

Inleiding:
Hoe te leven op aarde?

Ullrich Melle en Jef Peeters

'De crisis waarin wij ons bevinden treft de basis van alles. Het gaat niet meer om een intellectueel gevecht, het is geen kwestie meer van ideeën of taal of logica of geometrie, maar een kwestie van tijd, van overleven.'
(Michel Serres 1992:129)

Globalisering, wereldmarkt, concurrentie, privatisering, deregularisering, automatisering, *lean production*, *re-engineering*, *total quality management*, *post-Fordisme*, *information-highway*, *global player*: voor onze ogen ontstaat vandaag een nieuwe wereld en tevens een nieuwe taal om deze wereld te benoemen en te beschrijven. Het is een moeilijke en pijnlijke bevalling. Er lijkt geen eind te komen aan de lange lijdensweg van modernisering en industrialisering. De grote industriële productiemachine, die onverzadigbare *high tech*-moloch met zijn onstilbare honger naar energie, grondstoffen en menselijke inspanning, verslindt vandaag de natuurschatten van de hele aarde, marginaliseert twee derde van de wereldbevolking en kan niet eens in de rijkste landen iedereen een menswaardig leven waarborgen. Het resultaat van tweehonderd jaar industrialisering is onthutsend: de aarde ontbost, omgeploegd, uitgeperst, leeggevist, vervuild... en het tekort aan levensnoodzakelijkheden groter dan ooit! Terwijl miljarden worden geïnvesteerd in de *information highway*, hebben 1,2 miljard mensen, ruim een vijfde van de mensheid, geen toegang tot gezond drinkwater.

Hoe pijnlijk de bevalling ook is, het kind zal geboren worden. De hele mensheid is onomkeerbaar op weg naar de vrijheid en de welstand, het 'consumptieparadijs' van de kapitalistische wereldstad. Francis Fukuyama articuleerde in zijn boek over *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens* dat noodlotsgevoel. Gregory Stock, een andere Amerikaanse auteur, gaat nog een stap verder. Fukuyama's einde van de geschiedenis is volgens hem het begin van de geschiedenis van een nieuwe levensvorm, van *Metaman*, om het met de titel van Stocks boek te zeggen. Het is de versmelting van mensen en machines tot een globaal superiororganisme. 'Metaman - hongerig naar voedsel -spreidt zich uit over de oppervlakte van de planeet, consumeert wat hij vindt en laat die vitale materialen circuleren via transportsystemen die lijken op de aders en slagaders van het menselijk lichaam. Op duizenden plaatsen knaagt Metaman aan het land om ijzer en andere materialen te verslinden, graaft mijlen diep om olie op te slokken, drinkt rivieren droog en verbruikt massa's dieren en planten. Metaman is misschien verschillend van alle andere levende wezens, maar toch voedt hij zich, beweegt, groeit en ontwikkelt snel. Waarschijnlijk zal Metaman zich ooit zelfs voortplanten - door de aarde te verlaten en de ruimte in te trekken.' (1993:21)

Macht beangstigt én fascineert. Onze wereld verkeert in een globale ecosociale overlevingscrisis - de grote rapporten liegen er niet om -, maar slechts weinigen kunnen zich helemaal onttrekken aan de fascinatie, aan de ban en de betovering door

de collectieve macht van wat Etienne Vermeersch het *WTK-bestel* - de samensmelting van wetenschap, techniek en kapitaal - en Lewis Mumford de *megamachine* noemt. Ons aandeel in die overweldigende macht - hoe beperkt ook - weegt blijkbaar op tegen alle frustraties, alle vervreemding, alle pijn en al het verlies. Wij betuigen onze onmacht, maar die onmacht is niet volledig ongewild.

