenkte driftnatuur en spreekt ons vermogen aan, op grond van dat inzicht onze onderlinge betrekkingen radicaal te herzien; maar zijn materialistische en mechanistische analyse in termen van op elkaar inwerkende krachten biedt voor dat inzicht en dat vermogen geen enkele plaats. Het is wellicht om deze reden dat Kunneman een nieuw gezichtspunt introduceert, een gezichtspunt dat zich echter slecht verdraagt met de postmodernistische aanpak die hij tot nu toe hanteerde. Naast interferentiemodi is er plotseling ook sprake van *verhoudingsmodi*; het individu wordt niet langer alleen als passief inschrijfveld van op elkaar inwerkende krachtenvelden voorgesteld, maar verschijnt nu ook als actor die het reflexief vermogen bezit en over de nodige ruimte beschikt om de inschrijvingen waaraan hij onderhevig is te herschrijven (48 en 49). Dat het in-

dividu zich tot de verschillende krachtenvelden kan verhouden, betekent dat hij niet langer blind aan hun samenspel onderworpen is, dat hij er niet volledig mee samenvalt maar er tot op zekere hoogte naast of buiten staat, dat hij met andere woorden een zekere vrijheid en dus ook een zekere verantwoordelijkheid heeft, dat hij over zoiets als autonomie beschikt en bovendien mogelijkheden tot sturing en regulering heeft, hoe bescheiden die ook mogen zijn. Maar als dat allemaal toegegeven moet worden dan blijken het modernisme en humanisme die aanvankelijk in naam van het postmodernisme met zoveel misbaar de voorkeur zijn uitgewerkt, via de achterdeur stiekem weer binnen te zijn geslopen.

Dit crypto-modernisme en crypto-humanisme is mijns inziens symptomatisch voor een misverstand dat voortkomt uit het zwart-wit denken waar veel postmodernisten zich aan bezondigen. Zij schrijven aan het modernisme de voorstelling toe van het door en door autonome en autarkische subject dat voor zichzelf volkomen transparant is, om deze voorstelling vervolgens als illusoir af te doen onder verwijzing naar het feit dat we van wieg tot graf van anderen afhankelijk zijn, dat we opgenomen zijn in historische en sociale verbanden waarop we nauwelijks zicht (laat staan greep) hebben, dat we onze eigen verlangens niet of onvoldoende kennen, dat we zelfs de taal niet machtig zijn et cetera. Deze tegenwerping is slechts valide zolang autonomie als een feitelijke toestand of eigenschap van mensen wordt opgevat. Sinds Kant is het echter gebruikelijker autonomie als een vermogen te beschouwen dat we wel aan onszelf en anderen moeten toeschrijven wil er van communicatie sprake kunnen zijn. Autonomie is volgens

Kant geen ervaringsbegrip; ze kan dus ook niet als een feit bewezen of weerlegd worden maar heeft de status van een mogelijkhedenvoorwaarde. Om het neo-Kantiaans uit te drukken: autonomie is geen gegeven, maar is ons opgegeven. Ook Habermas beschouwt autonomie als contrafactische en fictieve voorwaarde of vooronderstelling; ze is niet werkelijk maar wel werkzaam. Of men autonomie - vrijheid en verantwoordelijkheid - nu transcendentaal-filosofisch, formeel-pragmatisch of anderszins fundeert of interpreteert, zeker lijkt wel dat men dit begrip niet zomaar overboord kan zetten met een beroep op het bestaan van onderling op elkaar inwerkende krachten waaraan we onderhevig zijn in plaats van ze te beheersen. Zoals hierboven duidelijk werd, kan ook Kunneman uiteindelijk niet om deze modernistische en humanistische waarheid heen. Met deze constatering wil ik het filosofisch twistpunt verder laten rusten en de kwestie van de politieke merites en moeilijkheden van Kunnemans voorstel aansnijden.

Respect voor de grens tussen openbare en privé-sfeer

Kunnemans voorstel komt erop neer dat we hoogwaardige communicatieve verhoudingen moeten scheppen om te voorkomen dat de milieucrisis in een catastrofe eindigt. Onder communicatie verstaat Kunneman niet uitsluitend en zelfs niet in de eerste plaats verbale communicatie, die via de uitwisseling van voor- en tegenargumenten verloopt, maar lichamelijke communicatie. Het gaat er niet alleen om dat we van elkaars overwegingen en overtuigingen goede nota nemen maar dat we elkaars

'eigenheid' erkennen en respecteren in het zien en gezien worden en in het aanraken en aangeraakt worden. Het gaat met andere woorden om *face-to-face* en *body-to-body* interacties, om relaties waarin intimiteit, tederheid en genegenheid de boventoon voeren. Tegen Kunnemans voorstel om deze relatievormen een centrale plek in de politieke arena te geven, kunnen een groot aantal pragmatische én principiële bezwaren worden aangevoerd.

