

Ecofilosofie

Les 1 (6/10)

Examen: 20 min voorbereidingstijd, 3 vragen, globale begripsvragen

bv. wat is Schopenhauers notie van het subject? → teksten zijn leerstof!

Inleiding

1. Beschrijvende analyse

* We bereiken de kaap van 7 miljard mensen. In 13 jaar tijd: 1 miljard mensen erbij. Allemaal met verwachtingen, noden,... op een leven dat de moeite waard is. 7 miljard mensen die verspreid zijn over de wereld, maar steeds meer samenklitten in steden. Er is veel armoede en honger, niet alleen in arme landen. 16 % van de mensen lijdt honger. Bijna de helft van de mensen heeft watertekort en gebrek aan sanitaire voorzieningen. Van de 2,2 miljard kinderen leeft de helft in armoede. Een derde van de stedelijke bevolking (1 miljard) leeft in krotten. 1,6 miljard mensen (1/4 van de mensen) leeft zonder elektriciteit.

De levens- en ontplooiingskansen zijn dus extreem ongelijk verdeeld. De armste 40 % hebben slechts 5% van de middelen. De armste 10% zelfs minder dan 1 %.

Als we de materiële middelen van een middeklasse Noord-Europees gezin als norm zouden stellen voor een waardig leven, dan is het overgrote deel van de wereldbevolking lichtjaren verwijderd van zo'n leven.

* Fundamentele structuur van een ecologische crisis in enkele centrale termen:

Schaarste: De objectieve en subjectieve schaarste aan middelen om aan noden te beantwoorden. Subjectief? We hebben allemaal het gevoel te weinig te hebben. Norm voor levenstandaard: er heerst wereldwijd extreme schaarste.

Hoe moet die schaarste overwonnen worden? Door de groei van de productie van wat schaars is: voedsel, kleren, drinkbaar water, huizen, wegen, ziekenhuizen, computers,... Een hele waaier van materiële middelen om die schaarste de baas te kunnen. De omvang van die productie veronderstelt hoogtechnologische middelen, die op hun beurt ook geproduceerd moeten worden (fabrieken, ingenieurs, computers,...). Bovendien moeten er infrastructuren op touw worden gezet om de geproduceerde goederen aan de consument te kunnen brengen.

Voor de productie van datgene wat schaars is, is ook kapitaal vereist. Je hebt machines nodig om machines te maken, je hebt scholen nodig voor technici,... Het is dus een ingewikkelde productieketen om die productiedoelstellingen na te streven. Maar natuurlijk: die enorme productie is uiteraard geen creatio ex nihilo. Ze heeft het fundamentele karakter van de bewerking en omvorming van natuurstoffen (natural resources). Waarbij het meest fundamentele grondstoffen de humuslaag, de zoetwatervoorraden en de wilde fauna en flora, erts, mineralen, olie, kolen, gas zijn. De ontginning en bewerking van die grondstoffen veronderstelt zelf ook voorafgaande productie (machines, infrastructuur,...). Voor de groei van de productie om de welvaartsnorm te bereiken is een enorme instroom van natuurstoffen nodig. De productie dient uiteindelijk voor de consumptie, het gebruik en verbruik van wat wordt geproduceerd.

En wat is het eindproces daarvan? Afval, datgene wat overblijft. Een deel van dat afval kan gerecycleerd worden. Een ander gedeelte kan niet meer gebruikt worden en beland op een stort, wordt gedumpt in de natuur.

We hebben dus naast de input van natuurstoffen, de output van afval dat in de natuur belandt. Door de menselijke samenleving hebben we van instroom tot uitstroom de doorstroom van de menselijke productie (productie en consumptie): dit is de stofwisseling van de menselijke economie en ecologie. Daarmee zijn we bij de kern van het milieuprobleem: de schade van deze stofwisseling. Die schade groeit en heeft een groeiende negatieve impact op de ecologie. Die impact wordt gevat in drie termen: uitputting, ontwrichting en vervuiling.

Uitputting: de natural resources raken uitgeput. Vervuiling: de natural sinks kunnen ons afval niet blijven incasseren. Fundamentele structuren van de ecologie raken ontwricht (bv. klimaat). Kan de aarde ons zo nog wel aan? Kan de ecologie de economie nog dragen? Wat is de draagkracht van de aarde?

Meer dan 60 jaar geleden werd de crisis door wetenschappers reeds betoogd. Het duurde tot 1986 eer de mens echt de draagkracht van de aarde voorbijging. De menselijke economie bevindt zich vanaf dan tegenover de ecologie in overwicht. De ecologische voetafdruk van de wereldbevolking is groter dan de aarde zelf. Sinds we die grens zijn over gegaan, is ons verbruik steeds meer en meer gestegen. Als we het verbruik aan natuurkapitaal van de VS zouden veralgemenen, zouden we 5 aardes nodig hebben. Als we dat van Engeland zouden veralgemenen, zouden we 3 aardes nodig hebben.

* Het grootste milieuprobleem van vandaag is de klimaatwijziging. De voornaamste oorzaak is het verbruik van fossiele brandstoffen. CO₂ wordt in grote hoeveelheden in de lucht gepompt. Dit is dus een probleem aan de kant van de uitstroom. De aarde kan de CO₂ onvoldoende absorberen en warmt op. De kritieke grens: stijging van 2°C. Vanaf dan kan een ongecontroleerde escalatie van het proces zich voordoen. Elke verdere opwarming zou dus een catastrofe leiden met oncontroleerbare gevolgen. Dit wordt ernstig genomen, men maakt zich zorgen over de veiligheidsaspecten van dit probleem. Veiligheidsraad van VN: er bestaan reeds enorme veiligheidsproblemen (bv. migratiestromen in Afrika). De gevolgen van opwarming: gletsjers smelten, hittegolven, extreme weertoestanden. Om de opwarming van de aarde te beperken tot 2°C: men zou de helft minder CO₂ in de lucht moeten pompen als in 1999 → dit is onhaalbaar. De bestaande afspraken zouden de opwarming van de aarde kunnen beperken tot 3,5°C. Dit is bijna het dubbele als de veilige marge van 2°C. Vooralsnog stijgen de emissies van CO₂ nog steeds. Er is nog geen enkele sprake van enige vermindering van CO₂ uitstoot. Er is dus nog niet eens een begin gemaakt. Om de grens van 2°C te respecteren zou de emissie van CO₂ niet meer mogen toenemen na 2020. Dit lijkt onrealistisch, gezien de groei van China. Denk ook aan de schaarste die heerst over de hele wereld.

* Probleem aan de kant van de instroom: uitputting van de oliebronnen, vruchtbare grond, water. Probleem van de olie: olie is van cruciaal belang voor ons productieproces. Alles wat we hebben, heel onze leefwereld, hangt af van die ene grondstof. Als er morgen geen olie meer is, is het gedaan met onze industriewereld. De hele voedselvoorziening bv. zou ineens instorten. Dus daarom spreekt de uitputting van de olie zo tot de verbeelding.

* Conflict tussen economie en ecologie komt tot uiting in de biodiversiteitscrisis. Naar schatting zullen in komende 50 jaar 1 miljoen soorten uitsterven. De groeiende wereldbevolking vraagt om nutsplanten en -dieren. Door de enorme toename van nutsdieren (runderen, schapen,...) en de materiële infrastructuur, wordt de bestaansvoorwaarde van talloze soorten vernietigd. Naast uitbuiting, ontwrichting en vervuiling kan de verschraling als een vierde dimensie van de milieucrisis beschouwd worden. Door die globale schade en de nauwe verwevenheid van die problemen, is de milieucrisis een fundamenteel element geworden van onze werkelijkheid. De mensheid leeft onder de schaduw van de verschraling

van de natuur. Met andere woorden: steeds meer mensen die steeds meer natuur verbruiken, terwijl er steeds minder natuur is.

* Deze vaststellingen leidt tot een gevoel van onmacht en uitzichtloosheid, “dit komt niet meer goed, deze lawine is niet te stoppen”. Ooit komt er een punt dat die draagkracht niets meer draagt, en we krijgen dan te maken met een catastrofale terugslag, die tot een instorting van onze beschaving kan leiden. Niemand wil die milieucrisis, het is het ongewilde gevolg van het menselijk streven om zijn verwachtingen te vervullen. Iedereen wil een leven dat de moeite waard is. Mensen streven dan naar middelen om zo’n leven mogelijk te maken. Deze redenen lijken legitiem. Maar dit legitieme streven botst op de grenzen van de draagkracht van de aarde. Conclusie: De mensheid staat voor de uitdaging om haar economie duurzaam te maken en haar binnen de grenzen van de draagkracht te houden. Hoe kan een verzoening tussen de economie en de draagkracht van de aarde bewerkstelligd worden?

2. Filosofische reflectie over beschrijvende analyse

* Karakter en status van analyse: objectiviteit. Het gaat over feiten, cijfers. Die beschrijving doet zich voor als een neutrale beschrijving van de stand van zaken. Die beschrijving berust op wetenschappelijke kennis, zoals demografie, biologie, economie,... Het is de wetenschap die de omvang van die milieucrisis beschrijft. Vandaar dat wetenschap en de deskundigen een centrale rol spelen in dat milieudebat. De discussie over oplossingen is ook een discussie van deskundigen (bv. economen). Onze eigen concrete ervaring is veel te beperkt om dat allemaal te doorzien en ze kan bedrieglijk zijn. Het zijn meteorologen die ondanks onze subjectieve indruk een stijging van de temperatuur vaststellen. Het maakt het dan ook vrij gemakkelijk om die milieucrisis te ontkennen. Het geeft de milieucrisis een graad van abstractie die het mogelijk maakt om de andere kant uit te kijken. Dat is vooral een probleem in het volgende opzicht: het geldt vooral voor mensen in rijke landen. Het geldt voor mensen die de hoofdverantwoordelijkheid dragen voor de crisis. We hebben de middelen om concrete milieuproblemen aan te pakken, bv. in '60 stond Thames in vlammen door chemische stoffen. bv. in de Rijn waren biologische organismen dood. De rijke landen konden vele van dat soort problemen aan pakken en zo de milieukwaliteit verbeteren, zodat de werkelijke omvang van de milieucrisis niet lijkt te stroken met het persoonlijk aanvoelen. Bv. de groeiende onvruchtbaarheid van mannen → de link met milieucrisis blijft een wetenschappelijke bevinding en onttrekt zich aan de concrete ervaring, wat de crisis weer een abstract karakter geeft. Dus: een groot deel van dat milieuprobleem is wetenschappelijke kennis en onttrekt zich aan de ervaring.

Het kritische karakter van wetenschap geeft ook verdere mogelijkheden tot verdringing. De kritische invraagstelling van bevindingen is constitutief voor wetenschap. Die kritiek is het bewegingsprincipe van wetenschap. Maar dat kan ook de indruk wekken dat alles twijfelachtig is, voorlopig en onbetrouwbaar is.

Wetenschap wordt ook beïnvloed door belangen, wetenschappers zijn geen heiligen! Wetenschap ondergaat de invloed van de maatschappij, wat knaagt aan de autoriteit van wetenschappelijke kennis.

* Discussie over de oplossing van de milieucrisis: hetzelfde gaat op als bij de bespreking van het karakter en de status van de analyse. In dit debat wordt de milieucrisis een technisch probleem, dat om oplossingen vraagt dmv fysieke en sociale technologieën. De legitimiteit van die technologieën berust op wetenschappelijke kennis. Dit debat wordt gevoerd door deskundigen: met een gedistantieerde blik, die zich niet wil laten vertroebelen, het probleem

objectief wil analyseren en zo nuchter mogelijk het probleem wil oplossen. De legitimiteit van dit perspectief kan dan niet ernstig in twijfel worden getrokken. Rationaliteit, objectiviteit en efficiënte oplossingen worden verbonden met dit perspectief.