Alle gegevens, niet alleen in wetenschappelijke rapporten, ook onze eigen ervaringen en ons eigen aanvoelen, zeggen ons dat de nieuwe wereld die thans ontstaat monsterlijk dreigt te worden. De presentatie van *radicale* groene denkers in dit boek is in eerste instantie gericht tegen de collectieve verdringing van de omvang, de diepte en de hoogdringendheid van de ecologische crisis als een omvattende crisis van het menselijk huishouden op deze planeet.¹ Het gaat niet enkel om de bedreiging van het natuurlijke milieu, maar ook om een sociaal-culturele én mentale crisis. Het gaat om vernietiging van *Umwelt, Mitwelt und Innenwelt* (Otto Ullrich). De dood, zegt de Franse filosoof Michel Serres, 'opereert op het kruispunt van de menselijke en natuurlijke wetten' (1992:112). Het ontkennen van onze inbedding in het natuurlijk gebeuren en het negeren van de grenzen van het menselijk huishouden, slaan 'met alle geweld' terug op mens en samenleving. Volgens Murray Bookchin is deze ecologische crisis de laatste 'kruispuntsituatie' waarin fundamentele 'keuzen' voor de mensheid nodig zijn en hopelijk nog mogelijk zijn. Dat is precies de uitdaging waarop wij in dit boek zicht proberen te krijgen.

Groene denkers zijn voor ons in de eerste plaats denkers die de ecologische crisis in haar samenhang proberen te begrijpen. Zij zijn *radicaal* in de mate dat zij voor de verklaring van die crisis fundamenteelere niveaus van oorzaken aangeven en uitwegen aanwijzen die mens en samenleving voor noodzakelijke fundamentele keuzen plaatsen. Als die keuzen op reële andere mogelijkheden slaan, dan hoeft die noodzaak geen deprimerend perspectief te zijn. Er komt integendeel opnieuw ruimte voor hoop.

Ook al brengt men deze denkers gewoonlijk onder de éne noemer 'radicale ecologie', toch zijn er belangrijke verschillen in uitgangspunten en klemtonen. Dat is niet te verwonderen, gezien de complexiteit van de ecologische crisis. De problemen hebben zowel betrekking op politiek en economie, op cultuur en samenleving, als op het menselijk subject: onze relatie met de natuur, individu versus gemeenschap, vrijheid en gebondenheid, het technologische vraagstuk, het statuut van wetenschap en rationaliteit, de verhouding van man en vrouw, het belang van spiritualiteit, de organisatie van de politiek, enzovoort.

Groene denkers die op zoek gaan naar naar cultuurveranderende praktijken, stoten op een belangrijk spanningsveld tussen politiek engagement, alternatieve levenspraktijken en praktijken van zelfverandering. De centrale vraag daarbij is: wat is de belangrijkste weg naar maatschappelijke verandering? Hoe moeten wij het onderlinge verband, de wisselwerking tussen deze drie polen verstaan?

Bij alle verschillen in visie tussen de groene denkers is er toch een gemeenschappelijke vraagstelling: hoe te leven op aarde? Wat ook het antwoord weze, steeds draait het om *grenzen*, en wel in dubbele zin. Leven op aarde vraagt om respect voor de fundamentele *levensvoorwaarden*. Dat impliceert de erkenning van

ecologische grenzen. De botsing van de moderne levenswijze met die grenzen confronteert de moderne mens ook met zijn eindigheid. Elke poging om de betekenis van ons menszijn los te koppelen van die eindigheid is een illusie. De problematiek van de ecologische grenzen zet daarom de vraag naar wat *goed leven* is, opnieuw bovenaan de filosofische agenda. Er is een herwonnen besef dat grenzen niet louter beperkingen zijn. Ze zijn ook constitutief voor het 'mens zijn'. Het 'goede leven' moet dus binnen die grenzen gezocht worden. Goed leven bestaat niet in de potentiële vervulling van onze oneindig maakbare verlangens, maar wordt pas mogelijk door *keuze*, door de beaming van mogelijkheden die ons gegeven zijn. *Voeten in de aarde* wijst zowel op die fundamentele levensconditie als op het inzicht dat het goede leven pas door de erkenning van die voorwaarden kan beginnen.

Ter situering van de artikelen nog het volgende. Carolyn Merchant (1992) onderscheidt vier hoofdstromingen in de *radicale ecologie*: sociale ecologie, diepe ecologie, ecofeminisme en spirituele ecologie. Deze ideaaltypes komen nagenoeg niet in zuivere vorm voor, we hebben meestal te maken met een kruising of een integratie van verschillende strekkingen.

