

Wanneer men ethiek, spiritualiteit, transcendentie, als uitgangspunt neemt voor duurzaamheid, kan wellicht ook een begrip als *ontwikkeling* weer een vruchtbare rol gaan spelen: 'duurzame ontwikkeling', zo ongeveer iets als de ultieme ellende voor critici als Sachs en vele anderen (die overigens moeiteloos hun gelijk konden halen in de vertoning van 'Rio '92', min of meer het uitvoerende vervolg van 'Brundtland'). Echter, die kritiek (be-)treft het traditionele concept van duurzame ontwikkeling, zoals dat geïnitieerd is door de Brundtland-commissie. Maar het kan dus ook anders: duurzame ontwikkeling, ja zeker, maar dan uiteraard niet geïnterpreteerd als duurzame *economische* ontwikkeling, laat staan als ongeclausuleerde duurzame economische *groei*. De hele notie van duurzame economische groei op wereldschaal is niet alleen in zichzelf volstrekt tegenstrijdig maar bovendien zo ongeveer de definitieve pervertering van het duurzaamheidsbegrip. Het lijkt vooral bedoeld als middel om lokale culturen in ontwikkelingslanden en hun politiek-economische autonomie maar ook hun oorspronkelijke culturele systemen af te breken en te vervangen door een (van oorsprong vooral westers) perspectief van winstmaximalisatie, vrijhandelskapitalisme, voortgaande industrialisatie en massaconsumptie<sup>16</sup>. Dat is dus de globalisering waar Sachs het eerder over had.

Maar er is een onderscheid tussen ontwikkeling en groei, ook in de economie. Herman Daly (1996) de voorvechter van een steady-state economie, noemt groei de kwantitatieve toeneming in schaal van de fysieke dimensies van de economie. Ontwikkeling daarentegen doelt op de kwalitatieve verbetering in structuur, ontwerp en samenstelling van de fysieke voorraad aan rijkdom die ontstaat uit betere kennis, zowel inzake techniek als inzake doeleinden. Een groeiende economie wordt *groter*, een zich ontwikkelende economie wordt *beter*. Een economie kan zich dus ontwikkelen zonder te groeien (of groeien zonder zich te ontwikkelen). Een steady-state economie groeit dus niet maar is daarom nog niet statisch: zij wordt beter (denk aan een bibliotheek die in omvang gelijk blijft maar wel beter van kwaliteit wordt).

Ontwikkeling – mits niet geïnterpreteerd als (materiële) groei maar eerder als ontplooiing van (inherente) kwaliteit – hoeft dus geenszins verkeerd te zijn (ook al zegt Sachs dat we geen alternatieve ontwikkeling moeten hebben maar veeleer een alternatief vóór ontwikkeling). En ook hoeft duurzame ontwikkeling geen contradictie te zijn, zoals critici van het hele ontwikkelingsparadigma beweren<sup>17</sup>. Echter, het moet dan wel in een heel andere richting gaan: duurzame ontwikkeling verstaan als kwalitatieve verbetering (Daly), maar dan niet alleen van de economie maar verstaan als ontplooiing en vervulling van alle aspecten van het leven, van de gemeenschap van het leven, menselijk en niet-menselijk. De wenselijkheid daarvan en de mogelijkheid daartoe vallen pas in te zien als er zicht is op de historische wortels, dat is de destructieve invloed van het gangbare

---

16 Zie ook Goulet 1990, m. n. p. 36v. Met grote regelmaat kan men onderzoek naar en kritiek op dergelijke ontwikkelingen vinden in tijdschriften zoals *The Ecologist* en *Resurgence*.

17 Zie ook de pleidooien van bijv. Denis Goulet en Rosemary Radford Ruether voor een ander begrip van 'ontwikkeling' in het discussieverslag van de IUCN Ethics Working Group Workshop in: Engel and Denny-Hughes (Eds.) 1994, p. 27vv.

model van ontwikkeling, destructief zowel voor de natuur als voor de mens, zowel in ecologisch als in sociaal-economisch opzicht. Dat is dan de bekende gedachte dat de natuur- en milieukwestie en de ontwikkelingskwestie op wereldschaal onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Ze vormen de manifestatie van één en dezelfde historische wortel, namelijk een totaal verkeerd begrip van ontwikkeling. Daarom is voor een alternatief – in elk geval op wereldschaal – een dubbele doelstelling nodig: sociale rechtvaardigheid én bescherming van de natuur (zie hiervoor ook Engel 1990 en Goulet 1990). Denis Goulet zegt dat dat hele schisma tussen natuurbescherming en sociaal-economische rechtvaardigheid slechts schijn is en dat *maldevelopment* ten grondslag ligt aan beide problemen: we moeten dan ook op zoek naar een milieuetiek op wereldschaal die deze normatieve perspectieven met elkaar verenigt.