Dit lijkt evident en legitiem. Is dit een probleem? Nee, we moeten de zaak objectief in kaart brengen en objectief oplossingen zoeken. Maar er is wel iets problematisch aan zulk een benadering van de milieucrisis: de optimale politieke vorm van zo'n perspectief bestaat uit een politieke top, een wereldraad van deskundigen die deskundige oplossingen geven. Dit probleem doet zich niet alleen voor mbt de milieucrisis. bv. ook in ons persoonlijk leven worden we hoe langer hoe meer geconfronteerd met de dwingende nood van deskundig advies, om gezond te blijven, een goede ouder te zijn,... we laten ons steeds meer coachen door deskundigen, omdat we niet allemaal zelf die wetenschappelijke kennis kunnen verwerven. Er zijn bv. tal van wetenschappelijke tijdschriften die hun deskundigheid aanbieden. Maar we worden ook zonder onze toestemming object van wetenschappelijke deskundigheid, bv. reclamestrategieën. Ook hier wordt de vraag naar deskundigheid steeds groter. Ministers kunnen de lawines van problemen niet aan omdat ze te weinig wetenschappelijke kennis hebben. Maar als we ons persoonlijk leven volledig zouden toevertrouwen aan deskundigen, dan betekent dat het einde van onze autonomie.

* Er is een fundamenteel tekort aan wetenschappelijke deskundigheid, er is een heel terrein waar wetenschappelijke deskundigheid tekort schiet, nl. op het vlak van waarden en betekenis van dingen. De wetenschappelijke deskundigheid is gericht op het vaststellen van feiten. Ze kan feitelijk vaststellen dat de mensen grote waarde hechten aan hun gezondheid. Maar er is geen wetenschappelijk antwoord op de existentiële vraag of ik een gevaarlijke job moet aannemen en mijn gezondheid moet riskeren om mijn kinderen te laten studeren. Geen enkele wetenschappelijke deskundigheid kan mij zeggen of ik een hond mag houden, terwijl er kinderen sterven van de honger. De wetenschap kan de cijfers vaststellen van de hondeneconomie, maar over de waardekwesies kan ze niets zeggen.

Die waarden en betekenis van de dingen, is dat volledig subjectief? Indien niet, op wat zouden deze waarden gestoeld zijn? Filosofen werpen zich vaak op als deskundigen op dit gebied, als een nieuw soort deskundigen. Dan zouden we filosofen koning moeten maken en ons moeten toevertrouwen aan hun deskundigheid?

* Op welke manier wordt de natuur in dit discours in kaart gebracht? De natuur wordt gezien als een verzameling grondstoffen en natuurlijke processen en reinigingsmechanismen. De natuur wordt functioneel bekeken. Onze relatie tot de natuur is eendimensionaal, in termen van nut. We willen dat de natuur een wereldbevolking van 10 miljard kan dragen, we zijn geïnteresseerd in de nutswaarde van de natuur. Hier merken we een dualistische tegenstelling tussen mens en natuur op, analoog met de tegenstelling tussen gebruiker en gebruiksvoorwerp. De natuur verschijnt als een object tegenover een subject. De natuur is het object van onze handelingen. Vandaar onderwerpt de mens de natuur. De mens wordt geroepen om de natuur te sparen → merk de dualistische tegenstelling op in zulke uitspraken. Het is duidelijk dat de menselijke relatie tot de natuur complexer is dan zo'n functionele benadering, alleen al omdat de mens zelf een natuurlijk wezen is. De mens benadert de natuur ook niet enkel functioneel, dat wordt duidelijk door de natuurbehoudsbeweging. Die beweging bestaat al veel langer en heeft een heel ander discours dan de milieucrisis. Dat natuurbehoudstreven heeft diepe wortels in onze cultuur. De motieven van dat streven is een rijk geschakeerde, gevoelsmatige appreciatie van de natuur. Dat is iets dat op vele plaatsen van onze cultuur aanwezig is. Het zijn natuurliefhebbers die zich inzetten voor de natuur, owv het geliefde object zelf. De geliefde natuur is de natuur van onze concrete ervaring, de geuren, de geluiden, de kleuren,... Dat staat haaks op die abstractheid van de wetenschappelijk

gekende natuur. Het is de verheven, maar ook onverschillige natuur, die ons kan overweldigen en vertederen. Die liefde tot de natuur, als ze authentiek is, is geen kitscherige sentimentaliteit, maar wordt gekenmerkt door eerbied en respect voor de zelfstandigheid van de natuur. Die liefde zet aan om de natuur op te zoeken, en niet als veroveraar, maar als liefhebber, bezoeker, leraar,... In onze westerse religieuze geschiedenis is dat moment van appreciatie misschien eerder negatief. Het gaat eerder om haat. Bv. gnosticisme: de natuurlijke wereld is door en door slecht. De natuurlijke wereld is een schepping van een boze geest. Onze taak is om ons door ascese los te maken van die wereld. Het is een radicale afkeer van de natuurlijke wereld. Dat motief heeft grote invloed gehad. Bv. darwinisme: natuur verschijnt als een wrede wereld, we moeten ons verzetten tegen de harde natuurwet van oorlog en geweld. Merk op: ook hier gaat het telkens om de natuur zoals die beleefd wordt, niet als een zuiver neutraal gegeven. Het is een levendig geheel waar we deel van uitmaken. Dat geheel heeft ook een bepaalde betekenis voor ons. Dit is een ander discours dan dat functionele discours.

Les 2 (13/10)

* In de wetenschap maakt de gedachte opgang dat wij een nieuw geologisch tijdperk zouden moeten stipuleren. Sinds de Industriële Revolutie treden we volgens verschillende wetenschappers een nieuw geologisch tijdperk in. Dit noemt men het antropocene. Maar deze stelling is nog niet algemeen onderschreven.

Met de industriële economie is de mensheid een geologische kracht geworden. De mens heeft het status bereikt van platentektoniek. We geven de aarde en de atmosfeer een ander gedaante. Vandaar: antropo-ceen. Eén van de voorstanders van deze stelling is Gibbon. Gibbon schreef een boek: “The End of Nature”. Onlangs bracht hij een nieuw boek uit: “Eaarth”. Die bijkomende ‘a’ moet duidelijk maken dat we niet over de aarde spreken, maar over iets nieuw. Die ‘a’ zou kunnen verwijzen naar het antropocene karakter van de aarde. Gibbon stelt: we leven niet meer op de oude planeet, het is een andere plaats. De oude, ons vertrouwde aarde, het holocene (sinds het einde van de laatste ijstijd), is geëindigd. Kenmerkend voor de ons bekende aarde (holocene) is: een grote stabiliteit van het klimaat, een klimaat gunstig voor een rijke biodiversiteit, veelheid aan ecosystemen en soorten. De opgang van de mens tot overheersende positie werd mogelijk gemaakt door bijzonder gunstige omstandigheden van het holocene. We leven op een paradijselijke plek. Het wordt duidelijk hoe gunstig het holocene was, nu dat gunstig klimaat tot een einde komt. Eén van de voornaamste kenmerken van de aarde is nu de klimatologische instabiliteit, verschraving van ecologische rijkdom. Oorzaak: verdwijning van ecosysteem en uitbreiding van eenheidsoort. Geharde soorten nemen toe (kakkerlakken, onkruid). We evolueren naar een onkruid- en ondierecologie. Alles wat broos is, wat niet makkelijk kan overleven in de menselijke wereld, verdwijnt.

* Afgezien van de ecologie van antropocene aarde wordt de oude scheiding tussen cultuur en natuur problematisch. De tegenstelling, die diep geworteld is in onze cultuur, verdwijnt. Er is een postnatuurlijke wereld, een situatie waarin de natuur volledig cultuur, artificieel is geworden. We leven in een volledig mensbepaalde wereld.

Stelling: De alomvattende invloed van de mens op de niet-menselijke wereld is fundamenteel verschillend van de invloed die elke andere natuurlijke soort op de natuur uitoefent. De artefacten, de technische infrastructuur,... Al die artificiële zaken grijpen in op de natuur, die hebben een ontologisch ander statuut dan de dammen van bevers. Is dit juist? Anders gezegd: stel dat de bever de wereld zou veroveren en overal dammen zou bouwen, zouden we in een gebeveriseerde wereld leven. Maar dit zou iets fundamenteel anders zijn, iets ontologisch

anders zijn dan die Eearth van de mens. Niet alleen omdat de natuurlijke soort zich uitbreid en de aarde verandert, maar omwille van dat artificiële, die machines die de mens voortbrengt. Die artificialiteit is wat het verschil maakt.

Nog een kwestie ter verduidelijking: Er is een discussie over cyborgs, meer bepaald over de ontwikkeling dat de mens steeds meer hybride wezen wordt: half natuur, half technisch. Sommige mensen bestaan al voor de helft van hulpstukken: pacemakers, kunstheupen, hoorapparaten, iPods, computers, ... We kapselen ons in in de technologie. Iemand zijn gsm afpakken is gelijk aan zijn adem afsnijden. Voor een deel wordt die technologie ingeplant. Dat is het verhaal van de cyborgs. Daar zie je ook: dat is niet van de orde van een biologische extensie, proces. Dit heeft een ander statuut, dat verandert de mens in een ambigu wezen, een half machinaal iets. Merk op die artificialisering die zich hier voltrekt. Hier op kleine schaal mbt de mens, maar dit proces voltrekt zich ook op grotere schaal. Bv. genetische manipulaties. Die soorten zijn niet vergelijkbaar met natuurprocessen.

* Scheiding van natuur en cultuur wordt problematisch vanuit perspectief van sociale wetenschappen. Men is gefocust op scheiding zelf en hoe die ingevuld wordt → die is historisch en cultureel bepaald en kan dus veranderen. In de westerse geschiedenis zijn er verschillende natuurbeelden en –ervaringen. Wat als natuurlijk wordt verstaan, verandert doorheen de tijd.

De natuur is een gecontesteerd begrip, met politieke betekenis. Verschillende machten beroepen zich op het begrip natuur. Maar begrippen worden geconstrueerd in culturele context. Die sociale constructies zijn de inzet van een politieke machts- en belangenstrijd. Bv. kapitalistische onderneming verdedigt zichzelf door beroep te doen op darwiniaanse “survival of the fittest”. Bv. natuurliefhebber: romantische inkleuring van natuur, de natuur is kwetsbaar, moet beschermd worden tegen de kapitalist. Merk op: dit zijn 2 verschillende natuurbeelden. Met betrekking tot de scheiding tussen natuur en cultuur kunnen we dus zeggen dat het concept “natuur” een sociale constructie is, bepaald door bepaalde belangen.

* Als je naar de ultieme oorsprong van zo’n positie bekijkt, vindt je daar een filosofische problematiek: het onderscheid van de dingen an sich en het verschijnende. In dat onderscheid wordt de onkenbaarheid van het ding an sich geïmpliceerd, we kennen enkel verschijningen. Ons sociaal discours zou dan een illusie zijn over een werkelijkheid, die eigenlijk ongrijpbaar is. Er zijn alleen maar constructies. Op die manier verdampt de werkelijke werkelijkheid volledig. We leven in interpretaties. Voor de gewone mens lijkt deze theorie bizar, en op zich zijn dit soort theorieën onschuldig. Dat idee verliest echter zijn onschuld wanneer we het hebben over de ecologische crisis. Dan wordt die idee immers ook toegepast op de idee van de ecologische crisis. Het feit van de ecologische crisis zou een constructie zijn die gedeeld wordt door vele mensen, waarnaast er nog andere sociale constructies bestaan, zoals die van de ecologische optimisten. Er is niks anders dan die verschillende discoursen die allemaal menen dat iets werkelijkheid is. Ze menen de waarheid te spreken. Deze idee is niet onschuldig, want dat leent zich gemakkelijk tot de ontkenning van de ecologische crisis.

Alle teksten bij dit college hebben op een bepaalde manier te maken met de grenstrekking tussen natuur en cultuur.

2. Abram “The Spell of the Sensuous”

* Abram doet een beroep op de fenomenologie. Abram behoort tot de relatief recente stroming van de eco-fenomenologie. Deze filosofen halen bijna nooit hun inspiratie bij

Husserl zelf (stichter fenomenologie), meer bij Heidegger. De fenomenologie stelt het modern streven en ideaal in vraag.