De *sociale ecologie* bestudeert de ecologische crisis vooral vanuit maatschappelijke factoren. Daarin kunnen alleen al minstens drie verschillende richtingen onderscheiden worden. Allereerst is er Murray Bookchin en zijn school die hun visie ook 'sociale ecologie' noemen. Kenmerkend is de problematisering van sociale hiërarchieën. Ze leunen daardoor aan bij de anarchistische traditie. Verder is er het 'ecosocialisme' dat de ecologische problematiek verbindt met de marxistische analyse van het kapitalisme. Otto Ullrich is zo'n 'ecosocialist', al betreft hij ook het derde perspectief, namelijk dat van Ivan Illich, in zijn analyse. Illich bekritiseert vooral de moderne techniek en instituties: beoordeeld in termen van levenskwaliteit worden zij duidelijk contraproductief zodra een zij bepaalde grens wordt overschreden. Als alternatief wordt het subsistentieperspectief (levensonderhoud) naar voren geschoven.

De *diepe ecologie* is vooral een beweging voor het behoud van de rijkdom en verscheidenheid van vrije, niet door de mens gecontroleerde en gemanipuleerde natuur op grond van een intens beleefde erkenning van de inherente waarde van de natuur. De grote vertegenwoordiger is Arne Naess, al staat zijn denken niet model voor alle stromingen van de 'diepe ecologie'.

Het *ecofeminisme* gaat dan weer uit van het patriarchaat als het fundamentele analyseniveau om de ecologische problematiek te bekijken. Naargelang andere denkrichtingen geïntegreerd worden, kan men ook hier verschillende stromingen onderscheiden.

De *spirituele ecologie* tenslotte legt de klemtoon op zelfverandering vanuit één of andere vorm van kosmische eenheidsbeleving. Het is daardoor verwant met *New Age*. Theodore Roszak hoort er toe en ook Rudolf Bahro, al integreert hij in zijn denken duidelijk het ecofeminisme en de sociale ecologie. Er bestaat ook verwantschap tussen diepe en spirituele ecologie, niet bij Naess, maar wel bij iemand als Fritjof Capra.

In alle gevallen houdt *radicaal* een onderscheid in met *gematigde ecologie* die de ecologische crisis bekijkt als een louter milieuprobleem dat binnen het kader van de bestaande sociaal-economische instituties kan opgelost worden (*environ-*

mentalism). Daarmee maken we ook een duidelijk verschil tussen het ecologische of 'groene' denken en de milieubeweging.

De sociale ecologie van *Murray Bookchin* komt in het boek eerst aan bod omdat ze historisch ook de oudste is. Bookchin ziet de verhouding tussen natuur en cultuur - zonder het onderscheid op te heffen - als niet-hiërarchisch en als een continuïteit. Vanuit zijn problematisering van hiërarchie ontwikkelt hij een typisch anarchistisch alternatief, met kleinschaligheid, aangepaste technologie, directe democratie, enzovoort. De inzet is het overwinnen van de vervreemding door de opheffing van onnodige scheidingen tussen mensen onderling en tussen mens en natuur. In zekere zin treffen we die visie aan in het hele groene denken. Bookchin sluit echter aan bij een stedelijke versie van het anarchisme, die haar model zoekt in de Griekse polis, en die verder van een behoorlijke portie Verlichtingsrationalisme doordrongen is. Zijn model verschilt wezenlijk van het subsistentiemodel dat we bij andere groene denkers aantreffen. Vandana Shiva bijvoorbeeld is duidelijk geïnspireerd door de ervaringen van plattelandsvrouwen in de derde wereld.

De invalshoek van *Otto Ullrich* is die van de technologiekritiek. Met Marx' analyse van het kapitalistisch productiesysteem als uitgangspunt werkt hij het inzicht dat technologie maatschappelijk niet neutraal is, uit tot een 'kritiek van de productiekrachten'. Daarbij integreert hij in grote mate het werk van Barry Commoner en van Ivan Illich. Aan de hand van Illichs concept van *socialaalkritische grenzen* argumenteert hij dat 'goed leven' verband houdt met respect voor de 'menselijke maat'. Bij Ullrich is de vraag naar de levenswijze de sleutel om het milieu- en het sociale vraagstuk tegelijkertijd aan te pakken.