Laat ik met het voornaamste pragmatische bezwaar beginnen. De politieke openbaarheid kan onder moderne verhoudingen onmogelijk begrepen worden in termen van een concrete groep of gemeenschap van mensen die elkaar kunnen zien en aanraken. Omdat politieke meningsvorming hier in toenemende mate via onpersoonlijke informatie- en communicatiekanalen verloopt, neemt het publiek de vorm aan van een virtuele gemeenschap zonder vaste plaats en zonder lichaam, en worden regionale en etnische verschillen evenzeer genivelleerd als generatie- en geslachtsverschillen. Het nieuwe publiek is met andere woorden in hoge mate gedelocaliseerd en gedecorporeerd. Naast evidente voordelen brengt deze ontwikkeling ook bepaalde uitwassen met zich mee. Bijvoorbeeld de momenteel alom bespeurbare neiging het schild der anonimiteit dat de moderne informatie- en communicatietechnologie biedt, te gebruiken om zich, zonder scrupules en zonder enige compassie met of consideratie voor andermans gevoelens en gevoeligheden, 'helemaal te laten gaan'. Deze en andere uitwassen maken Kunnemans pleidooi voor hoogwaardige communicatieve verhoudingen, waarin lichamelijke op basis van wederzijds respect een centrale rol vervult, maar al

te begrijpelijk. Maar om met het oog op de gewenste cultuuromslag politiek gewicht in de schaal te werpen kunnen de bestaande informatie- en communicatiekanalen niet eenvoudig omzeild worden. Zo'n strategie zou op struisvogelpolitiek neerkomen.

Op deze vraag naar de pragmatisch-politieke relevantie van zijn voorstel zal Kunneman wellicht antwoorden dat ik nog een veel te traditionele opvatting van politiek koester. Onder postmoderne condities, zo suggereert Kunneman in *Van theemutscultuur naar walkman-ego*, zijn de scheidslijnen tussen de privé-sfeer en de openbaarheid tendentieel opgeheven en is het persoonlijke politiek geworden. Zo gezien is het alleen maar consequent dat hij het liberale grondbeginsel van de persoonlijke autonomie, dat ons privé-leven moet afschermen van ongewenste inmenging en bemoeienis van buiten, met argwaan beschouwt. Als probleem van deze 'exit-optie' noemt hij het feit dat het de persoon dreigt op te sluiten in een strategisch universum: "iedereen staat om zo te zeggen permanent met de deur in zijn hand, klaar om zich te onttrekken aan alle normen en maatstaven die een bedreiging kunnen vormen voor de eigen autonomie, of onvoldoende ruimte bieden om de eigen, privé-gedefinieerde behoeften van het walkman-ego te bevredigen" (Kunneman 1996, 210).

Tegen deze strategie, die het persoonlijke tot het politieke verheft, een strategie die overigens ook bij Anthony Giddens en Ulrich Beck te vinden is, richt zich mijn voornaamste principiële bezwaar aan Kunnemans adres. In navolging van Hannah Arendt zou ik staande willen houden dat het publieke domein voor zijn functioneren afhankelijk is van het bestaan van een apart privé-domein

en omgekeerd. Het privé-leven heeft een geheel eigenstandige betekenis en mag dan ook niet overeenkomstig de letterlijke vertaling van 'privé' uitsluitend als een toestand van 'beroving' worden opgevat. Maar dat is precies de opvatting die door Kunneman gehuldigd wordt, zoals bijvoorbeeld blijkt wanneer hij de uitoefening van persoonlijke autonomie aan strategische handelingspatronen koppelt en vervolgens opmerkt dat deze patronen het individu plaatsen "buiten het weefsel van relaties waarin gemeenschappelijke, zinstichtende kaders kunnen floreren" en het zodoende beroven "van de daarmee verbonden antwoorden op bestaansvragen en van de zorgrelaties waarin die antwoorden zijn ingebed" (ibid., 208).