* Modern streven en ideaal: objectieve kennis van de werkelijkheid, de werkelijkheid kennen zoals deze op zichzelf is, wanneer wij haar niet besmetten met onze subjectiviteit, zoals de werkelijkheid is wanneer we er niet zijn. Het moderne project is bepalen hoe de werkelijkheid is als we er niet naar kijken, onafhankelijk van ons. Dat wil zeggen dat het kensubject ascese moet ondergaan tot een neutrale, afstandelijke toeschouwer en geen band met het kenobject mag hebben, om dit project te doen slagen. Het kensubject tracht alle subjectieve elementen uit te zuiveren, transparant te maken. Bij die uitzuivering van subjectieve elementen blijkt dat ook onze zintuiglijke ervaring (kleuren, geuren, geluiden,...) subjectief is, omdat het relatief is op onze zintuigen. En al die zintuiglijke kwaliteiten moeten eruit, die zijn immers subjectief, die behoren niet tot de dingen zoals ze op zichzelf zijn. Alleen de primaire kwaliteiten zijn objectief. Dat houdt dan in dat in dat streven naar objectieve kennis onze hele concrete ervaring als subjectief aan de kant moet worden geschoven. We moeten die concrete ervaring transcenderen. We kunnen dat alleen doen in het denken, het theoretiseren.

Dat leidt tot die vreemde, paradoxe situatie van twee werkelijkheden. Hoe moeten we die verhoudingen denken? Aan de ene kant de wereld waarin we concreet leven en aan de andere kant die uitermate abstracte wereld van de wetenschap, die bestaat uit vreemdsoortige theoretische entiteiten, zoals genetische moleculen, antimaterie,... Da's een wereld die zich onttrekt aan de concrete alledaagse ervaring. Vanuit het objectivisme wordt een filosofie geëxtrapoleerd, bv. reductionisme. De reductionist meent men dat de wetenschappelijke werkelijkheid de enige werkelijkheid is. De concrete ervaring is schijn, een epifenomeen.

* Volgens Abram mondt dat objectiviteitstreven uit in paradoxale situatie van 2 werelden. Wat fundamenteel is voor de fenomenologie: het ontologische en epistemologische eerherstel van de concrete ervaring. De leefwereld, da's de echte werkelijkheid, niet die wiskundige wereld van de wetenschap. Die wetenschappelijke theorieën zijn theoretische constructies die hun grondslag hebben in onze concrete ervaring.

* Die leefwereld (Lebenswelt) is wereld van onze lichamelijke en zintuiglijke ervaring. Da's de wereld waarin we geboren worden, de wereld die altijd al bestaat, ons voorafgaat, en die ook aan alle theorie en wetenschap voorafgaat. De wetenschapper blijft ook altijd geworteld in de leefwereld, ook al is hij bezig met theoretische, abstracte zaken. Hij heeft altijd zintuiglijk contact met de leefwereld, dat blijft altijd zijn context. Eens hij uit die theoretische bezigheden terug komt, neemt hij zijn bezigheden en taken in de leefwereld op (bv. hond eten geven, speelt met kinderen,...). De theoretische activiteit is een tijdelijke zaak. Die theoretische activiteit heeft 2 luiken: 1) zuiver denkluik; 2) experimenteel luik. De wetenschapper test zijn hypothesen. Dat experimentele is helemaal in en steunt op de concrete ervaring. Bv. Kijken wat de meter op zijn meetinstrument doet. Dan vertrouwt hij op de concrete ervaring. Men komt dus nooit los van de leefwereld, van de concrete ervaring. Opmerking: De leefwereld is complexer dan die simplistische vereenvoudigde wetenschappelijke werkelijkheid.

Maar: er bestaat een belangrijke terugslag van de theoretische activiteit op de leefwereld, in de vorm van apparaten, computers, enz. De theoretische constructen van de wetenschap worden gematerialiseerd in de leefwereld. Dit heeft natuurlijk gevolgen voor de concrete ervaring.

* Een fundamenteel kenmerk van de leefwereld is het subjectief karakter. Subjectief, in de zin dat ze niet los staat van concrete ervaring. Maar niet subjectief in de zin van tegengesteld van

objectief. In de leefwereld kan je subject en object niet scherp tegenover elkaar plaatsen. De concrete ervaring is een onlosmakelijk geheel, een Gestalt. Een Gestalt wordt gekenmerkt door de invloed die de elementen voortdurend op elkaar uitoefenen. Het is de taak van de fenomenologie om dat geheel van de concrete ervaring aan een zo nauwkeurig mogelijk beschrijving te onderwerpen. De fenomenologie verheft de leefwereld tot een volwaardig onderwerp van fenomenologisch wetenschappelijk onderzoek.

Abrams bepaling van de concrete ervaring blijkt een beetje te beperkt te zijn. “Our immediately experience...”. Volgens Melle moet voorwetenschappelijke ervaring ruimer opgevat worden. Wat Abram beschrijft, lijkt eerder de onderste laag, het primordiale aanvoelen van de werkelijkheid, waarin we nog niet geëngageerd zijn met onze aandacht. Het zou beter ook onze actieve en bewuste betrokkenheid op objecten in te sluiten in die voorwetenschappelijke ervaring. Ook in de voorwetenschappelijke ervaring zijn er immers vormen van kennis over de concrete objecten. De ervaring is voornamelijk praktisch gericht, staat in functie van het dagelijks bestaan. We willen weten hoe iets werkt, hoe iets in elkaar zit. Wat Abram als directe ervaring beschrijft, lijkt dus nogal beperkt te zijn. Er komt dan wel een heel grote kloof tussen de directe ervaring en de wetenschappelijke ervaring. Je mag niet vergeten dat er heel veel tussenzit. Het gaat om kennis die nodig is voor ons concreet bestaan, maar daarom is dat nog geen wetenschappelijke kennis.

In de tekst geeft Abram een fenomenologische beschrijving van een ervaring, nl. van de inheemse wereld, die animistische, concrete ervaring. Dat wordt dan gecontrasteerd met de uitgedroogde, verschrompelde ervaring op zintuiglijke vlak in het westen.

Lezen tegen volgende week: Lemaire

Les 3 (20/10)

* Inleiding: Wat gebeurt er voor het instituut? Er wordt ingebeukt op de aarde, de aarde wordt pijn gedaan,... → dat zegt niemand als antwoord op de vraag. Die sensibiliteit is ons radicaal vreemd geworden. Als we een ritueel zouden doen rond de site, zouden ze ons gek verklaren.

* Abram komt uit het westen en gaat naar een inheemse cultuur. Vanuit de moderne wereld komt hij in zo'n eerder primitieve cultuur terecht. Voordat hij in die cultuur terechtkwam, had hij geen bijzondere aandacht voor de natuur. Maar dan komt hij in contact met magie, tovenarij. De centrale figuur is de sjamaan, die de inheemse geneeskunde beoefent. De kern van het betoog van Abram: Hij geeft een bepaalde interpretatie van de praktijken waarmee hij geconfronteerd wordt, namelijk een ecologische interpretatie. Dat houdt ook een kritiek in op de gangbare interpretaties van zulke praktijken. We begrijpen die praktijken niet juist omdat we door onze moderne bril kijken.

De gangbare misvatting: praktijken worden geïnterpreteerd in een kader van spiritualiteit, met transcendente geesten. Maar: geesten zijn alle niet-menselijke vormen van intelligentie in de wereld. De verering van voorvaderen: die voorvaderen zijn in het landschap aanwezig in alle mogelijke gedaantes. De mens verdwijnt immers niet na zijn dood, hij integreert in de wereld, in een andere gedaante.

* p. 9 Magie in de meest primordiale zin...: Dat is de animistische wereldbeleving. Alles in de wereld is beziel, heeft interioriteit, heeft aanvoelen. Een niet-menselijke intelligentie is erg verschillende van de onze, zodat de speciale functie van de sjamaan nodig is om contact te leggen met die niet-menselijke vormen van intelligenties. De sjamaan moet bemiddelen met niet-menselijke intelligenties. Niet iedereen heeft zomaar toegang tot die niet-menselijke wereld, er is een bepaalde vorming, opleiding nodig om zich in de plaats van die andere

intelligenties te kunnen verplaatsen. Die ervaring van andere wezens is voor ons enigmatisch, mysterieus.

In het westen is er een sterk ontologisch onderscheid tussen levende en dode natuur. Levende natuur wordt dan nog opgesplitst in planten, dieren en mensen. Dode natuur is puur stof, daarom dat we geen probleem hebben met werken voor het HIW. We maken misschien wel een probleem mbt het organische leven. In de mate dat iets bewustzijn heeft, is het voorwerp van morele bekommernis. Maar in een inheemse cultuur is natuur in haar geheel, in alle vormen beziel. Bergen, rotsen, ... zijn op een of andere manier beziel, hebben een point of view. Die vormen een gemeenschap, samenhang. Het probleem is het evenwicht te handhaven in die gemeenschap, en de mens is altijd de potentiële factor van de verstoring van dat evenwicht.

(Als kritisch moderne mensen moeten we altijd reserve maken bij deze zaken. We moeten kijken of dat verhaal wetenschappelijke geloofwaardigheid heeft. We moeten kijken of dat verhaal over magiërs en sjamanen en zijn ecologische interpretatie kloppen)

* Er is een contrast tussen verschillende ervaringswerelden. Aan de ene kant dat van inheemse volkeren, aan de andere kant dat van het westen. Aan het einde van zijn verhaal staat de beschrijving van de spinnen. Spinnen maken netten voor de ingang van de grot waarin Abram schuilt voor het onweer. Abram krijgt dan een haast mystieke ervaring, hij gaat er helemaal in op met zijn aandacht. Dat wordt gecontrasteerd met zijn ervaring in westerse wereld. De manier van waarnemen verandert, zijn gevoeligheid verandert. Het contrast is het volgende: aan de ene kant is er het leven in uw concrete zintuiglijkheid, de aandacht wordt volledig gegeven aan de ervaring; en aan de andere is er in het westen het dominante van het beredeneren, dat de zintuiglijkheid overwoekert. Merleau-Ponty zal dit tot een groot thema maken: onder onze intellectuele denkprocessen ligt de lichamelijke, zintuiglijke aanwezigheid in de wereld. Door de intellectualisering van het bewustzijn wordt dat in zijn volle rijkdom, in zijn dichtheid miskend. Eén van de symptomen waarop hij wijst is dat we in onze westerse wereld veel meer bezig zijn met abstracties dan dat we leven in onze zintuiglijkheid. Bv. de prof staat in de aula, praat, ondertussen schieten er synapsen in zijn hoofd. Tegelijk is hij ook lichamelijk aanwezig. Maar de prof is eigenlijk echt aanwezig in zijn gepraat. 90% van het bestaan in het westen gebeurt op deze wijze. Als we onze dag overlopen van waar onze aandacht was, dan stellen we vast dat we 90% van de tijd met iets abstract, intellectueel bezig zijn. Bv. de dramatische economische situatie. We worden overspoeld met abstracties in de berichtgeving van deze kwestie. In het westen wordt dat elementaire lichamen-zintuiglijk bewustzijn overmeesterd, overspoeld door het intellectuele dat met abstracte dingen bezig is. Bv. af en toe nemen we een pauze. We lopen in bos, maar zien niks omdat we nog aan het denken zijn. Als het goed gaat, ontstaat er een gat in die lagen van abstracte bezigheid, waarop we de werkelijkheid zien en contact maken met onze zintuiglijkheid. We horen dan echt de vogels in het bos, we zien de kleuren in hun schakeringen,... Opeens heb je het gevoel uit dat karkas van intellectuele abstracte bezigheid te geraken. Abram probeert duidelijk te maken dat hij in die inheemse wereld een training onderging om zijn aandacht te trekken op die zintuiglijke wereld.