Het *ecofeminisme* is moeilijker op te hangen aan één representatieve figuur. Wij hebben daarom voor een andere aanpak gekozen. In de tekst over ecofeminisme worden de voornaamste ecofeministische thema's en analyses geschetst. Vervolgens past de bekende en vooraanstaande Indische ecofeministe Vandana Shiva het ecofeministische analysekader en perspectief toe op twee concrete voorbeelden. Het ecofeminisme ziet het patriarchaat als de gemeenschappelijke wortel van de onderdrukking van vrouwen en de vernietiging van de natuur. Het patriarchaat wordt zowel benaderd vanuit sociaal-historisch oogpunt als op conceptueel niveau. Kenmerkend voor het patriarchale denken zou de constructie zijn van dualismen waarvan de polen hiërarchisch gedacht worden in plaats van complementair. Belangrijk daarbij is hoe de begrippenparen man/vrouw en natuur/cultuur gedacht en al of niet met elkaar verbonden worden. Het verband tussen onderdrukking van vrouwen en uitbuiting van de natuur komt maatschappelijk onder meer tot uiting in het overwicht van de productie op de reproductie, meestal het domein van vrouwen. Van daaruit volgt bij denkers als Maria Mies en Vandana Shiva de keuze voor een subsistentieperspectief waarin 'zorg' voor het leven centraal staat.

In vergelijking met de vorige visies graaft *Rudolf Bahro* het diepst. Om het 'exterminisme' van het huidige wereldproces te verklaren neemt hij o.a. de kritiek van het kapitalisme en van het patriarchaat op en stoot door tot op het antropologisch niveau. De *conditio humana* zelf, ons ego, is het grote probleem. Volgens Bahro is er een soort 'antropologische revolutie' nodig,

een proces van fundamentele zelftransformatie als redding uit de ecologische crisis. In dat kader krijgt meditatie bij Bahro een politieke betekenis. Bahro is in zijn analyse de meest apocalyptische van de radicale groene denkers, maar hij gaat moeilijke politieke vragen toch niet uit de weg. Omdat hij meer oog heeft voor psychodynamische aspecten lijkt hij veel realistischer dan Bookchin die gokt op de Verlichtingsratio. Thema's als de noodzaak van een reddingsregering om de ecodictatuur te vermijden, charismatisch leiderschap, de mogelijke relaties tussen 'groen' en 'bruin' gaat hij niet uit de weg.

De ecofilosofie van Arne Naess staat wat apart. Hij is de enige in het gezelschap met naam en faam als academisch filosoof. De ecofilosofie van Naess staat aan het einde van een lange en veelzijdige filosofische denkweg. Veel van wat over zijn ecofilosofie en 'ecosofie' wordt geschreven, is ondermaats en doet afbreuk aan de rijkdom en subtiliteit van Naess' visie, omdat men zijn overige werk onvoldoende kent. Daarom leek ons een uitvoerige uiteenzetting van dat werk nodig. Voor zover ons bekend is dit de eerste Nederlandstalige presentatie van de ecofilosofie en ecosofie van Naess in de context van heel zijn filosofisch werk.

Waar het volgens Naess in diepe ecologie om gaat, is de erkenning en de beleving van de inherente waarde van de natuur. Van daaruit is hij de enige in dit boek die een duidelijk onderscheid maakt tussen de *groene* en de *ecologische* beweging. Die laatste heeft een beperkte agenda en maar één prioriteit: de vrijwaring op globale schaal en op lange termijn van de natuurlijke rijkdom en verscheidenheid. Daarvoor is misschien niet eens een radicale sociale transformatie nodig. Dat neemt niet weg dat in Naess' 'ecosofie T', zijn persoonlijke totaalvisie (*total view*), het omvattender *groene* perspectief een plaats krijgt. Met zijn 'Zelfverwerkelijking!' - de verwerkelijking van mijn ecologisch Zelf - als hoogste norm van zijn ecosofie heeft hij een psychologie van grotere menselijke rijpheid op het oog. Daarin is hij verwant met Bahro.