Er is dan ook een coalitie nodig tussen voorvechters van ecologische integriteit en die van sociaal-economische rechtvaardigheid, tenminste waar het de niet-westerse wereld betreft. Armoede gaat daar veelal samen met natuur-aantasting (net zoals, merkwaardig genoeg, in het Westen dat juist het geval lijkt met rijkdom). Overigens hoeft dat nog niet te betekenen dat armoede ook de *oorzaak* is van milieudegradatie: voor het omgekeerde valt evenveel te zeggen. Het Brundtland-rapport ziet armoede vooral als oorzaak: vandaar de nadruk op economische groei omdat die de armoede zou kunnen opheffen (en daarmee dus tevens de milieuaantasting). Maar zo simpel ligt het niet, niet alleen omdat die laatste veronderstelling op wereldschaal minder vanzelfsprekend is dan een blik op de westerse wereld zou kunnen doen vermoeden, maar ook omdat het nog maar helemaal de vraag is of de causaliteit niet eerder in omgekeerde richting werkt: milieuaantasting als *oorzaak* van armoede<sup>18</sup>. Waar dat het geval is zou economische groei, als oorzaak van milieuaantasting, ons in een soort vicieuze cirkel doen belanden en juist het omgekeerde bewerkstelligen. Maar hoe het ook met deze samenhang precies gesteld is, onverminderd geldig blijft de (retorische) vraag die Denis Goulet in dit verband stelt (1990, p. 44), namelijk hoe behoud van soorten na te streven valt (ecologische integriteit) als één daarvan, de menselijke soort, in grote delen van de wereld ernstige schade wordt toegebracht (sociaal-economische rechtvaardigheid). Het één kan niet zonder het ander, en daarin kan men tevens nog een afzonderlijk argument vinden om duurzaamheid niet te versmallen tot de louter instrumentalistische interpretatie ervan, namelijk omdat een *non-anthropocentrische* interpretatie tevens kan bijdragen tot een aanvaardbare opvatting van *mensgerichte* ontwikkeling.

Maar dat is alleen mogelijk vanuit een perspectief van gemeenschap of participatie, zoiets vereist meer dan een louter rationele afweging, gebaseerd op kennis van feiten inzake een fysieke samenhang, zoals bij reformistische duurzaamheid. Het vereist een keuze die we maken op grond van een innerlijk

.....

18 En, zo zou men daaraan kunnen toevoegen, van conflicten (bijv. inzake de beschikkingsmacht over water), conflicten die leiden tot vluchtelingenstromen die weer milieudegradatie als gevolg hebben.

beseft, een ervaring, een gevoel dat we als mensen deel uitmaken van de aarde, en dat niet alleen op het biologische vlak. Dat is wat ik bedoel met een participierend wereldbeeld waarin de intrinsieke waarde van de natuurwerkelijkheid, die dus ook de mens omvat, centraal staat (de zeer sterke vorm van duurzaamheid in het schema van Turner). Als dát geldigheid heeft, heeft ook een participierend, transcenderend, spiritueel duurzaamheidsbegrip geldigheid.

## ‘Democratie en transcendentie’

Hoe belangrijk zijn democratische principes voor het hierboven geschetste ontwikkelingsmodel? De critici van het gangbare paradigma laten daarover geen misverstand bestaan. Steven Rockefeller (1990, p. 17) zegt in dit verband dat democratie (naast wetenschap en religie) essentieel is als middel tot de gezamenlijke bevrijding van mensen en natuur, en dat democratische waarden en procedures daarvoor onmisbaar zijn. Ik herinner nog aan de eerder genoemde nota van Aziatische NGO's, en ook Ronald Engel (1990, p. 17) wijst op het belang van "community-based ecodevelopment" en op de "moral value of participatory public institutions that function within the constraints of particular ecosystems". Democratie dus als tegenwicht tegen de eerder gekritiseerde heilloze globalisering van 'ontwikkeling' waarbij vooral conformering aan de wereldmarkt wordt nagestreefd, en bedoeld als middel om juist het tegenovergestelde te bewerkstelligen: zelfbeschikkingsrecht voor mensen vanuit hun specifieke, plaatsbepaalde en niet slechts cultuur- maar ook natuurgebonden situatie.

Dat laatste, het (al dan niet) functioneren van mensen binnen specifieke ecosystemen, vormde zo'n 25 jaar geleden voor de 'bioregionalist' Raymond Dasmann – indertijd ecooloog bij het IUCN – het uitgangspunt voor zijn bekende en nadien veel gehanteerde onderscheid tussen 'biosphere people' en 'ecosystem people'<sup>19</sup>. De eersten betrekken hun hulpbronnen van de gehele planeet: het is de westerse idee van mensen die – in ieder geval wat hun levensonderhoud betreft – grotendeels afgescheiden leven van de hen omgevende natuur en daarmee geheel afhankelijk zijn van bijvoorbeeld wereldhandel en globalisering<sup>20</sup>. De anderen, die we nog steeds overal op aarde kunnen vinden maar die toch geleidelijk overheerst dreigen te worden door de eersten (want hún model brengt de noodzaak tot die overheersing met zich mee), verkrijgen hun levensonderhoud primair binnen de begrenzingen van lokale ecosystemen. Het beheer van natuurlijke hulpbronnen vindt bij hen plaats via culturele mechanismen die niet alleen maar een economische maar bovendien (of bovenal?) een symbolische en sociale betekenis hebben.