* Conclusie: We hebben een probleem in onze samenleving met onze aandacht, de perceptuele aandacht. Er is een gebrek aan aandacht voor die zintuiglijke presentatie. De eigenlijke werkelijkheid is niet de elektronen, atomen enz. De eigenlijke werkelijkheid is de concrete ervaarbare werkelijkheid, de Lebenswelt. De eigenlijke werkelijkheid is de werkelijkheid van de zintuiglijke, lichamelijke ervaring. Dat is de grond waarop al de rest wordt gebouwd. We zijn daar nauwelijks nog bij met onze aandacht. We zijn vertrokken naar een abstracte werkelijkheid. We zitten alleen nog in ons hoofd, het lichaam hangt er maar bij.

Posthumanisme: dat lichaam, dat moeten we niet hebben, als we daar van af kunnen, des te beter. Zonder lichaam kunnen we zuiver denken.

Volgens Abram: dit is een nefaste zaak. De vernietiging van de natuur heeft te maken met dat gebrek aan aandacht en respect voor die concrete werkelijkheid van onze lichamelijke zintuiglijke ervaring. Onze werkelijkheid is een abstracte werkelijkheid, maar die werkelijkheid is op niets gestoeld.

* Abram gaat verder dan Lemaire: Abram lijkt te stellen dat als mensen die aandacht terugbrengen naar dat zintuiglijke, lichamelijke niveau, dat die ervaring ook animistisch zou zijn. We zouden de wereld niet meer als een zuiver materieel object ervaren. Die concrete zintuiglijke ervaring kan niet anders zijn dan animistisch. Bv. spinnen: we zullen die spinnen dan ervaren als bezielde, wezens met een eigen perspectief op de wereld. Die spinnen vatten door één of andere DNA toestanden, gedetermineerde machineachtige wezens, is het resultaat van abstracties, en niet van een werkelijke ervaring.

Ton Lemaire is veel meer bezorgd om niet in tegenstrijd te komen met het moderne wereldbeeld en komt op geen enkel moment in de buurt van een animistische natuuropvatting. Hij suggereert nergens dat de natuur bezielde zou zijn.

* Abram zegt dat zijn ervaringen hem hebben geleerd dat ons probleem is dat we de natuur niet ten volle ervaren. Onze discussies over de natuur zijn bij voorbaat gehypothekeerd door een gebrek aan oplettendheid voor de natuur. Wat is er in onze cultuur gebeurd dat we zo doof zijn geworden voor die bezielde natuur, hoe zijn we in abstracte wereld terechtgekomen? Concreet gevolg van abstracties waarmee we voortdurend bezig: die abstracties materialiseren zich in onze leefwereld. Bv. Die machines die inbeuken op moeder aarde zijn die geïncarneerde abstracties. Dat is een concrete realiteit, maar het is tegelijk een belichaming van enorme abstracties. Bv. bankgebouwen zijn ook incarnaties van enorme abstracties. Onze concrete leefwereld is abstract-concreet, en wordt overwoekerd door abstracties. Eén van de gevolgen is dat de moderne mens het gevoel kan hebben het contact kwijt te zijn met wat really real is, of zich de vraag kan stellen wat nu really real is. Zijn die machines wel really real? Onze wereld is materieel geantropocentriserd. Met de milieucrisis is het nodig dat we plaatsen in de wereld deantropocentriseren. Op die plaatsen hebben we de kans om in contact te komen met wat really real is.

3. Lemaire “Met open zinnen”

* Lemaire gaat niet zo ver als Abram. Er is ‘iets groter dan onszelf’, maar dat is ook al een abstractie. Hij spreekt over een macht of kracht. Dat kunnen we zien als een subjectiviteit in de natuur, maar evengoed als een natuurkundig fenomeen. Ik heb dan de ervaring van natuurkrachten, van iets groter dan mezelf, maar dat boezemt niets in. Hij wil het sublieme oproepen, dat dicht in de buurt van het religieuze komt. Maar hij gaat hier niet ver genoeg in, omdat het conflict met ons wetenschappelijk wereldbeeld te groot zou worden.

* De beweging van Ton Lemaire: hij stelt het sociaal constructivisme in vraag. Volgens het sociaal constructivisme zijn we gedoemd om ons in die abstracties te begeven. We zitten hoe dan ook gevangen in onze discoursen. Dat really real is voor ons niet toegankelijk. Het ding op zich ligt buiten onze mogelijkheid van ervaring en kennen. De wereld waarin we leven is hoe dan ook de wereld van onze concepten, discoursen, teksten,... We cirkelen hoe dan ook altijd rond onszelf, de enige werkelijkheid is de menselijke werkelijkheid. Tegen die redenering argumenteert Lemaire. Hij probeert te laten zien dat die positie zelf een constructie

van intellectuelen in het café in de stad. Hij doet dat obv de tegenstelling tussen natuurwetenschappen en de menswetenschappen. De menswetenschappen bekijken constitutief de werkelijkheid zoals wij, mensen die werkelijkheid denken. Hun onderzoeksobject is de samenleving en de in die samenleving overheersende concepten die deze samenleving construeren. Natuurwetenschappen daarentegen zijn een beetje naïef realistisch. Zij doen gewoon onderzoek naar de werkelijkheid. Ze streven naar objectieve kennis van die werkelijkheid. De menswetenschappen zijn zich de laatste 50 jaar gaan richten op dat natuuronderzoek, en stellen dat dat onderzoek zelf door en door maatschappelijk bepaald is. De objectiviteit van de natuurwetenschap zelf is een subjectief, sociaal bepaald construct. Anderzijds onderzoeken de natuurwetenschappen steeds meer de mens als een natuurobject (DNA, hersenonderzoek,...). De stelling van sociaal constructivisme komt voort uit een imperialistisch sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Lemaire probeert te laten zien dat dat perspectief ontkent dat we buiten onze begripskaders kunnen treden, dat we contact kunnen maken met een werkelijkheid die ons begripskader te boven gaat.

* Lemaire beargumenteert dit adhv historische beschouwing over het sublieme, een nieuwe natuurervaring die opkomt in de 17-18^e E. Die ervaring van het sublieme beleven heeft verschillende vormen doorheen geschiedenis. Blijkbaar pas in de 17-18^e E ontstaat een gevoeligheid, bewondering voor de natuur, de wilde natuur die niet gevormd is door de mens, onafhankelijk van de ingrepen van de mens. De enige positieve houding tov zo'n wilde natuur ontstaat pas in die periode in Europa. Voor die periode werd de wilde natuur niet geapprecieerd. Dat was de plaats waar de demonen huisden, dat moest de beschaving trachten te overheersen. Het is dus een nieuw soort gevoeligheid dat daar ontstaat. De traditionele kaders van schoonheid waren niet van toepassing op die wilde natuur. Klassieke schoonheidsidealen waren georiënteerd op orde, regelmaat. In de natuurbeleving stond het mooie landschap, het idyllische, het overzichtelijke, het harmonische centraal. De wilde natuur is overmeesterend, gewelddadig, ruw, buitenproportioneel. De wilde natuur staat dus haaks op de traditionele esthetica. Vandaar dat men spreekt over de 'sublieme' natuur. Subliem: het fascinerende, maar ook het beangstigende, oww die enorme kracht en macht van de natuur. De bergen waren de laatste gebieden in Europa waar nog enigszins wilde natuur bestond. De bergen waren onherbergzaam, ze beangstigden de mensen. Die gevoeligheid ontwikkelt zich in eerste instantie mbt die bergwereld.

* Het argument van Lemaire gaat als volgt: Die ervaring van die wilde natuur, het sublieme, is de opening waardoor we kunnen uitbreken uit die menselijke wereld van constructen, kaders, discoursen,... Dat is de plaats waar we in contact kunnen komen met een werkelijkheid buiten de menselijke wereld, wat aan ons vooraf gaat en te buiten gaat. Lemaire merkt zelf op dat het in feite het een moment was, helemaal in het begin in die confrontatie met de wilde natuur, op het moment dat er alleen die ervaring was en nog niet de ervaring van die interpretatie. Er is een onbesmette ervaring geweest van andersheid gedurende een moment. Maar onmiddellijk na die ervaring proberen filosofen en kunstenaars die ervaring te interpreteren en deze te recupereren in de reeds bestaande begripskaders. Die opening tot die ervaring van andersheid is dan alweer gesloten. Wil dat zeggen we altijd maar een moment kunnen beleven, door bepaalde omstandigheden, waarbij we uit onze menselijke kaders kunnen breken, maar dat we dat niet kunnen vasthouden doordat we die ervaring in menselijke kaders willen vatten? Wat levert dat dan op, wat zijn we daarmee? De suggestie van Lemaire: dit soort ervaringen zal een aanleiding zijn om onszelf te relativiseren, om ons minder antropocentrisch op te stellen. Maar wat bedoelt Lemaire hier precies mee? Hij blijft nogal vaag. Waarschijnlijk bedoelt hij dat we ruimte laten voor wilde natuur. Maar op één of andere manier mist de tekst hier iets. Waarom zouden we ruimte laten voor wilde natuur?

Abram zou zijn animistische gevoeligheid kunnen aanbieden, de natuur is gevoelig en vraagt respect. Lemaire haalt hier Hegel aan. Hegel vond die bergen maar niets. Die bergen staan daar maar, ze doen niks, ik zie daar niets in. In zekere zin kunnen we die reactie van Hegel perfect begrijpen. Iets ontbreekt in deze tekst volgens prof. De natuur als niet gemaakt, geordend door ons, die we als machtig en krachtig en overweldigend ervaren: in hoeverre geeft mij dat aanleiding om iets af te doen van mijn narcisme en antropocentrisme? We gaan ervan uit dat wij mensen altijd bekommerd moeten zijn om ons menselijk wel en wee. De natuur is van secundair belang, of is van belang in die mate dat ze bijdraagt tot ons wel en wee.

Les 4 (27/10)

* Melle voelt zich niet goed bij de tekst, er zijn te veel hiaten en flauwigheid en de tekst moet het vooral hebben van een lege retoriek. Die tekst kan u meenemen, maar u krijgt veel pudding en losse dingen als u daar uw tanden in zet. Langs de andere kant zijn er veel interessante thema's in de tekst.

* Tegenstelling cultuur – natuur: Denk deze tegenstelling in termen van gecultiveerde natuur, natuurlandschap met daar tegenover wilde natuur. Dat laatste is natuur die de mens niet heeft bewerkt, gecultiveerd. Binnen dat cultuurlandschap heb je dan nog eens de tegenstelling tussen stad en platteland. Maar je kan ook een andere tegenstelling maken: tegenstelling tussen de stedelijke cultuur en de natuur. Maar dan zou je onder de natuur een tegenstelling krijgen tussen de gecultiveerde natuur en de wilde natuur. De tegenstelling cultuur - natuur kan dus op verschillende manieren uitgewerkt worden.

Die tegenstellingen spelen sterk in deze tekst. In het vorige hoofdstuk spreekt Lemaire over het landschap, over wat er allemaal met dat landschap gebeurd is. Dit hoofdstuk gaat voort op dat landschapsconcept. Landschap is het platteland, dat is dat oude cultuurlandschap, dat overheen eeuwen tot stand is gekomen door de noeste arbeid van boeren. In dat landschap is de natuur over lange periode tot een bepaalde vorm gebracht, en er zijn sporen van die lange geschiedenis aanwezig in het landschap zelf. Denk bijvoorbeeld aan woonplaatsen, wegen, sporen,... Dat allemaal geeft het landschap betekenis, het landschap is doordrenkt van historische betekenis. Er is een sedimentatie van de menselijke activiteit in het landschap, zodat dat landschap diepe lagen van historische betekenis draagt en toont. Het gevolg is dat sommige mensen op diepe wijze hun identiteit verbinden met dat landschap. Bv. in de heimatliteratuur komt dit sterk naar voren.