Het werk van Naess geeft een aantal inzichten over het statuut van omvattende visies en dat is op zich interessant voor de politiek. Het gaat bij Naess niet om laatste waarheden maar om filosofische visies die uitnodigen tot discussie en precisering. Daarbij sluit scepticisme op theoretisch niveau niet uit dat men er op praktisch niveau toch sterke overtuigingen op nahoudt, daadkrachtig kan handelen en anderen probeert te overtuigen. Dat heeft Naess geleerd van Gandhi. Een open houding en een principieel pluralisme zijn daarbij essentieel. Naess leert dus hoe we met de in dit boek gepresenteerde 'Grote Verhalen' kunnen omgaan. We mogen zelfs stellen dat Naess ons concept theoretisch ondersteunt: geen thematische verwerking van het groene denken, maar de presentatie van verschillende omvattende visies die vanuit hun eigen invalshoek een consistente kijk op de ecologische crisis en haar uitwegen brengen.

Een ander verhaal is de recente *kritiek* op de radicale ecologie. Wie wil openstaan voor discussie, kan aan die kritiek niet voorbij. In het slothoofdstuk wordt daarom de tot nu toe meest interessante en uitgewerkte maar bij ons nog vrijwel onbekende kritiek op de radicale ecologie van de Amerikaanse geograaf Martin Lewis kort gepresenteerd. Lewis zelf is van de radicale ecologie - in zijn woorden *arcadian environmentalism* -

bekeerd tot een pragmatische opstelling: *promethean environmentalism*. De diagnose van de radicale ecologie is volgens hem wetenschappelijk niet verantwoord. De therapie zal de patiënt, de natuur, voorgoed vernietigen.

De kritiek op de radicale ecologie werpt de vraag op naar haar betekenis voor de politiek in het algemeen en voor de politiek van een groene partij in het bijzonder. Politiek aan het 'einde van de geschiedenis' lijkt niets anders meer te kunnen dan de scherpste kanten van het mondiaal kapitalisme, van de onstuitbare groei van het technisch bestel, af te vijlen. De combinatie van kapitalistische markt met liberale democratie naar westerse snit lijkt nog het enige realistische maatschappijmodel. Het is echter de ecologische crisis zelf die deze politiek van het haalbare uitdaagt: het haalbare is misschien niet meer voldoende om mens en natuur te redden. De ecologische crisis als totaalcrisis van het menselijk huishouden op deze planeet plaatst de mensheid voor fundamentele keuzen. Wil politiek hoe dan ook nog iets betekenen, dan kan men niet om die keuzen heen.

Die uitdaging voor de politiek door het radicale groene denken bevat minstens de volgende punten: 1. fundamentele twijfel aan de opvattingen over 'goed leven', die in onze liberaal-democratische samenlevingen gangbaar zijn; 2. het gebrek aan politieke beslissingskracht door de dominantie van het wetenschappelijk denken; 3. het gebrek aan inspirerende normatieve visies. In een inleiding kunnen we die problemen niet grondig uitdiepen. Ze dienen enkel als achtergrondvragen bij het lezen van de teksten.

Eén. Dat de ecologische crisis om politieke maatregelen vraagt, is een vanzelfsprekendheid geworden. Ook over *Duurzame Ontwikkeling* als doelstelling raakt men het *in abstracto* nog wel eens. Pas wanneer dat concreet moet worden, stoten we al vlug op eisen inzake onze levensstijl, die niet gemakkelijk verkoopbaar zijn. Een politieke vertaling van die eisen betekent ook dat de politiek normerend moet optreden ten aanzien van de opvattingen over 'goed leven'. De samenleving zal strenge grenzen moeten stellen aan de toegelaten levenswijzen. Dat botst met één van de fundamentele uitgangspunten van de liberale samenleving, namelijk de negatieve opvatting over de staat in het licht van de vrijheid van de burgers. De staat dient zich minimaal op te stellen, hij moet alleen maar de randvoorwaarden bewaken, waardoor de individuele burger zijn eigen opvattingen over 'goed leven' kan waarmaken. De inhoudelijk discussie over wat 'goed leven' inhoudt hoort tot de privé sfeer. De politiek dient neutraal te blijven tegenover de pluraliteit aan opvattingen, die daarover in de samenleving bestaat. Het is symptomatisch dat wanneer groenen aansturen op die inhoudelijke discussie, uitlatingen als 'ecodictatuur' niet van de lucht zijn.