Om het voornaamste niet-private aspect van het privé-domein te illustreren, beschrijft Arendt de verhouding van beide domeinen in termen van licht en donker. Het privé-domein is een oord van geborgenheid, dat ons van het publieke oog afschermt. Wanneer het leven zich uitsluitend in de openbaarheid afspeelt, leidt dat onherroepelijk tot een zekere vervlakking. "Juist omdat het zich voortdurend in de zichtbaarheid ophoudt, verliest het zijn vermogen om vanuit een donkere ondergrond naar het schitterende licht van de wereld op te stijgen; het verliest de donkerheid en verborgenheid die het leven diepgang verlenen" (Arendt 1960, 68).

Zoals Arendt aan het verschijnsel van de liefdadigheid laat zien, komen bepaalde activiteiten pas tot hun recht wanneer ze voor anderen (en vaak ook voor onszelf) verborgen blijven, en worden ze door innerlijk bederf aangetast zodra ze een publieke rol gaan spelen. En wat voor liefdadigheid geldt, gaat mijns inziens zeker ook op voor de

vormen van lichamelijkheid en intimiteit, die Kunneman tot speerpunt van zijn postmoderne milieupolitiek wil maken.

Ter afronding van dit punt wil ik het volgende citaat van Seyla Benhabib *in extenso* aanhalen: "After two decades of criticizing the private/public split, and the way in which this dichotomy has served to camouflage domestic violence, child molestation, and marital rape in the private realm, contemporary feminist theory is entering a new phase of thinking about these issues. The binarity of the public and the private spheres must be reconstructed, and not merely rejected. From abortion rights to debates about pornography, from the struggles of gay and lesbian couples to become forster parents and to be recognized as 'domestic partnerships', a renewed affirmation of the value of the private sphere is afoot. For, as Hannah Arendt has so well shown, without a robust private sphere, which fulfills our needs for intimacy, domesticity, and individuality, we would exist only in the glare of the light of the public that is all-consuming. The recovery of the public world is impossible and unlikely without a parallel reconstruction of the private sphere" (Benhabib 1996, 215).

Kunnemans aanbeveling om hoogwaardige communicatieve verhoudingen te ontwikkelen kan een rol spelen bij de door Benhabib voorgestane reconstructie van de privé-sfeer. Ze is zo gezien ook zeker politiek relevant, maar dan wel alleen op voorwaarde dat de grens tussen deze sfeer en de openbare sfeer gerespecteerd wordt: niet alleen omdat een directe vertaling van persoonlijke ervaringen naar de politieke openbaarheid onmogelijk is, gezien het onpersoonlijke karakter van de moderne informatie- en communicatie-

technologieën, maar ook en bovenal omdat elke sfeer zijn eigen activiteiten en omgangsvormen kent, die elkaar weliswaar wederzijds veronderstellen, maar die niet zonder problemen met elkaar vermengd mogen worden.

Serieuze vragen die blijven

Tot slot van mijn reëliek wil ik nog kort ingaan op de kwestie van het milieu. Die kwestie komt er bij Kunneman nogal bekaaid af. Weliswaar werpt hij de Wageningers voor de voeten dat ze hun energie "beter kunnen besteden aan het versterken en uitdiepen van hun eigen visie op de milieuproblematiek dan aan het bestrijden van hun collega's" (40), maar op dit punt schiet hijzelf mijns inziens schromelijk tekort. Hij onderschrijft de visie van Brennan dat de vernietiging van het milieu niet meer is dan "a psychical fantasy writ large" (Brennan 1993, 390). Ter verklaring van de milieuproblematiek wordt onze verhouding tot Moeder Aarde herleid tot de destructieve, door almachtsdromen gedomineerde relatie van het kind tot de moederborst. De milieucrisis heeft met andere woorden een existentiële basis en moet dus ook aan die basis worden opgelost door een grondige herziening van onze omgangsvormen. Via dit 'grote verhaal' (want anders kan het moeilijk genoemd worden) worden alle interessante en relevante zaken met betrekking tot het milieu als het ware met één klap van tafel geveegd. Ik wil tot slot aan enkele van die zaken herinneren (zie hiervoor Keulartz en Korthals 1997, 7-19).

Daar zijn in de eerste plaats bepaalde normatieve problemen. De radicale ecologen onder de milieufilosofen

pleiten voor een uitbreiding van de kring van morele actoren tot dieren, planten, rivieren, rotsen, landschappen en complete ecosystemen. Maar dreigt hier niet het gevaar van een *moral flatland*, van een ontoelaatbare nivellering van moreel relevante verschillen, bijvoorbeeld tussen het doden van mensen, het slachten van kippen, het kappen van bomen en het kanaliseren van rivieren? Een ander normatief probleem betreft de vraag naar de legitimiteit van het woordvoederschap in kwesties van milieu en natuur. De woordvoerders van de zeearend zijn momenteel in Nederland verwickeld in een strijd met de woordvoerders van de das. Hoe kan deze strijd worden beslecht? Door het zo voor te stellen alsof we slechts met een ecologisch geschoold oor naar de influisteringen van de natuur hoeven te luisteren, verdoezelen radicale ecologen de noodzaak van deze keuzes in het natuur- en milieubeleid.