Met dat landschap is iets vreselijk gebeurd, waar we allemaal de gevolgen van dragen. Dat landschap is, vooral na WOII, geïndustrialiseerd. Het is verstedelijkt. Vanuit de steden is er een industrialisering van het landschap ontstaan, eerst met de mechanisering van de landschap waarbij het hele landschap gereorganiseerd moest worden op maat van de machines. Het landschap wordt aan verandering onderworpen met het oog op de eis van mechanisering. Dat had uiteraard een enorme impact op landschap. En de mobiliteitslawine heeft geleid tot een enorme verkaveling van het landschap. Hoe langer hoe meer moet het landschap verschillende functies uitoefenen: recreatie, industrie,... Dat landschap werd totaal onderuit gehaald en die oude patronen, diepe lagen van betekenis werden vernietigd, zodoende dat natuurbehoudsbewegingen probeerden een paar restanten van het oude cultuurlandschap te onttrekken hieraan.

De paradox is: hoe meer dat landschap verdwijnt, hoe groter de romantisering, verlangen, appreciatie wordt mbt dat oude cultuurlandschap. Lemaire betoogt dat de romantisering van het landschap typisch is voor de middenklasse in de stad. Het is een typische gedachte die leeft in steden. De stad, daar is het leven, de show, daar moet men zijn als men een rijk en vol

menselijk leven wil leiden. De stad is de ruimte van de mogelijkheid en dat is de positieve kant van de stad. Anderzijds gaat de verstedelijking gebukt onder haast, stress, ingewikkeldheid, drukte, prestatiedrang,... Kortom, de stad is stressvol. Vandaar kan in de stad een beweging ontstaan van verlangen naar eenvoud, rust, naar het leven buiten de stad, de geworteldheid in de gemeenschap, een identiteit die verzekerd is en die men niet zelf moet fabriceren. Het dorpsleven wordt als iets idyllisch voorgesteld. Er ontstaat dan een verlangen naar het authentieke leven op het platteland. Typisch bij deze voorstelling van het platteland is ook de verbondenheid met de natuur. De stad is een totaal gehumaniseerde ruimte. Het verlangen naar contact met de natuur kan ontstaan, een ander soort vrijheid, schone lucht, schoon water,... Hetzelfde speelt ook in de andere richting: mensen die op het platteland leven kunnen verlangen naar een stadsleven. Er is geestelijke beperktheid, paternalisme, patriarchale structuur,... Vandaar verlangen jonge mensen vaak naar de stad als de wereld van de mogelijkheden.

Dat komt allemaal tot uiting in het leefpatroon van de gemiddelde Vlaming. Men werkt in de stad, maar woont liever op de buiten. Het ideaal is het goede van de twee werelden samen te brengen. Maar dat streven is mede verantwoordelijk voor de teloorgang van het platteland. Verkeerswegen, infrastructuur, suburbane ontwikkeling,... Dat leidt tot bizarre vertekeningen. Melle is verhuisd naar Limburg omdat dat een groene provincie zou zijn, maar het is daar heel sterk verkaveld. Dit is de dialectiek tussen het stedelijke en landelijke: men heeft gestreefd naar een synthese van beide, maar het resultaat is een suburbane toestand rond een stadskern, met een schijn van verschil. De grens van stad en platteland was vroeger heel duidelijk en scherp, dat waren 2 aparte werelden. Nu lopen beide in elkaar over.

De tegenstelling tussen stad en dorp is een fundamenteel structurelement van elke beschouwing. De overgang naar de beschaving bestond erin dat het platteland onder een centraal gezag werd geplaatst. Onmiddellijk krijg je de structuur van een centrale plaats, waaruit de macht wordt uitgeoefend, met daarrond platteland. Daar zit een machts hiërarchie in. De centrale macht dwingt lokale gemeenschappen tot meer productie dan wat strikt genomen de lokale gemeenschappen nodig hebben voor eigenbehoud. Die meerproductie moet aan het centraal gezag overgedragen worden. Die centrale groep bestaat uit bestuurders, koning, denkers, dichters,... De hele groep van die niet-productieve klasse, die verbonden zijn met stad, leven op het meerproduct van plaatselijke gemeenschap. Dat zit van meet af aan ingebakken in beschaving, vanaf het begin is er spanning tussen stad en het productieve platteland.

* Het sublieme: De ervaring en appreciatie van de wilde natuur. Een appreciatie die pas ontstaat in de 18^e- 19^e E. Waarom was er daarvoor geen appreciatie voor de wilde natuur? Er zit daar een tegenstelling achter: gecultiveerde landbouwnatuur en wilde natuur. Het is met de landbouwrevolutie (10000 jaar geleden) dat er een scheiding ontstaat tussen gecultiveerde en wilde natuur. Dat is een haast ontologische scheiding die getrokken wordt tussen de gecultiveerde natuur en datgene wat daarbuiten valt. Die appreciatie voor wilde natuur ontstaat pas zo laat omdat de wilde natuur als een bedreiging t.o.v. de landbouw verscheen (bv. konijnen die oogst verpestten, ratten, onkruid,...). Alles wat niet onder controle kan komen, is een bedreiging voor de oogst van de boer. Daarnaast verschijnt de wilde natuur ook op andere manieren als een bedreiging (onweer, droogte,...). De natuur staat buiten het beheersde cultuurdomein van de mens, de natuur beukt in op zijn schuren, dieren, gewassen,... Connotatie van 'wild' was in die tijd: dat doet zijn ding zonder dat we daar vat op hebben. Landbouw is net gesteld op regelmaat, beveiliging,... Psychisch gezien is dat een vreselijke situatie voor boeren: je investeert heel veel in je landbouwproductie, maar de boer heeft het resultaat nooit volledig in de hand. Dan kan het werk van jaren uitgewist worden op één dag. Alles wat de oogst kan bedreigen worden als agressief en militant beschreven. Vandaar is het

begrijpelijk dat op een bepaald moment die appreciatie voor wilde natuur ontstaat. In Europa was de wilde natuur ongeveer verdwenen, behalve de bergen. Vandaar dat die appreciatie zich entte op de Alpen. Die bergen krijgen naast een esthetische een religieuze component, het wordt een sacraal geladen plek. In alle religies zijn de bergen trouwens plaatsen met sacrale betekenis. Daarnaast krijgen die bergen een morele betekenis. Het beklimmen van bergen heeft een louterend effect.

* Het sublieme heeft iets overmeesterends, het gaat onze zintuigen te boven, de mens verdwijnt tov die grootheid. Zo wordt het sublieme althans vanuit de oorspronkelijke bepaling van Burke opgevat. Maar dat kan toch los staan van al dan niet wild zijn? De natuur kan groots zijn, ook waar de mens zijn hand toch al op heeft gelegd. De sublieme ervaring brengt ons in contact met iets dat ons te boven en te buiten gaat. Tenminste aan de oorsprong van die sublieme ervaring was dat een soort contact met datgene dat groter is dan onszelf. Filosofen zouden daar meteen opgevlogen zijn om de radicaliteit van die ervaring te ontzenuwen. Die sublieme ervaring werd geïnterpreteerd in menselijke wereld. Er was een oorspronkelijke ervaring die meteen overwoerd wordt om vat te krijgen op die radicaliteit van die ervaring. We willen wat buiten ons ligt binnenhalen en onderbrengen in categorieën. Dan verdwijnt die ervaring onder die interpretaties. Zo stelt Lemaire het voor, maar daar kan men zich vragen bij stellen. In zijn verhaal is het cruciaal dat het gaat over wilde natuur, over een radicale andersheid, over iets dat zich niet laat inpassen in menselijke interpretatiekaders. De postmodernisten hebben in principe gelijk: we leven altijd in die narcistische wereld waar we onszelf tegenkomen met denkbeelden, alles wordt gesubsumeerd onder concepten, we willen onze stempel op wereld drukken om die gemakkelijk of veilig te maken. Bij momenten is er een ervaring, een shock, waarbij ontwaken uit die menselijke droom en echt de slag krijgen: dat is iets totaal anders, dat gaat ons te boven en te buiten, dat draagt ons. Dat is dus die natuur.

* Ecofeministen hebben het tuinperspectief, het wildernisperspectief is een mannelijk perspectief. Het tuinperspectief is het harmoniedenken, denk aan de tuin van eden. Een beeld dat het mannelijk wildernisperspectief illustreert is de leeuw die het lam opeet, en da's goed, het gaat over het dionysische.

Er is nog een derde perspectief: het landbouwperspectief. De landbouw maakt tabula rasa met de natuur en gaat dan velden maken, akkers maken. De tuin werkt met de bestaande natuur, cultiveert die, leidt die, manipuleert. Dat is een fundamenteel verschil tussen de tuin en de akker. De akker is het ergste, dat is het onleefbare volgens het wildernisperspectief.

Dat tuinperspectief wordt indrukwekkend uitgedragen door de permacultuurgedachte, waarbij betoogd wordt dat dat een valabel alternatief zou kunnen zijn voor de landbouw. De mens zou zich kunnen voeden met een tuinbouwcultuur.

Die verschillende vormen van natuur en onze houding daarentegenover: Een Amerikaanse filosoof stelt dat we nood hebben aan de drie werelden: stad, platteland (tuin of akker) en de wilde natuur. Het zou erom moeten gaan om in onze wereld plaats te maken voor alledrie en het mogelijk maken om met alledrie in contact te komen. Maar Melle zegt dat dit te gemakkelijk is. Hoe men zich dat concreet zou moeten voorstellen, dat blijkt trouwens erg moeilijk.

Les 5 (3/11)

* Lemaire probeert iets tegen het sociaal constructivisme in te brengen door dat historische verhaal over de natuur. De argumentatie hiervoor draagt niet ver.

Stap 1: De basisintuïtie van het sociaal constructivisme kunnen we vatten in volgend citaat van Kant: “Anschauungen ohne Begriffe sind blind”. Die paar woorden bevatten de hele boodschap van het sociaal constructivisme. Er bestaat niet zoiets als een zuiver receptieve ervaring, je kan niet gewoon naar iets kijken zonder meer. Je hebt altijd een bril op je neus, en die bril is je conceptueel apparaat, verwachtingen, projecten,... Ervaringsobjecten verschijnen steeds en noodzakelijk in het licht van dergelijke vooronderstellingen. Een onbesmette, maagdelijke ervaring bestaat niet, dat is een onzinnig idee. Dit is de kernintuïtie van het constructivisme, of idealisme.

Stap 2: Wetenschap heeft als ideaal objectiviteit: de dingen kennen zoals ze objectief zijn. De toeschouwer of wetenschapper moet zich wegzuiveren, doorzichtig maken. Hij moet de dingen leren kennen terwijl hij een abstractie maakt van alles wat subjectief is. Die poging moet juist afstand doen van de zintuiglijke ervaring, want volgens de leer van primaire en secundaire kwaliteiten, zijn secundaire kwaliteiten subjectief. Dat is de reden waarom de wereld die de wetenschap te kennen geeft zo abstract is. Die wetenschappelijke wereld is niet zichtbaar of hoorbaar, maar bestaat uit theoretische entiteiten.

Opmerking: in impressionistische schilderkunst komt er een ander soort objectiviteit naar voren: zintuiglijke impressies zo objectief, zo getrouw mogelijk weergeven.

Stap 3: In alledaagse ervaringen hebben ervaringsobjecten een betekenis. Denk maar aan gebruiksobjecten: een stoel bijvoorbeeld heeft een betekenis, hij is namelijk zitbaar. Dingen hebben een utilitaire betekenis, er is een gebruikssamenhang tussen de verschillende gebruiksvoorwerpen. Dingen hebben ook een betekenis op andere manieren, bv. symbolische betekenis. Onze ervaringswereld is dus een wereld van objecten die betekenis dragen.

Stap 4: Een specifieke soort ervaring is de esthetische ervaring. Dat is een nieuw soort ervaring die opkomt in 17-18^e E. Die esthetische ervaring heeft een overeenkomst met de wetenschappelijke ervaring, of de kenact. In beide soorten van ervaren of streven, moeten onze alledaagse bekommernissen en ervaringen tussen haakjes worden gezet. Men begeeft zich dus op een afstand van die alledaagse ervaring om tot in zicht te komen, tot zuiverheid van het objectieve.