Principieel kan er een politieke consensus nagestreefd worden over wat tot de randvoorwaarden behoort, die de liberale samenleving mogelijk moeten maken - bijvoorbeeld over vormen van inkomensherverdeling, die elke burger toelaten een eigen levensproject waar te maken. Er worden dan ook pogingen ondernomen om het principe van *duurzame ontwikkeling* tot die voorwaarden te rekenen (bijv. Achterberg 1991). Zelfs als dat mogelijk zou zijn, blijft het probleem van een maatschappelijk draagvlak voor de implementatie ervan groot. Gaat de politieke theorie niet te

snel voorbij aan de onderliggende sociaal-psychologische problematiek? Inzicht in de noodzaak tot verandering blijkt telkens opnieuw onvoldoende, opdat er echt gevolg aan gegeven zou worden. De feitelijke weerstand is veel groter.

Wat aan de orde is, zijn namelijk niet alleen bestaande randvoorwaarden die uitgebreid en bijgestuurd moeten worden, maar ook het hart zelf van een utilitaristische opvatting over 'goed leven', die in de moderne samenleving gemeengoed is. Menselijke levensvervulling is het zoveel mogelijk inlossen van onze subjectieve voorkeuren. Wat de moderne samenleving drijft, is de mogelijke vervulling van die wensverwachtingen. Die motivatie heeft mythische gestalten gekregen in de idee van wetenschappelijk-technologisch-economische ontplooiing die garant moet staan voor die potentiële vervulling. Een permanente vlucht vooruit is het wezenskenmerk van onze samenleving. Peter Sloterdijk (1989) spreekt van een *kinetische utopie*. De mobilisatie van alles in functie van onze bevredigingen is de opperste norm geworden. Elke discussie daarover wordt als een aanslag op de eigen levensvervulling ervaren. Welke middelen heeft de liberale democratie om die discussie toch aan te gaan? Dat is de vraag. De constatering dat onze democratie in feite georganiseerd is als een vertegenwoordiging van particuliere belangen maakt deze vraag des te pregnanter. Het is al te gemakkelijk slechts de formele democratische voorwaarden voor het maatschappelijk debat te willen bewaken, en elke inhoudelijke discussie als 'ecofascisme' aan de kant te schuiven.

Twee: Het valt op dat het politiek-ecologische discours vandaag vooral in termen van *beleid*, meer bepaald dat van een te voeren milieubeleid, uitgedrukt wordt. Heeft dat niet te maken met een verschrompeling van het politieke zelf in de moderne samenleving? Belangrijk daarbij is het 'geloof' in de wetenschap als antwoord op het moderne verlangen naar 'zekerheid'. We gaan hier niet in op de historische gronden van die houding, maar we stellen met Michel Serres vast dat de wetenschap dominant geworden is in het proces van oordelen en beslissen. 'Wij zijn tegenwoordig aangewezen op expertise-rapporten. Wat we ook weten, we kunnen niet meer beslissen.' (1992:125) Het proces van wetenschappelijk bevragen en onderzoeken kent geen einde. Wanneer men zijn politiek beslissingen daardoor wil laten leiden dan komt de kern van het politieke zelf in de verdrukking.