Ze gaan daarmee eveneens voorbij aan de kwestie van het pluralisme van opvattingen, dat onder (laat- of post-) moderne verhoudingen niet alleen tussen verschillende taalspelen of vertooggenres bestaat, maar ook daarbinnen. Ze houden zich niet alleen doof voor ethische, esthetische en economische overwegingen maar hebben bovendien ook weinig oog voor de controverses binnen de ecologie zelf. Deze bijziendheid verwijst naar de cognitieve kant van de milieuproblematiek. Er staat geen bordje bij een verzuurd bos met de tekst: dit bos is verzuurd. Een exemplaar van een uitstervende soort draagt geen etiketje waar dat op staat. En de ozonlaag vertelt ons niet hoe groot haar gat is. De definitie van milieuproblemen en dus ook de formulering van oplossingen daarvoor berusten voornamelijk in handen van wetenschappers. Hun

resultaten zijn echter per definitie onzeker en aanvechtbaar en dus ook zeer voorlopig; elke wetenschap kent haar dissidenten en vaak zijn juist zij het die op den duur aan het langste eind trekken. Hoe moet met deze onzekerheid worden omgegaan?

Daarbij komt nog dat de wetenschappen zich niet in een sociaal vacuüm ontwikkelen maar in brede maatschappelijke beddingen. Hoe kan hun ontwikkeling op adequate wijze symbolisch begeleid worden? Hoe kunnen bijvoorbeeld ethologische en ecologische bevindingen met betrekking tot het gedrag van dieren en hun plaats in de voedselketen worden afgewogen tegen de uitkomsten van het morele beraad omtrent de rechten van dieren op het punt van gezondheid en welzijn, tegen economische gegevens ten aanzien van de productie en consumptie van vlees, tegen onze esthetische voorkeuren voor dieren met een grote aaibaarheidsfactor enzovoort? De lijst van vragen die door de milieuproblematiek worden opgeworpen kan welhaast eindeloos worden uitgebreid, maar op geen enkel van deze vragen geeft Kunne-mans artikel een antwoord. Sterker nog, ze worden niet eens als vragen serieus genomen maar terzijde geschoven, onder het motto: een beter milieu begint bij jezelf.

Bibliografie

Arendt, H.

1960 *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart.

Belt, H. v.d. & Keulartz J.

1996 'De technische en de palliatieve rede'.in: *Krisis* 16/3, p. 85-91.

Benhabib, S.

1996 *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks.

Bossche, M. v.d.

1995 *Kritiek van de technische rede*. Utrecht.

Brennan, T.

1993 'The age of paranoia'. In: H. Kunneman & H. de Vries (red.) *Enlightenments*. p. 378-405, Kampen.

Keulartz, J.

1996 'Discipel of dissident? De confrontatie van Arendt en Heidegger in de Franse filosofie'. In: *Beleid & Maatschappij* 23/4, p. 171-184.

Keulartz, J. & Korthals M. (red.)

1997 *Museum Aarde. Natuur: criterium of constructie?* Amsterdam.

Korthals, M.

1994 *Duurzaamheid en democratie*. Amsterdam.

Kunneman, H.

1996 *Van theemutscultuur naar walkman-ego*. Amsterdam

Lefort, C.

1992 *Het democratisch tekort*. Amsterdam.

Lyotard, J.-F.

1992 *Het onmenselijke*. Kampen.

1996 *Postmoderne fabels*. Kampen.

Wal, K. Van der

1996 Boekbespreking van: Wim Zweers, *Participeren aan de natuur*. In: *Filosofie en Praktijk* 17/2, p. 101-104.

Jozef Keulartz is als ethicus en milieufilosoof verbonden aan de vakgroep Toegepaste Filosofie van de Landbouwuniversiteit Wageningen. Recente boekpublicaties: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas* (1995), *Strijd om de natuur* (1995), *Foucault herdenken* (redactie, samen met M. Karskens; 1995) en *Museum Aarde* (redactie, samen met M. Korthals; 1997).