Maar er is ook een verschil met wetenschap. In de esthetische ervaring blijft men staan en gericht op wat verschijnt in onze zintuiglijke ervaring. Die esthetische ervaring transcendeert de zintuiglijkheid dus niet. Een esthetische ervaring is ook emotioneel geladen. Dat is ook een verschil met wetenschap: de wetenschapper moet een koele kikker worden, anders kan hij niet objectief zijn. Esthetische ervaring is noodzakelijk een gevoelsmatige appreciatie van datgene dat als schoon wordt ervaren. Het heeft een genotsdimensie, een vreugde. Het is dus een gevoelsmatige ervaring.

Wat Lemaire beschrijft is niet anders dan het opkomen van een nieuwe esthetische ervaring, nl. van de wilde natuur van de bergen. Het is een appreciatie die nieuw is omdat ze niet past in de traditionele opvattingen van schoonheid. De bergen zijn wild, ongeordend. Die esthetische appreciatie van de wilde natuur wordt in de esthetische categorie van het sublieme gevat, die nu naast de oudere categorie van het schone staat.

Lemaire stelt zich de vraag of de esthetische ervaring van het sublieme van de natuur ons in aanraking brengt met de natuur zelf. Je ziet al een probleem in de vraagstelling: ‘in aanraking met de *natuur zelf*’. Hij opent met die vraag de discussie van het sociaal constructivisme. De constructivist moet niet noodzakelijk zeggen dat er helemaal geen dingen zijn, hij kan ook zeggen: natuurlijk brengt onze ervaring ons in aanraking met de natuur, maar die aanraking is

noodzakelijk geïnterpreteerd. De ervaring is geïnterpreteerd vanuit vooronderstellingen, begrippen. Die vraag van Lemaire is dus ondergedetermineerd.

* Lemaire wijst zelf op historische en culturele mogelijkhedenvoorwaarden die vooraf gingen aan die esthetische ervaring van het sublieme, die opkomende ontvankelijkheid voor esthetische appreciatie van de natuur: het moderne subject en het moderne wereldbeeld (mechanistisch wereldbeeld, reductie van de werkelijkheid naar een dode materie, de inzettende secularisering, menselijke geest die uit de wereld wordt gekatapulteerd, kosmische eenzaamheid,...). Ergens komt in de tekst de term “compensatie” voor: die esthetische ervaring van de wilde natuur is een soort compensatie voor dat verlies dat vervat ligt in die moderne conditie. De mens voelt zich daar niet goed bij en zoekt naar een compensatie in termen van een holistisch begrip van de wereld, een oude kosmos-idee, de mens als geworteld in de wereld, de mens als onderdeel van dat geheel. Maar in feite gaat het over veel grotere achtergronden: God is dood, secularisering komt op gang, men wil de natuur als iets sacraal ervaren. Dat allemaal komt tot uiting in de notie van het sublieme, het verhevene. Vandaar dat Lemaire zegt het sublieme is een grenscategorie waarin al die zaken doorklinken. Maar als je dat nu allemaal samenneemt, lijkt het toch duidelijk dat uit die bepaling van die esthetische ervaring van de wilde natuur, dat dat niet kan gaan over een zuivere Anschauung. Dat is een zintuiglijke ervaring die veelvuldig verrijkt is, opgeladen is, met verbeeldende, begripsmatige elementen. Die ervaring transcendeert naar een grotere betekenis, het is een ervaring van de scheppende natuur, van de totaliteit. Die verbeeldende en begripsmatige elementen, die de ervaring opblazen en gewichtig maken, zijn natuurlijk door en door cultureel bepaald. Dat lijkt dus heel sterk de constructivistische conditie te onderscheiden. “De natuur in haar directheid... onherleidbaarheid tot ons bewustzijn...” → dat is veel retoriek, maar heeft deze retoriek een substantiële kern? Wat wil dat zeggen, de natuur zelf die buiten de oevers van ons bewustzijn treedt? Die sublieme ervaring is niet onschuldig, vrij van verbeeldende en begripsmatige besmetting. “Onherleidbaarheid tot ons bewustzijn”? Dat spreekt aan tot een radicale vorm van idealisme. In volgende passage blijkt dat Lemaire schatplichtig is aan romantisch natuurbeeld. bv. “Ervaring van grote scheppende natuur” → dat is niet de natuur die we zien, maar het is het omvattende, wat de zichtbare natuur draagt, voortstuwt. bv. “tragische ondertoon... vervreemd, gescheiden...”: We zijn hier niet bezig met een pure ervaring, maar een ervaring die opgeladen is met begripsmatige elementen.

* Lemaire voelt zich er niet goed bij, hij verzet zich tegen de voortgaande vermenselijking van de natuur. Dat is een romantische stelling: de natuur in haar grootsheid, in haar scheppende kracht, dat is wat ons te buiten gaat, waarmee we het contact verloren zijn en steeds meer verliezen, en dat wordt als negatief beschouwd. Vandaar dat Lemaire voorstelt om wildernisgebieden op te stellen, waar we die scheppende kracht van de natuur kunnen ervaren.

* Dat wordt allemaal verpakt in retoriek, maar als we dat analytisch bekijken, zit daar toch veel lucht en schuim in en een regressie naar romantische natuurbeleving. Het is zeker niet voldoende om dat constructivisme ook maar enigszins in problemen te brengen. Lemaire wordt polemisch: postmodernen zijn filosofen in een café in de stad, een gewone boer vindt dat postmodernisme maar onzin. Maar dit is toch helemaal geen argument tegen constructivisme?

* De prof denkt dat een gematigd constructivisme er niet zo veel problemen zou mee hebben dat bepaalde dingen bestaan en zelfs gewichtigheid kunnen hebben, en dat er een weerbarstigheid is van de natuur. Maar de manier waarop we de weerbarstigheid van de natuur beleven, is op onze menselijke manier.

* Opmerking: De verschillende perspectieven die je hebt vanuit de tegenstelling tussen natuurwetenschappen en humane wetenschappen. De natuurwetenschappen gaan voort in dat objectiviteitsstreven. De natuurwetenschappen ernaar de natuur te kennen in haar objectiviteit. De wetenschapper moet zo neutraal mogelijk zijn. Hij is gericht op de natuur en daarin zit de veronderstelling dat alles natuur is en dat alles een objectief karakter heeft. Daartegenover staat het perspectief van de humane wetenschappen. Dat laatste perspectief is ipso facto constructivistisch, want het kijkt altijd vanuit het perspectief van hoe we dingen ervaren, bedenken. De humane wetenschappen gaan over hoe begrip cultureel bepaald is. De humane wetenschapper kan met zijn perspectief de natuurwetenschappen tot onderwerp maken: De natuurwetenschappen worden dan gezien als een sociaal-cultureel feit. Omgekeerd zouden de natuurwetenschappen onderzoek kunnen doen naar de sociale wetenschappen. Bv. door hersenscans te maken van humane wetenschappers.

Je hebt dus 2 perspectieven op de werkelijkheid. In de humaan-wetenschappelijke benadering verschijnt de ervaring als geïnterpreteerd en het objectiviteitsstreven van de wetenschap zelf is een sociaal gegeven.

Les 6 (10/11)

4. René ten Bos “Het geniale dier”

* Deze tekst moeten we situeren binnen de postmoderne dierenfilosofie, verbonden met de ethiek van onder andere Derrida, Deleuze, Guattari. Dat is opmerkelijk omdat de hedendaagse dierenfilosofie voor een hele tijd een dierenethiek was, en dan nog in de angelsaksische context.

* Er zijn twee belangrijke oriëntatiepunten in het debat:

In 1975 verscheen Singers boek *Animal Liberation*. Dat was een aanklacht tegen het bestaande systeem van dierenuitbuiting. *Animal Liberation* had een brede impact, zowel op de filosofie als maatschappelijk. Op de filosofie, want het startte een grote discussie over de morele status van dieren. Op maatschappelijk vlak, want het zette de dierenrechtenbewegingen in gang. Dierenbewegingen zoals Gaia zijn militante verenigingen, die aanslagen plegen enzo. Dat gaat allemaal terug op dat ene boek van Singer.

Enkele jaren later, in 1983, verscheen *The case for Animal Rights* van Regan. Dat zijn de twee belangrijke oriëntatiepunten in het debat. Beide auteurs pleiten voor een radicale verandering van onze omgang met dieren. Maar ze doen dit beide obv een andere theorie. Daarom zijn er grote verschillen in hun argumentatie en de radicaliteit van hun eisen. Regan gaat nog een stap verder dan Singer. Regan pleit tegen elke vorm van domesticatie van dieren, wat neerkomt op een algemeen veganistische beschaving.

In de literatuur maakt men een onderscheid tussen twee theoretische kaders:

1) Dierenwelzijnsethiek: gaat terug op Singer. Volgens de dierenwelzijnsethiek mogen we dieren nog eten en kweken enzo, onder de voorwaarde dat hun welzijn in acht genomen wordt. Deze theorie sluit aan bij het utilitarisme (Bentham).

2) Dierenrechtenethiek: sluit aan bij Regan. Volgens een dierenrechtenethiek hebben dieren recht op een waardig leven, op autonomie, we mogen dieren helemaal niet meer gebruiken. Deze ethiek gaat terug op de rechtenethiek, de idee van morele rechten. Dat is dus een deontologische positie (Kant).

* Het debat over dieren heeft zich het eerst voorgedaan in de analytische filosofie. In de analytische filosofie ligt de klemtoon op de argumenten, waardoor het debat heel technisch, conceptueel werd. Er waren natuurlijk ook tegenposities, maar over het algemeen is er toch hoe langer hoe meer consensus over de basisopstellingen van Singer.

* Later zijn er nieuwe stemmen gerezen in dit debat. In de '90 was er een feministisch discours. Zij gingen akkoord met Singer en Regan dat er een verandering moest komen, maar oww een andere argumentatie dan Singer en Regan. Singer en Regan distantiëerden zich van de oude traditionele dierenbeweging, en ze deden dat op grond van het volgende: dat drijft op sentimentaliteit (die poesjes en die hondjes enzo, ocharme toch → 'middle old ladies in tennis shoes' Singer). Er werd gelachen met die oude ethiek die drijft op emoties. Er zijn ijzersterke argumenten voor het onrecht dat we dieren aandoen. Het gaat niet om sentimentaliteit, maar over een eis tot rechtvaardigheid. Singer en Regan plaatsen dus hun rationeel betoog t.o.v. die sentimentaliteit.

Die feministen vielen dat aan: dat zijn weer die machomannen met ijzersterke argumenten, die vrouwelijke gevoelens van medeleven aanvallen. Ze klagen dus patriarchale ideeën aan, die hun gevoelens van solidariteit minachten. Bekende auteurs: Carol Adams, Martha Nussbaum. Nussbaum probeert een synthetisch verhaal te brengen waarin alle posities verenigd kunnen worden. Haar uitgangspunt is Aristoteles, met een klemtoon op ontplooiing van mogelijkheden enzovoort.

* In de continentale filosofie is dit thema lang afwezig geweest in de filosofie. Er werd zelfs op neergekeken. Die filosofie over dieren was te min voor de diepe denkers van de continentale filosofie, te oppervlakkig. De laatste tijd is er wel verandering in gekomen en heeft het thema van de dierenfilosofie ingang gevonden in de continentale filosofie. Er is wel een andere discussiecontext dan in de analytische filosofie: postmodernisme, poststructuralisme,... Bv. Deleuze.

* Het boek van ten Bos is een soort reflectie vanuit het postmoderne discours over dieren. Bv. ten Bos ziet niet veel in het concept van dierenrechten. Dat is een typische geste van continentale filosofen tegenover de analytische filosofen. Voor een echte postmoderne Franse filosoof gaat die analytische filosofie niet diep genoeg. Ten Bos legt wel niet uit waarom hij niet in dierenrechten gelooft, hij engageert zich niet in een discussie met die positie. Ten Bos is suggestief, beschrijvend, essayistisch, wat oproepend, maar zeker niet argumenterend in zijn schrijven.