19 Tal van publicaties, o. m. Life-Styles and Nature Conservation (1976), voorts diverse artikelen in *The Ecologist*, jg. 6, 1976. Voor een recente behandeling zie het ook in andere opzichten zeer lezenswaardige artikel van Edward Grumbine 1994. NB: zoals het vervolg aangeeft, wordt de term 'biosphere people' door Dasmann in een geheel andere zin gehanteerd dan die waaraan velen in dit verband onwillekeurig zullen denken.

20 Velen herinneren zich ongetwijfeld nog de tijd dat niet elke groente in elk jaargetijde beschikbaar was of dat appels uit Zuid-Amerika ondenkbaar waren: een vage rest van ecosysteem-afhankelijkheid.

Daardoor is hun opvatting van het maatschappelijk leven ook veel ruimer dan alleen betrekking hebbend op de cultuur: het omvat ook, en misschien wel allereerst, de natuur. De natuur maakt deel uit van hun sociale universum, zij vormt een onmisbaar onderdeel van de spirituele en sociale weg naar volwassenheid, naar menswording. Aldus wordt een formidabele barrière opgericht tegen ongehinderd instrumentalisme. De natuur staat niet zonder meer 'ter beschikking': je kunt niet zomaar alles doen met de natuur, overal heengaan, alles benutten, maar er zijn plaatsen waar je niet mag komen, en zaken waar je niet aan mag komen. Maar dat is onlosmakelijk verbonden met sociale participatie, lokale betrokkenheid, eigenlijk zou men moeten zeggen: met democratie (maar het is nu juist de vraag of wij dát wel verstaan onder democratie). Verstoort men nu dergelijke lokale structuren – en dat is het expliciete doel van wat men aanduidt als modernisering en van het afhankelijk maken van de wereldhandel –, dan ontnemt men de basis aan een belangrijke grond voor duurzaamheid. Versterkt men deze echter, dan is tenminste een gereede kans aanwezig dat het omgekeerde althans bevorderd wordt, al was het maar omdat mensen voorzichtiger omspringen met dat waar ze direct verantwoordelijk voor zijn en afhankelijk van zijn dan met abstracties aan de andere kant van de aardbol<sup>21</sup>.

Dat geldt natuurlijk niet alleen voor ontwikkelingslanden, het geldt evenzeer voor onszelf. Het spreekt ook in meer algemene zin immers voor zich dat voor een ecologisch wereldbeeld participatie niet alleen ecologisch maar evenzeer sociaal moet worden begrepen. Als het niet werkelijk gedragen wordt door de direct betrokkenen -die wij zelf allemaal zijn- wordt het niets. Maar een alleen formeel begrepen democratie is niet genoeg. In (deconstructief-) postmodernistische en sociaal-constructivistische kring is het gebruikelijk om het belang van democratie vooral te definiëren in termen van procedures, regels en afspraken, zonder veel aandacht te schenken aan de inhoud. Dat lijkt mij een fatale vergissing. Want wat voor democratie willen we eigenlijk? Die van een extreem voortschrijdend individualisme, met een absoluut accent op eigen vrijheden en eigen rechten die alleen binnen de perken gehouden worden als ze die van anderen (terzijde: hier dus andere *mensen*) schaden?<sup>22</sup> Of die van

21 Zie in dit verband ook Peeters 1997, in het bijzonder zijn beschouwing over 'kosmopolitisch lokalisme' (p. 68vv.).

22 Het liberalisme, dat deze individuele vrijheid als weinig andere politieke stromingen verabsoluteert, is een theorie over mensen, en daarbij tevens: mensen die gelijk zijn (bijv. in macht of geïnformeerdeheid) en gelijksoortig (bijv. zich in dezelfde context bevindend). Maar in de praktijk zijn mensen dat niet, laat staan dat níet-menselijke wezens hier een rol zouden kunnen spelen. De politicoloog Gus diZerega (1996) stelt – overigens in een poging om liberalisme en ecocentrische ethiek níet als antagonistisch te beschouwen – dat de liberale ethiek eigenlijk de eenvoudigste ethiek is die er bestaat: het gaat alleen over procedurele relaties die toepasbaar zijn op alle wezens zoals wij zelf. Zodra we verder kijken, zodra het gaat over ethisch meer omvattende gemeenschappen (zoals mensen die zich heel ergens anders bevinden, of niet-menselijke wezens), schiet zij tekort. Het 'zelf-organiserend systeem van vrije individuen' dat het liberalisme in zijn vaandel voert, heeft volgens diZerega een 'dieper gaande context' nodig, anders berokkent een louter liberale ethiek regelrecht schade. Net zoals, zou ik toevoegen, marktliberalisme in plaats van de zegeningen te brengen van Adam Smiths 'invisible hand' (indien al), integendeel regelrecht schade berokkent als niet voldaan is aan heel bepaalde contextuele voorwaarden (waar het intussen vrijwel nooit van komt, maar dat vergeten de liberale economen gemakshalve meestal).