Een mogelijke verklaring is de - almaar toenemende - complexiteit van onze wereld vandaag. Maar verwacht men dan niet de oorzaken met de gevolgen? Wortelen die complexiteit en de teloorgang van de politiek misschien niet in hetzelfde? Misschien moeten we naar de plaats van het politieke in de wetenschappelijk-technologische utopie van de moderne samenleving kijken, en stoten we zo op een opvatting van politiek in termen van 'maken'. In die visie kan de 'ideale' samenleving geconstrueerd worden, indien maar de juiste blauwdruk wordt gevolgd, waardoor ook het goede leven veilig gesteld kan worden. De samenleving wordt dan ingericht volgens theoretische inzichten en het politieke handelen wordt afhankelijk van en ondergeschikt aan het theoretische weten. Het is geen toeval dat utopieën van die aard dictatoriale trekken vertonen. Zit politiek vandaag niet gevangen in die 'maakbaarheidswaan', gebonden als zij is aan de dictatuur van de wetenschappelijk-technologisch-economische ontplooiing?

Een andere visie ziet politiek in termen van 'handelen' - spreken, oordelen en beslissen - en de deelname daaraan maakt deel uit van menselijk 'goed leven'. Dat handelen kent geen ideaal als eindpunt, maar moet dag in dag uit opnieuw gestalte geven aan een leefbare samenleving. Belangrijk is dat we in menselijke aangelegenheden geen zekerheden kennen, en dat we toch moeten oordelen en beslissen, wat niet uitsluit dat aanwezige kennis ons kan helpen bij het oordelen. Juist de ecologische problematiek maakt ons attent op het gemaakte onderscheid. We kunnen bijvoorbeeld niet wachten tot we wetenschappelijk uitsluitend hebben over het broeikaseffect om toch handelend op te treden. De 'praktische rede' heeft haar eigen soort inzichten om te handelen. In ons voorbeeld is het 'voorzorgsprincipe' zo iets.

Drie: In het licht van het voorgaande lijkt de nood aan omvattende normatieve visies niet evident. Het kan alleszins niet gaan om een betere versie van de 'maakbare' utopie. Dat neemt niet weg dat, om uit de ecologische crisis weg te raken, er nood is aan 'visie', of beter - om met Naess te spreken - 'visies', die ons handelen helpen oriënteren. Twee elementen lijken daarbij essentieel: inzicht en perspectief. Een 'groot verhaal' kan de *samenhang* duidelijk maken tussen diverse problemen. Het neemt een stuk van onze blindheid weg wanneer we met onze neus op de feiten zitten. Een visie die ook normatief duidelijk gearticuleerd is, geeft vanuit een realistisch aangezette kritiek tevens zicht op andere levenswijzen. De mogelijkheid en de belofte van een beter leven lijken ons een noodzakelijke motivatie om tot echt handelen over te gaan. Niet de dreiging van de apocalyps, maar de belofte én de ervaring van andere mogelijkheden van 'goed leven' dan de moderne consumptiemaatschappij kunnen voor het nodige maatschappelijk draagvlak zorgen voor 'radicale' politieke keuzen. Dat is ook de politieke inzet van de in dit boek gepresenteerde visies. Wat kan daarbij de boodschap zijn voor een groene partij? Het is zeker geen directe leidraad om aan politiek te doen, maar wel een uitnodiging om met groene normatieve visies in de samenleving aanwezig te zijn en zo werk te maken van het maatschappelijk draagvlak dat nodig is voor groene politiek. Openheid voor de grote verscheidenheid aan inspiratiebronnen en normatieve uitgangspunten die mensen bewegen, is daarbij noodzakelijk. Zoals Naess probeert aan te tonen, sluit dat principiële pluralisme niet uit dat men toch tot een gemeenschappelijk platform voor het politieke handelen kan komen. Dat betekent tevens dat onze uitnodiging ook meer algemeen aan *alle* politiek actieve individuen, groeperingen en partijen gericht is. Probeer uw eigen normatieve visies te articuleren en te confronteren met het groene gedachtengoed. Laat de uitdaging van de ecologische crisis in uw eigen denken doordringen, en help zo opnieuw gestalte geven aan een echt politieke samenleving.

Tenslotte willen we de lezer nog wat wegwijs maken in het boek. De hoofdstukken staan elk op zich. Ze kunnen als afzonderlijke verhalen gelezen worden. Omdat de besproken auteurs niet alleen verschillende denkrichtingen representeren, maar tegelijk ook veel opvattingen en zicht op uitwegen delen, zijn inhoudelijke overlappingsen onvermijdelijk. Het voordeel is dat elk apart verhaal in zijn samenhang gelezen kan worden en dat door de ver-

schillende stromingen heen toch een stuk gemeenschappelijk perspectief zichtbaar wordt.