* In het huidige debat gaat het niet meer alleen over dierenethiek, zoals in de tijd van Singer en Regan. In de literatuur spreekt men nu eerder over dierenfilosofie. Vroeger werden vragen altijd gesteld in de context van ethische vraagstukken, nu zijn de vragen veel ruimer.

In de dierenfilosofie gaat het over het probleem van onze relatie met niet-menselijke dieren. Er is een ambivalentie in de manier waarop we ons verhouden tot dieren. We definiëren ons als animal rationale. Daartegenover plaats je dan de inconsistente manier waarop we dieren omgaan: we gaan anders om met honden dan varkens. Maar er is geen reden waarom we de ene vertroetelen, en de andere uitbuiten. Eens je begint na te denken over de manieren waarop je dieren omgaat, merk je een enorme complexiteit en ambivalentie op. Dit is het thema van de dierenfilosofie. Die thematiek staat voorop in dit boek van ten Bos. Deze tekst is interessant omdat de thematiek verder gaat dan de relatie mens-dier: het gaat over onze relatie met de niet-menselijke natuur überhaupt. De focus ligt op de dieren, maar wordt ingebed in een reflectie over onze relatie met de natuur in het algemeen.

* Als ten Bos het over dieren heeft, spreekt hij meestal over wilde dieren. Bv. ratten zijn wilde dieren, en van daaruit kan hij een reflectie over onze relatie met de natuur beginnen. De primaire focus van Singer en Regan in hun dierenethiek zijn niet de wilde dieren, maar de uitbuitingspraktijken van de nutsdieren. Bij hen gaat het over het maatschappelijk uitbuitingssysteem. Dit wijst op een belangrijk onderscheid: er is een enorm groot verschil tussen gedomesticeerde en wilde dieren. Dat gaat terug op een neolithische evolutie, het kweken en fokken van dieren, wat vandaag zeer ver gevorderd is. Wat betekent dat kweken en fokken? De mens probeert dieren voort te brengen die aan de menselijke verwachtingen voldoen, dieren worden gekweekt op bepaalde eigenschappen. Onderdanigheid en lijdzaamheid zijn belangrijke eigenschappen voor ons. Van begin af aan wordt getracht de wildheid eruit te kweken, en dus een onderdanigheid aan te kweken. In zekere zin wil dat ook zeggen dat we volwassen dieren op een infantiel niveau proberen te houden, het mag niet tot een dierlijke persoonlijkheid komen, dat het zich verzet. Die gedomesticeerde dieren verschillen dus zeer fundamenteel van wilde dieren. Dat kan je op een elementair ervaringsniveau beleven. Bv. kijk eens naar koe, en ga dan naar het bos en kijk dan naar een wilde vos of buizerd. Het wordt onmiddellijk duidelijk dat dat andere wezens zijn. Het wilde dier heeft een andere soort integriteit, zelfredzaamheid. Dat is niet onbelangrijk: ons beeld van dieren wordt bepaald door ons contact met gedomesticeerde dieren.

* Je hebt dus het verschil tussen wilde en gedomesticeerde dieren, maar ook binnen de categorie van de gedomesticeerde dieren is er een onderscheid tussen nutsdieren en gezelschapsdieren. Nutsdieren worden gefunctionaliseerd en geobjectiveerd. Die dieren worden geproduceerd als elk ander consumptiegoed, minimaal wordt rekening gehouden met hun behoeften. Door de recente ontwikkeling van genetische manipulatie worden ze nog radicaler ontdaan van hun wildheid. Héél vreemd: daartegenover staat even extreem de vertroeteling van huisdieren. Die beesten worden in salons verzorgd, gaan naar een therapeut, krijgen speciale voeding,... Er is een hele industrie rond gezelschapsdieren. Beide extremen zijn fenomenaal, hoe kan dat nu? Aan de ene kant die nietsontziende industrialisering en aan de andere kant die ongelooflijke vertroeteling. Dat wijst op een diepe ambivalentie die we hebben tegenover dieren. Aan de ene kant is er een enorme liefde, bewondering, we kijken op naar dieren en naar hun vrijheid. Aan de andere kant is er ook minachting, walging, haat. Die spanning is enorm en zit in elke mens. Dat komt dan tot uiting in dierenvergelijkingen die we maken. Bv. “die mens is erger dan een beest”: dat is iemand die nog onder het dier staat; bv. “sterk als een leeuw”: positief. Er is dus een ambivalentie in die gevoelens naar dieren toe, en hoe we dan terug naar onszelf kijken. Meestal voelen we ons superieur, maar soms voelen we ons ook minderwaardig.

* Het vorige hoofdstuk uit dit boek gaat over de hardheid van filosofen. Vooral in de westerse filosofie benadrukt de scheiding tussen mens en dier. Het wezen van de mens is radicaal gescheiden van het wezen van het dier. Men definieert de mens adhv zijn tegenstelling tegenover het dier. De mens heeft redelijkheid, het dier niet. De mens heeft een lichaam, en dus een dierlijke kant, maar dat is niet wat de mens uitmaakt. Wat de mens wezenlijk is, is taal, redelijkheid, religie, lachen, werktuigen,... Dat zijn kenmerken die de mens radicaal van het dier moeten scheiden. De mens is anders anders dan verschillen tussen dieren onderling. Bv. een olifant verschilt wel van een hond, maar de mens verschilt metafysisch van dieren. Dat gaat terug op bijbelverhalen (mens is apart geschapen enzo). En dat vertaalt zich naar een bepaalde houding ten opzichte van de natuur: de mens transcendeert de natuur door zijn bijzondere kenmerken, hij is meer dan de natuur. Wat het dier betreft krijgt dat denkpatroon zijn meest provocatieve vorm in Descartes' diermachine: het dier is een biologische automaat. Ook in de tijd van Descartes was dat punt van discussie omdat die bepaling van dieren

radicaal ingaat tegen onze intuïties rond onze ervaring met dieren. Die stelling van de diermachine speelde in de hand van hen die het dier geweld aandoen. Het maakte het mogelijk om zonder scrupules dissectie op dieren te doen. Het had een rationaliserende kracht, het kon praktijken van dierenuitbuiting legitimeren. Als je daarop voortgaat is er geen verschil meer tussen je teddybeer onthoofden en je kat onthoofden, moreel gezien is daar geen probleem mee. Tegen deze denkrant zijn er natuurlijk ook filosofen ingegaan, o.a. Montaigne.

Deze klassieke positie erodeert met Darwin. Het centrale kenmerk van darwinisme: continuïteit. De mens is ontstaan in biologische evolutie uit andere soorten. De voorvaders van de mens waren dieren. Het is dus onmogelijk om duidelijk te zeggen waar de grens tussen mens en dier precies ligt, de grens is volledig willekeurig. Wanneer is het een aap, wanneer is het een mens? De hele poging om het wezen te bepalen van mens en dier is tot mislukken gedoemd in continuïtsperspectief.

In 1975 schreef Singer *Animal Liberation*, en een jaar later schreef Griffin *The Case for Animal Awareness*. Dit laatste boek opende het recente dierpsychologisch onderzoek. Tot dan werd het bewustzijn van dieren niet als een legitiem onderzoeksonderwerp beschouwd. Dieren werden behaviouristisch benaderd. Het bewustzijn van dieren is ontoegankelijk, we hebben enkel het uiterlijke gedrag. Griffin bepleitte het bewustzijn zelf van dieren tot wetenschappelijk onderwerp te maken. Naar aanleiding hiervan is er een ruim onderzoek op gang gekomen over het bewustzijn van dieren. Dat versterkt de darwinistische idee van continuïteit als blijkt dat er enorme overeenkomsten bestaan tussen de ervaringswereld van de mens en van dieren. Ondertussen weten we eigenlijk niet meer wat ons onderscheidt van dieren volgens Griffin. Bv. de genotsbeleving van dieren: staat heel dicht bij onze genotsbeleving. Het essentialistische discours is dus moeilijk te handhaven, met het oog op die onderzoekspistes. Dit onderzoek is nog vrij jong, we kunnen dus nog verrassende inzichten verwachten. Bv. de laatste jaren blijkt dat onze opvattingen over vissen fout waren. Vissen blijken heel complexe wezens te zijn. Bv. er is nu zelfs onderzoek naar bewustzijn bij nietgewervelde dieren. Dit allemaal zal zeker onze houding tegenover dieren beïnvloeden.

*** Bespreking hoofdstuk 3:**

- Ten Bos behandelt de discussie over dierenrechten met een magere argumentatie, hij schrijft die idee van dierenrechten gewoon af.
- Vervolgens bespreekt ten Bos onze waardering voor exotische dieren. Bv. voor tijgers worden enorme beschermingsprogramma's opgezet, men heeft parken afgebakend. Een aantal inheemse bevolkingsgroepen moesten zelfs vertrekken voor de tijgers. Da's dus een soort ecologisch imperialisme. Gelijkaardige dingen deden zich voor in Afrika. Vanuit het westen wordt dus het initiatief genomen om de natuur te beschermen, op een manier die ingaat tegen de rechten van die inheemse bevolking. Veel van die natuurbehoudsbekommernissen, appreciatie, is een externe appreciatie, het gebeurt allemaal van op afstand. Dat is een appreciatie die op veilige afstand gebeurt. Het perspectief van mensen die dagelijks leven met gevaarlijke dieren is een heel ander perspectief. Wat daar achter zit: ten Bos wil zeggen dat de natuur niet alleen mooi is, maar in de concreetheid is de natuur ook vaak lastig, gevaarlijk. Dus moeten we ons beeld van de natuur bijstellen, onze verheerlijking van de natuur is een verheerlijking door een stedeling op veilige afstand.
- Zoo Tycoon: houdt die appreciatie voor de natuur in, maar tegelijk gaat het spel ook over een beheersingsdrang, er wordt gekeken vanuit een managerperspectief. Dat managerperspectief leeft heel sterk in het westen, van buitenuit willen we de natuur managen, beheersen. Ook dat natuurbehoud waar het westen mee bezig is, gebeurt vanuit een extern

beheersingsdenken. Het betoog van ten Bos is vooral gericht tegen dat beheersingsperspectief, tegen dat extern perspectief.

- Biofilie is de liefde voor de natuur. Biofilie is echter heel selectief, er zijn ook aspecten van de natuur waar wij niet van houden. Dat wordt verbonden met verdere reflecties over dierenethiek, maar het is niet echt duidelijk wat ten Bos nu precies wil zeggen.

- Ten Bos haalt Bentham aan. Bentham gaat, als utilist, in tegen de klassieke opvatting van het essentialisme: de kenmerken van de mens zijn niet belangrijk als het over morele status gaat, het enige wat telt is of een dier kan lijden. Als dieren kunnen lijden, moeten we hen opnemen in onze morele kring. Ten Bos maakt de fout door Regan erbij te sleuren. Voor Regan is pijn lijden niet het centrale element in de ethische argumentatie voor dierenrechten, maar wel: dieren hebben een bepaalde vorm van zelfstandigheid, waardigheid, en op grond daarvan hebben ze rechten. De posities van Bentham en Regan zijn dus nogal verschillend, maar ten Bos gooit ze op één hoop. Het meest duidelijk komt het verschil tussen Singer (en dus ook Bentham) en Regan tot uiting in het volgende: Volgens Singer is er geen probleem met het doden van een dier dat geen bewustzijn heeft, en dat dus ook geen bewust belang heeft in een verder leven. Er is dus geen probleem met het pijnloos doden van een dier. In de praktijk is er dat laatste moeilijk te realiseren in de veeteelt. Volgens Regan doen we inbreuk op de autonomie en waardigheid van dieren als we hen doden.

- Fout in de tekst: Singer spreekt nooit over dierenrechten. De utilitaristische utopie is dus niet gericht op het realiseren van dierenrechten.