een volstrekt materialisme zonder enige diepgang of aandacht voor kwaliteit of inhoudelijke zaken, kort gezegd zonder enige 'transcendentie' ofwel spirituele dimensie? Koo van der Wal (1995) wijst er in dit verband op dat meer democratie zoals-tot-nu-toe een loot van dezelfde stam is geweest die ons ook de natuur- en milieucrisis heeft opgeleverd (en, zou ik toevoegen, ook een goed deel van de ontwikkelingsproblematiek). Wie vooral zijn heil zoekt in procedures zonder aan de inhoud toe te komen, is niet serieus bezig met het zoeken van een alternatief dat de noodzakelijke mate van radicaliteit bezit.

In navolging van Vaclav Havel – de titel boven deze paragraaf is afkomstig van een essay van zijn hand (1995) – zou ik willen pleiten voor erkenning van het belang van transcendentie als een ook in politiek opzicht belangrijk begrip, een noodzakelijk element in een democratie, essentieel voor een inhoudelijke bepaling van waar we met onze democratie naartoe willen. Transcendentie, heel in het kort verstaan als de overstijging van de menselijke soort en haar invoeging in een groter geheel, het besef te behoren tot iets wat de maat van het menselijke te boven gaat. Havel zegt dat we zo graag westerse democratische principes ingevoerd zouden zien in niet-westerse landen, maar dat die landen ons en onze democratie wantrouwen: om allerlei redenen, waaronder natuurlijk angst voor economisch imperialisme, maar in ieder geval óók vanwege het reductieve, niet-spirituele, materialistische mensbeeld dat onze democratie in hun ogen kennelijk eigen is.

Het gaat Havel natuurlijk niet zozeer om een tactisch argument ter bevordering van de democratie over de gehele wereld maar veeleer om kritiek op een duidelijke inhoudelijke tekortkoming van óns begrip van democratie, namelijk het ontbreken van een zekere verticale dimensie. Precies daarom pleit James George, in zijn eerder geciteerde artikel in *Resurgence* dat bijna een soort vervolg vormt op dat van Havel, voor het belang en de vruchtbaarheid van culturele diversiteit, en dan in het bijzonder ook voor intercultureel contact. Maar dan – het moge duidelijk zijn maar het punt verdient nog eens afzonderlijke vermelding – niet ter bevordering van enigerlei culturele globalisering van de horizontaliteit (een soort amerikanisering of europeanisering van de wereldcultuur) maar juist omdat wij met onze horizontale democratie wat zouden kunnen leren van zo'n verticaal perspectief.

Ik wees er al eerder op dat we ook een dergelijke accentuering van een spirituele component – naast een non-anthropocentrisch duurzaamheidsbegrip – kunnen aantreffen in veel geschriften uit IUCN-kring maar daarnaast ook bij tal van anderen, afkomstig uit ontwikkelingslanden: zie bijvoorbeeld Kothari en de nota van Aziatische NGO's. De *samenhang* tussen die twee elementen: non-anthropocentrisme en een spirituele, 'transcendente' werkelijkheidsopvatting, ligt overigens voor de hand: het heeft alles te maken met een *ethische* interpretatie van het duurzaamheidsbegrip. Als er iets is wat een voortschrijdende Amerikaans of westers georiënteerde globalisering van de wereldcultuur zou moeten kunnen tegengaan, zou het toch wel in deze richting gezocht moeten worden.

Nu lijkt dat een hachelijke onderneming, in ieder geval in ons deel van de wereld en trouwens vaak ook daarbuiten, getuige het virulente, overigens soms ook politiek-economisch geïnspireerde religieuze fundamentalisme, iets waarvan wij nu juist zo langzamerhand verlost meenden te zijn. Maar Rockefeller (1994, p. 15v.), die eveneens erkent dat religies een ingewikkelde en vaak ambigue relatie tot duurzaamheid hebben, beschouwt toch de wereldreligies als een belangrijke bron van waarden ten behoeve van een wereld-ethiek van duurzame ontwikkeling, mits zij een democratische en ecologische reconstructie van hun tradities ondergaan. Als belangrijk aspect van die wereldreligies noemt hij een besef van het sacrale karakter van het leven, menselijk en niet-menselijk, en de gehele natuurwerkelijkheid omvattend. Het vormt een rode draad door de meeste religies. Hoezeer deze ook naar hun concrete inhoud verschillend van aard mogen zijn, we vinden daarin toch iets gemeenschappelijks waarop een milieuetiek zou kunnen worden gebaseerd die althans naar haar algemene, fundamentele beginselen<sup>23</sup> wereldwijd erkenning zou kunnen vinden en die een alternatief zou kunnen vormen voor het traditionele idee van duurzaamheid en duurzame ontwikkeling.