Sommige bijdragen zijn filosofischer dan andere. Dat geldt onder meer voor het onderdeel over 'natuurfilosofie en ethiek' bij Bookchin en voor grote delen uit het artikel over Naess, onder meer het tweede deel over zijn filosofische 'denkweg'. Wie dat te moeilijk vindt, kan ze ongelezen laten, de andere gedeelten geven ook dan nog genoeg stof tot denken. Voor wie graag begint met iets concreters: de tekst van Shiva en die over ecofeminisme bevatten ruim uitgewerkte voorbeelden. De hoofdstukken kunnen dus in willekeurige volgorde gelezen worden. Toch is het best om de hoofdstukken over Otto Ullrich en het ecofeminisme eerst te lezen, omdat ze veel materiaal bevatten om de analyse van Bahro te stofferen. Maar de lezer kan ook met het laatste hoofdstuk beginnen en vervolgens de 'radicale' verhalen lezen met de erop geformuleerde kritiek in het achterhoofd. Zo kan men beter nagaan of de kritieken terecht zijn.

We hopen dat dit boek een vertrekpunt is voor wie verder op het groene denken wil ingaan. Daarom hebben we nogal wat aandacht besteed aan de bibliografie, die volledig gegroepeerd achteraan in het boek staat. We hebben ervoor gekozen om van de besproken auteurs uitvoerige tot nagenoeg volledige bibliografieën op te nemen. In alfabetische volgorde vind je achtereenvolgens die van Bahro, Bookchin, Naess en Ullrich. Vervolgens vind je een representatieve bibliografie van het ecofeminisme die ruimer is dan de teksten waaraan in dit boek gerefereerd wordt. Het laatste deel van de bibliografie integreert alle andere verwijzingen vanuit de teksten, en biedt verder - zonder enige pretentie van volledigheid - een ruime selectie secundaire literatuur.

Noot

1. Het voorwoord van *Beyond the Limits* (Meadows e.a. 1991), het vervolg - twintig jaar later - op het bekende rapport aan de *Club van Rome*, is daarvan een goede illustratie. 'Toen we in 1991 de gegevens, het computerprogramma en onze eigen kennis van de wereld opnieuw onder de loep namen, realiseerden we ons dat ondanks de overall verbeterde technologie, het toegenomen bewustzijn en het strengere milieubeleid, de stromen van natuurlijke hulpbronnen en vervuilende stoffen hun duurzame grenzen in veel gevallen hadden overschreden. De conclusie was een verrassing voor ons, en toch ook weer niet echt. In zekere zin hadden we het al die tijd geweten. We hadden zelf de bossen gezien die met de grond gelijk waren gemaakt, de geulen in de akkers, en de rivieren die bruin waren van het slib. We waren op de hoogte van de chemische processen in de ozonlaag en het broeikaseffect. De media hadden verslag gedaan van de wereldvisserij, de daling van het grondwaterpeil en het uitsterven van de soorten. Toen we met collega's gingen praten over het feit dat de wereld 'de grenzen had overschreden', ontdekten we dat zij deze conclusie niet in twijfel trokken. Op veel plaatsen in de literatuur van de afgelopen twintig jaar wezen auteurs erop dat de grondstof- en vervuilstromen te sterk waren gegroeid (...).
Maar tot het moment waarop we begonnen met het bijwerken van

De grenzen aan de groei, hadden we deze boodschap niet geheel tot ons laten doordringen. De wereld van de mens heeft haar grenzen overschreden. De huidige manier van doen is niet vol te houden. Om maar enigszins leefbaar te zijn moet de toekomst er en zijn van een stap terug, kalmer aan, herstel. Armoede is niet te verhelpen door onbeperkte materiële groei; het probleem zal moeten worden aangepakt in een krimpende materiële economie. *Net als iedereen wilden we deze conclusies niet onder ogen zien.*' (1992:19) (eigen cursivering)