Door de critici van traditionele duurzaamheid wordt dan ook veelvuldig gevraagd om – naast economische, juridische en ecologische aspecten – meer aandacht te schenken aan de rol van religie en spiritualiteit in de milieubescherming en het milieubeleid op wereldschaal. Zo bijvoorbeeld O. P. Dwivedi, in de bundel van Engel (1990), of in Edward Grumbine's naar aanleiding van Dasmann eerder genoemde artikel. Grumbine stelt daar, in aansluiting op zijn pleidooi voor 'ecosystem people', bovendien voor om culturele en sociale handelwijzen te ontwikkelen die de wereld kunnen resacraliseren, sociale rituelen die, zoals ik het hierboven heb verwoord, de natuur weer terugbrengen in ons sociale universum. Het lijkt hem – en mij – heel moeilijk, maar je zou het wel als doel moeten stellen, en wel, aldus Grumbine, door aandacht te schenken aan de ervaringen van 'rural people' die thuis zijn in de natuur en voor wie niet alleen voedselproductie maar evenzeer natuurbehoud een onderdeel vormt van hun levenswijze en van hun omgang met ecosystemen<sup>24</sup>.

Nu heb ik hierboven al gezegd dat zo'n versterkte rol voor religie of spiritualiteit een hachelijke onderneming lijkt: iets wat, afgezien van een misschien tijdelijke mode, door velen in onze cultuur niet in dank lijkt te worden afgenomen. Maar men hoeft hier niet meteen te denken aan een *geopenbaarde* religie, en ook de idee van een volstrekt *transcendente* God is daarvoor niet nodig (laat staan de voortzetting of herleving van de conservatieve kerkelijk-religieuze structuren die velen van ons zo goed kennen). Er bestaat ook zoiets

23 Om misverstand te voorkomen: ik pleit er uiteraard allerminst voor om allerlei *praktijken* van andere culturen over te nemen. Behalve dat het niet werkzaam zou zijn, zou dat veel te eenvoudig gedacht zijn.

24 Wie denkt hier niet aan de discussies die – ondanks alle schijn van het tegendeel – momenteel wel degelijk ook in een deel van de Nederlandse landbouw plaatsvinden over de mogelijkheid om wat minder te denken vanuit productiegerichtheid, en wat meer vanuit verantwoordelijkheid voor de omgeving, het landschap?



als een 'civil religion', een begrip dat vooral in de Verenigde Staten enige bekendheid geniet (zie Engel 1981), maar ook wij kennen de notie van een seculiere spiritualiteit. Een dergelijke spiritualiteit kan men in traditionele zin als immanent betitelen, maar tegelijk kent zij een 'transcendente' gerichtheid in de zin zoals ook Havel dat vermoedelijk bedoelt met zijn 'democratie en transcendentie': het besef te behoren tot een natuurwerkelijkheid die de mens te boven gaat maar die daarmee nog niet noodzakelijk wordt tot iets als 'bovennatuur'. Het belangrijkste is echter dat wat zoals gezegd het verbindende met (en trouwens ook tussen) de wereldreligies vormt, namelijk het respect voor het *sacrale* dat de natuur voor ons in zeker opzicht kan zijn<sup>25</sup>. Ik geloof niet dat dat woord hier misplaatst is: we zijn met onze secularisatie misschien wat al te kopschuw geworden voor een dergelijk perspectief en wat al te zeer doorgeschooten in rationalistische en subjectivistische richting.

Deze hele benadering staat daarmee natuurlijk haaks op het deconstructieve postmodernisme en het sociaal-constructivisme zoals dat meestal verstaan wordt<sup>26</sup>. Dat postmodernisme en constructivisme is het verhaal dat er geen objectieve, onafhankelijke werkelijkheid is buiten het menselijk bewustzijn of de menselijke taal- en tekensystemen (en dus – hoe vreemd eigenlijk om te bedenken – ook niet daaraan voorafgaand). De gehele werkelijkheid vormt in deze opvatting slechts een menselijke verwijzing, de gehele natuur is slechts sociaal geconstrueerd, en dat betekent dat we haar naar believen kunnen 'uitvinden'. Roger Sessions<sup>27</sup> vergelijkt dat naar believen heruitvinden van de natuur met een opvatting van de wereld als één groot Disneyland-themapark, nauw verbonden met de pogingen van multinationals om haar om te bouwen tot een wereld van universeel consumentisme. Het is het verhaal van het anthropocentrisch humanisme, globaal beginnend met Socrates (die in de *Phaedrus* zei: de bomen of het open landschap kunnen me niets leren, maar de mensen in de stad wèl), voortgezet door Descartes, bekroond door Kant, en om zo te zeggen tot ontploffing gekomen in de natuur- en milieucrisis. Aldus verstaan, is er in feite niets nieuws aan stromingen als sociaal-constructivisme en postmodernisme: het is niet eens nieuwe wijn in oude zakken maar veeleer een (overigens niet al te) oud verhaal in wat slechts schijnbaar een nieuw jasje is. Zij vormen de ultieme bekroning van het modern-westerse denken, en als zodanig de categorische ontkenning van de ernst van de milieucrisis (en dat laatste valt dan ook bij herhaling af te leiden uit de standpunten van hun aanhangers).

Maar er is ook een ander, een veel ouder en veel wijder verbreid verhaal, in feite ongeveer zo oud als de mensheid en wereldwijd te vinden. Eén van de oudste intuïties van de mensheid is dat het domein van de natuur wel degelijk

---

25 Wie het Christendom hier als uitzondering zou willen beschouwen, wil ik wijzen op allerhande recente vormen van ecologische theologie die juist die uitzonderingspositie – in dit opzicht – ter discussie stellen.

26 Voor een heel verschillende, namelijk *constructieve* interpretatie van 'postmodernisme', zie Zweers 1995, p. 479-492.

27 In deze en in de twee volgende alinea's vindt men o. m. enkele overwegingen die ik ontleen aan Sessions 1996. Ik zie af van precieze verwijzingen per afzonderlijke ontleening: vanwege onze overeenkomst in opvattingen – op dit punt – is dat nauwelijks mogelijk.

.....

een objectieve, onafhankelijke orde en samenhang heeft, en dat wij op de een of andere manier deel zijn van die orde en samenhang, en dat we dat in ieder geval moeten respecteren. Dat verhaal komt overeen met dat van de 'gewone ervaring', en ook met dat wat veel dichters en kunstenaars ons laten zien, en bovendien is het goed verenigbaar met wat in elk geval een bepaald soort natuurwetenschap ons hierover meedeelt. Voor *zingeving* is zo'n onafhankelijke werkelijkheid – die we niet zelf hebben gemaakt en ook niet volledig kunnen controleren – een voorwaarde. Althans, als we meer pijlen op onze zingevingsboog willen hebben dan die van het antropocentrisme (wat toch eigenlijk in zingevingsopzicht een contradictie is) of die van een volstrekt transcendente God (wat in zijn traditionele vorm toch eigenlijk steeds meer ter discussie staat). De lijn Socrates-Descartes-Kant, in extreme zin in onze tijd uitmondend in een soort in zichzelf opgesloten antropomorfisme, is die van het 'inside-out' principe: er is geen ontsnappingsmogelijkheid naar de werkelijkheid van een wereld die extern is aan het menselijk bewustzijn. Het alternatief volgt het 'outside-in' perspectief<sup>27</sup>: het begint met een verhaal over de wereld en legt (menselijke) geest en kennis uit in termen van dat verhaal. Het is in overeenstemming met een wereldwijd besef en vormt de gemeenschappelijke basis van de meeste niet-westerse culturen<sup>28</sup>. Alleen al daarin zou een soort aanwijzing kunnen liggen voor de richting waarin we zouden moeten denken voor een *wereldwijd* geldige en aanvaardbare benadering van de natuur- en milieuproblematiek die tevens – en dat evenzo wereldwijd – een *sociaal-economische* problematiek is. Als we alleen naar onze eigen omgeving kijken, hoeft de verbinding tussen die twee aspecten misschien nog niet zo op te vallen, en lijkt een benadering verdedigbaar waarin natuurbescherming om zichzelf wil ('intrinsieke waarde') naast en afzonderlijk van anthropocentrisch begrepen duurzaamheid nagestreefd wordt. Maar – om de hoofdthese van dit opstel nog eens te recapitulieren – als we wat verder om ons heen kijken, kan zo'n gescheiden optrekken toch geen effect meer sorteren: daar *is* de armoede van de natuur tevens die van de mensen (en omgekeerd), zodat een gezamenlijke aanpak vereist is. Dat maakt op zijn beurt een nieuwe interpretatie van duurzaamheid en duurzame ontwikkeling noodzakelijk.

Het is alsof daarmee de participatiefilosofie een soort aanscherping krijgt. Ik heb al eerder gezegd dat de ongerepte-natuurideologie niet het einddoel van deze visie kan zijn, hoe noodzakelijk reservaten of anderszins grote, relatief ongestoorde gebieden (met verbindende corridors) vanwege behoud van biodiversiteit ook zijn. Erkenning en respectering van een onafhankelijke en zelfstandig waardevolle natuurwerkelijkheid sluit menselijke aanwezigheid

28 Matson 1987, p. 275v., gecit door Sessions. Zie ook Zweers 1995, p. 251 en 428, terwijl ik op p. 265 betoog dat – in weerwil van Socrates – de Stoa zich wel degelijk tevens door het 'outside-in' principe liet leiden.

29 Men kan natuurlijk zeggen dat een dergelijke houding uit de nood geboren is: wie de natuur niet kan onderwerpen, is wel gedwongen om haar te vereren. Echter, is dit niet een typisch westerse beschouwingwijze, en daarbij een onaanvaardbare *onderschatting* van niet-westerse culturen? (Ton Lemaire uitte tijdens de eerste Nederlandse milieufilosofie-conferentie in 1984 in discussie met Bram van der Lek een soortgelijk bezwaar tegen diens 'materialistisch pragmatisme').



echter niet uit maar juist in: respectering heeft tenslotte alleen maar praktische betekenis als je er ook feitelijk wat mee te maken hebt<sup>30</sup>. Participeren van mensen in de natuur is het einddoel, en dat niet als toeristen of bezoekers van buiten maar als mensen die leven en werken *in* die natuur. Dat gezichtspunt vormt een soort midden tussen dat van de wildernisfilosofen (het extreme ecocentrisme) en dat van de natuuruitleiders (het extreme antropocentrisme). Het gaat uiteindelijk om mensen-in-de-natuur, en niet om mensen op zichzelf, of (eventueel) daarnaast natuur op zichzelf. In ontwikkelingslanden lijkt zo'n perspectief zichtbaarder en ook meer *direct* noodzakelijk dan bij ons<sup>31</sup> (wij menen immers ons zoiets als aparte natuurreserveaten te kunnen veroorloven, resp. stellen ons daarmee tevreden), maar uiteindelijk hebben we er natuurlijk allemaal mee te maken. Ja zelfs valt te verdedigen dat alleen al het gegeven dat westerse landen in dit opzicht zouden verschillen van niet-westerse, niet de minst belangrijke achtergrond vormt van de ecologische en sociaal-economische problemen van de ontwikkelingslanden. De problemen van onze leefwijze schuiven we namelijk door naar anderen maar die kunnen op hun beurt niet meer verder doorschuiven omdat de aarde nu eenmaal eindig is. Daarom is participatie ook voor ons noodzakelijk als einddoel, en is daarmee tevens een non-antropocentrisch duurzaamheidsbegrip een voorwaarde voor een zowel ethisch als ecologisch aanvaardbare wereld.

---

30 Een treffende formulering van dit perspectief vond ik onlangs bij de Amerikaanse ecofeministe Val Plumwood, volgens wie wij "(should) treat the presence of nature and not the absence of humans as the real meaning of wilderness" (zie Gaard 1997, p. 7, voetnoot).

31 Dat de onwenselijkheid van scheiding tussen natuur en milieu (ook) een rol speelt in ontwikkelingslanden, moge tevens nog eens blijken uit Guha 1997. Guha, een bekend criticus van westers natuurbeschermingsbeleid heeft het over de verwaarlozing van de belangen van de plaatselijke bevolking ten gunste van ongerepte-natuurreserveaten. Hij pleit terecht voor een natuur *waarin* mensen wonen, niet in het minst, zo zegt hij, vanwege de vergrote diversiteit (overigens iets waarvoor Guha eerder weinig oog had). Maar dat betekent intussen wel dat ook grootschalige houtkapconcessies, waar vooral regeringsselites en westerse of Japanse houtindustrieën de vruchten van plukken en waarvan de westerse natuurbeschermingsorganisaties fel tegenstander zijn, uit den boze zijn.

## Bibliografie

**Bahro, R.**

1992 Interview met Bahro, in: *Bijeen*, jan. 1997, p. 47-50. *Caring for the Earth; A Strategy for Sustainable Living*, IUCN, Gland, Zwitserland, 1991.

**Daly, H.**

1996 Boundless Bull, in: *Resurgence*, no. 175, March/April 1996, p. 6.

**Dassmann, R.**

1976 Life-Styles and Nature Conservation, in: *Oryx*, jg. 13 no. 3, 1976, p. 281-286.

**Dwivedi, O. P.**

1990 *Satyagraha* for conservation: Awakening the spirit of Hinduism, in: Engel and Engel (Eds.) 1990, p. 201-213. *Economy, Ecology and Spirituality; Toward a Theory and Practice of Sustainability*, The Asian NGO Coalition (Manila), IRED Asia (Colombo), The People-Centered Development Forum (New-York), Aug. 1993.

**Engel, J. R.**

1981 Civil Religion and Sacred Space: The Case of the Indiana Sand Dunes, in: R. C. Schultz and J. D. Hughes (Eds.) *Ecological Consciousness; Essays from the Earthday X Colloquium*, Univ. Press of America, p. 109-137.

**Engel, J. R.**

1990 Introduction: The ethics of sustainable development, in: Engel and Engel (Eds.) 1990.

**Engel, J. Ronald, and Joan Gibb Engel (Eds.)**

1990 *Ethics of Environment and Development; Global Challenge and the International Response*, London, Belhaven Press,

**Gaard, G.**

1997 Ecofeminism and Wilderness, in: *Environmental Ethics*, vol. 19 no. 1, Spring 1997, p. 5-25.

**George, J.**

1996 The Americanization of World Culture?, in: *Resurgence*, no. 174, jan/febr. 1996, p. 14-16.

**Goulet, D.**

1990 Development Ethics and Ecological Wisdom, in: Engel and Engel (Eds.) 1990, p. 36-50.

**Grumbine, E.**

1994. Wilderness, Wise Use, and Sustainable Development, in: *Environmental Ethics*, Fall 1994, vol. 16 no. 3, p. 227-251.

**Guha, R.**

1997 The Authoritarian Biologist and the Arrogance of Anti-Humanism: Wildlife Conservation in the Third World, in: *The Ecologist*, vol. 27 no. 1, jan./febr. 1997, p. 14-21.

**Havel, V.**

1995 Democracy and Transcendence, in: *Resurgence*, no. 172, sept/oct. 1995, p. 6-10 (tekst van een lezing voorde Stanford Universiteit, 29 sept. 1994).

**Haverkort, B., and D. Millar**

1992 Farmer's experiments and cosmovision in: *ILEIA Newsletter for Low External Input and Sustainable Agriculture*, vol. 8, 1992 no. 1, p. 26-28.

**Hogenhuis, C. (red.)**

1996 *Om kwaliteit van duurzaamheid; Een nieuwe fase in de discussie over de duurzame samenleving?*, Driebergen, MCKS.

**Hueting, R.**

1993 Hypocrisie, het voornaamste struikelblok voor milieubehoud, in: G. A. van der Wal en R. M. Hogendoorn (red.), *Natuur of Milieu; Filosofische overwegingen bij milieu en beleid*, Rotterdamse Filosofische Studies, deel 18, 1993, p. 11-19.

**Kothari, R.**

1990 Environment, technology, and ethics, in: Engel and Engel (Eds.) 1990, p. 27-36.

**Matson, W. A.**

1987 *A New History of Philosophy*, vol. II, Harcourt Brace, 1987 (gecit. door Sessions 1996).

**Peeters, J.**

1997 Duurzame ontwikkeling: contradicties en perspectieven, in: *Oikos*, jg. 1 no. 3, lente 1997, p. 51-81.

**Plumwood, V.**

(forthcoming) Wilderness Scepticism and Wilderness Dualism, in: J. Baird Callicott and Michael Nelson (Eds.), *The Great Wilderness Debate*, Athens, Univ. of Georgia Press (gecit. door Gaard 1997).

**Pronk, J.**

1994 *De kritische grens; Beschouwingen over tweespalt en orde*, Amsterdam, Prometheus.

**Rich, B.**

1994 *Mortgaging the Earth; The World Bank, Environmental Impoverishment, and the Crisis of Development.* Beacon Press.

**Rockefeller, S.**

1994 A World Ethic for Living Sustainably: Sources and Principles, in: *Advancing Ethics for Living Sustainably*, Ed. by J. Ronald Engel and Julie Denny-Hughes, Sacramento 1994, p. 14-20.

**Sachs, W.**

1993 Global Ecology and the Shadow of 'Development', in: W. Sachs (Ed.), *Global Ecology; A New Arena of Political Conflict*, London, Zed Books, 1993, p. 3-22.

**Sachs, W.**

1996 Dynamics of Development, in: *Resurgence*, no. 179, nov./dec. 1996, p. 22-25.

**Sessions, R.**

1996 Reinventing Nature, The End of Wilderness? A Response to William Cronon's *Uncommon Ground*, in: *The Trumpeter*, vol. 13 no.1, Winter 1996, p. 33-39.

**Terhal, P.**

1997 Milieu en ontwikkeling, in: K. Lieten en F. v. d. Velden (red.), *Grenzen aan de hulp; Beleid en effecten van ontwikkelingssamenwerking*, Amsterdam Het Spinhuis, p. 269-291.

**Terwan, P., en W. van der Weijden**

1996 Natuur is niet te verkopen als een pak Omo Power, in: *NRC*, 31 mei 1996:

**Turner, R. K.**

1993 Sustainability: principles and practice, in: R. K. Turner (Ed.), *Sustainable Environmental Economics and Management*, London, Belhaven Press, 1993, gecit. in: T. O' Riordan and A. Jordan, The Precautionary Principle in Contemporary Environmental Politics, in: *Environmental Values*, jg. 4, 1995, p. 201.

**Wal, K. v. d.,**

1995 Bespreking van M. Korthals, Duurzaamheid en democratie; sociaal-filosofische beschouwingen over milieubeleid, wetenschap en technologie, in: *Filosofie en Praktijk*, jg. 16 no. 4, winter 1995, p. 221-225.

**diZerega, G.**

1996 Towards an Ecocentric Political Economy, in: *The Trumpeter*, vol. 13 no. 4 Fall 1996, p. 173-183.

Wim Zweers is geboren in 1937. Hij werkte eerst als kunstsocioloog. Van 1971 tot 1994 was hij verbonden aan de Faculteit Wijsbegeerte, Universiteit van Amsterdam. Hij redigeerde een drietal bundels over milieufilosofie, de eerste twee samen met Wouter Achterberg. Hij is de auteur van het boek *Participeren aan de natuur*, ontwerp voor een ecologisering van het wereldbeeld (Jan Van Arkel, 1995).