- Ten Bos legt zich uiteindelijk neer bij de feiten: de bevolking groeit aan, dieren moeten nu eenmaal wijken voor de mens. Dan zouden we de boeken moeten sluiten en ons neerleggen bij de feiten. → dit is geen goede filosofische argumentatie.

- Besluit: we moeten kritisch zijn tegenover onze bewondering van dieren, en dan vooral de bewondering van exotische dieren, waar we grote parken voor vrijmaken. En vaak zit dat beheersingsperspectief daar achter: de rijke westerling wil van buiten uit de natuur beheersen en controleren.

*** Hoofdstuk 4:**

Over ratten: alomtegenwoordigheid van ratten, onzichtbaarheid, nabijheid,... Maar niemand ziet ze. Ze zijn heel slim, sociaal, en hebben kenmerken die huiveringwekkend sterk op menselijke eigenschappen lijken. Dat leidt tot ambivalente gevoelens tegenover de rat.

Les 7 (17/11)

- * Recap: Volgens ten Bos gaat appreciatie van dieren meestal over wilde dieren. Hij relatieveert onze appreciatie voor de natuur. Hij ondermijnt het enthousiasme door er op te wijzen dat die appreciatie van op een veilige afstand gebeurt, en de appreciatie gebeurt altijd door weg te kijken van de minder mooie kanten van de natuur (natuur kan ook gevaarlijk, irriterend, walgelijk,... zijn). Als we op afstand naar National Geographic kijken, worden die lelijke kanten onzichtbaar. Mensen die nabij die wilde natuur leven, lopen niet zo hoog op met de natuur. We moeten dus nadenken over de afstand die ons van de natuur scheidt en de waardering die we ervoor hebben.

Hij is geen voorstander van dierenethiek, de moralisering van het dier. Hij bedoelt hiermee dat we moreel bekommerd zouden moeten zijn om het lot van het dier. Belangrijk onderscheid: wild dier en gedomesticeerd dier. Onder gedomesticeerd dier: nutsdieren en gezelschapsdieren. De roep om dierenrechten noemt hij de utilistische utopie. Maar: dierenrechten worden niet verdedigd op basis van de utilitaristische utopie. De utilitaristische utopie is een wereld zonder leed.

* Wat onder discussie staat: problematische verhouding tussen dierenethiek en ecologische ethiek. In de dierenethiek gaat het om het wel en wee van het individuele dier, het gaat om de uitbreiding van de morele kring naar de dieren toe. De morele kring omvat in de eerste plaats de mensen. De dieren? Het gaat om dieren die een minimale vorm van gevoeligheid, bewustzijn hebben. Als iets kan lijden, een subjectief aanvoelen heeft, wordt het een moreel object. Het gaat dus over dat individuele dier. Bv. in de varkensteelt gaat het over het lijden van dat individuele dier. Als men dat tot het einde doordenkt, komt men uit bij een anti-ecologische utopie van een paradijselijke toestand (lam en leeuw liggen vreedzaam naast elkaar). Die paradijsutopie is niet alleen de utopie van een veganistische beschaving, maar ook van een veganistische natuur. Een natuur waarin niemand iemand pijn doet, waarin er dus geen roofdieren zijn. Dat zou de vernietiging veronderstellen van de roofdieren, de carnivoren. Het is een lijdensvrije wereld. Dat is een ethiek die gebouwd is op een haat van de natuur, want het is essentieel, kenmerkend voor de natuur dat leven op leven teert. De voedselketen: er zijn vegetariërs, maar ook carnivoren. Die ethiek houdt een afwijzing van de natuur in. Dit is een interessante discussie want je kan er de Bijbel bij betrekken: in het paradijs was men veganistisch, na de zondeval moest de hele natuur boeten. Het boeten bestond in de voedselketen: leven dat teert op ander leven. De hele schepping snakt naar verlossing uit die wereld van lijden, uit dat eeuwige draaiende wiel van lijden. De ecologen gaan daar tegen in: dat is wereldhaat, afwijzing van de natuur. Dat is een grote discussie geweest. Er is daarnaast nog een tegenstelling tussen een individualistische en holistische benadering. De dierenethiek is individualistisch, het gaat over het individuele dier. Ecologische ethiek is holistisch, het gaat om het functioneren van het geheel. En de basis van dat functioneren is de voedselketen. Het leed van individu is ondergeschikt aan het functioneren van het geheel. De dierenethiek impliceert dus een afwijzing van de bestaande natuur.

* Dit moeten we in het achterhoofd houden bij volgende tekst: onderscheid tussen natuur en cultuur. De opdracht van de cultuur is de natuur veranderen, in de richting van dat paradijsideaal, in de richting van algemene vrede. In onze religieuze traditie, waarvoor bidden wij? We bidden voor vrede, harmonie → we bidden dus voor dat paradijsideaal. Stel dat we de job zouden kunnen klaren wat de menselijke beschaving betreft (geen oorlog meer enzo,...), dan zeggen we: “dat die kat die muis opeet, dat is afschuwelijk! We moeten daar iets aan doen!” We stellen orde op zaken in de natuur, we sturen daar de politie op af. Daar is een bepaalde kijk aan verbonden over roofdieren: roofdieren zijn criminelen in de natuur. Ze moeten ofwel heropgevoed worden, ofwel geëlimineerd worden. Roofdieren doen de natuur kwaad in deze visie.

* In de dierenethiek gaat het om de grens van de morele kring. En spreekt het vanzelf dat dieren dezelfde rechten zouden moeten hebben als de mens? Volgens de dierenethiek: als een dier bewustzijn heeft, is dat een reden om ons moreel te bekommeren om dat dier. Voorkomen van leed is niet de enige morele kwestie, maar het is wel één morele kwestie. Het spreekt inderdaad vanzelf dat dieren in zoverre dat ze kunnen lijden, van morele relevantie zijn en dus een object van morele bekommernis zijn. Daarmee is nog niets gezegd over hoe je dat leed weegt en hoe dat onze concrete omgang met dieren beïnvloed.

* Ten Bos blijft in de houding van relativiseren zitten. Hij roept ons op om realist te zijn. Onze invloed op de wereld is nu eenmaal zo groot dat dieren het slachtoffer zullen zijn. Zij die zich inzetten voor het welzijn van dieren, zijn een beetje schijnheilig. De prof vindt dit niet zo goed, maar ten Bos heeft volgens hem wel een punt: Mensen zetten zich in voor dieren, maar bijna nooit wordt er aandacht gegeven aan de dierlijke verkeersslachtoffers. Er worden

ontelbaar veel dieren gekwetst en gedood in het verkeer. Waarom is dit een belangrijke kwestie? Dit heeft met die ‘schijnheiligheid’ te maken, omdat het verkeer fundamenteel is voor onze manier van bestaan en leven. Als je zou zeggen “we gaan serieus worden met dierenethiek”, dan zouden we het verkeer moeten stilleggen. Dan zie je onmiddellijk dat dat het einde van onze beschaving zou zijn. We kunnen die richting gewoon cognitief niet aan, dus hebben we het eerder over de varkens in de stallen, en de legbatterijen enzo. Daarmee brengen we onze beschaving in zijn totaliteit nog niet tot instorten. Prof denkt dat Ten Bos hiermee een punt heeft. Als je de dierenethiek echt au serieux neemt, heeft dat echt héél radicale gevolgen. De dierenethiek eist zo een veganistische beschaving. Dat betekent geen dierlijke producten meer in de voeding (vlees, kaas, melk, eieren,...). Dat betekent dat een enorme waaier van voedingsproducten zou verdwijnen. Verder zitten er dierlijke producten in vele gebruiksproducten (lijm, banden, zetels,...). Die voorstelling van een veganistische beschaving is absoluut revolutionair, onze bestaande wereld wordt helemaal onderuit gehaald. Er zijn maar weinigen die dat perspectief echt durven te beamen. De meesten blijven binnen de marge dat niet alles onderuit haalt. Men zou dit niet echt schijnheilig moeten noemen, maar men bespeurt een inconsequentie bij mensen die zich inzetten voor dieren.

* Hoofdstuk 4:

Ratten zijn ongedierte, leveren problemen op. We hebben enerzijds haat, huivering en anderzijds bewondering voor de rat. Die ratten worden bestreden. We proberen dat soort ongedierte onder controle te krijgen, te verdelgen. Maar die oorlog met de ratten is niet te winnen. Ratten zijn overal, ze zijn enkel te beheersen. Ratten hebben de merkwaardigheid dat ze in bepaalde opzichten op ons lijken. De mens heeft iets ratachtigs.

Ratten zijn meester in het verbergen. Ten Bos geeft een reflectie over dieren die er altijd naar streven om op de achtergrond te blijven. Het meesterschap in het verbergen van de rat draagt bij tot het gevoel van alomtegenwoordigheid.

* Hoofdstuk 5: Taxidermisten en diorama's

Het gaat ook hier over onze onvrede met de natuur. We bewonderen de natuur, maar er is ook een onvrede met de natuur. Die onvrede is gericht op een gebrek aan iets, de natuur schiet tekort aan datgene wat we graag aan haar bewonderen. Die bewondering richt zich op een gestileerde natuur, niet op de werkelijke natuur, waarbij men die onvolmaaktheden van de echte natuur wegmoffelt. Taxidermisten zijn een voorbeeld hiervan. Opgezette dieren worden geplaatst in diorama's. Diorama's zijn iets heel vreemd: onbeweeglijke scène met al die dieren, een soort plastisch stillevens van een stuk natuur. Die diorama's hebben een narratieve structuur, de dieren zijn acteurs in zo'n narratieve structuur. De boodschap: er is geen verval, het drukt de typisch westerse droom van de geordende natuur uit. Het is een opgekuiste, geïdealiseerde natuur, en dat is natuurlijk een gestileerde natuur, niet de rommelige natuur zoals ze echt is.

Paradoxe structuur van de opgezette natuur: alles is dood, maar er moet een magisch effect uitgaan van die dode dieren. Het moet onze bewondering van de natuur aanspreken. En het gaat om het mooie uitzicht, het is sterk esthetisch bepaald. Het gaat om het ideale, perfecte dier. Nog een merkwaardige paradox: terwijl de echte dieren in grote aantallen verdwijnen, zijn kopieën overal aanwezig. In de reclame zijn zo overal dieren aanwezig. Op alle mogelijke plekken verschijnen dieren, maar geen echte dieren, wel gestileerde dieren. En dit terwijl echte dieren uitsterven. De kopie perfectioneert het origineel. Er is een verlangen om de natuur beter te maken dan zij is. Een echt dier is lelijk en vies, en verbergt zich en is onhandelbaar. Een dier stinkt, heeft vlooiën, is besmeurd met vanalles,...

* De verhouding tussen kinderen en dieren. In de leefwereld van kinderen overheersen de dieren. Er is een onverzadigbaar verlangen naar dieren. Kijk maar naar kinderkamers, boeken, knuffels, disneyfilms,... Kinderen verlangen dus enorm naar dieren. Eén van de meest universele spelletjes van dieren is het imiteren van dieren ("ik ben een wolf!"). Alle kinderen doen dat. Da's een soort verlangen, vertrouwdheid, een grens die niet bestaat. Ouders proberen die grens in te stellen. Ouders proberen duidelijk te maken dat het kind geen dier is. Het kind maakt van zichzelf geen verschil tussen zichzelf en het dier. Het diepe verschil tussen mens en dier is er nog niet. Voor kinderen is de scheiding tussen dier en mens, natuur en cultuur, haast onbestaand. Dat is een interessant fenomeen. Wat zit achter dat verlangen naar het dier? Waarom verlangen alle kinderen zo naar dieren? Op één of andere manier verdwijnt dat nooit volledig: ook in de volwassenenwereld zien we overal dieren (reclame, sportploegen,...) Het verlangen blijft dus doorgaan, we hebben het dier nodig, op een geestelijke manier. Bijzonder duidelijk wordt dat in het therapeutische gebruik van dieren (paardentherapie, dolfijnentherapie,...). Bv. autisme: om toegang te krijgen tot een autistisch kind → dier inschakelen. Er is dus een enorme affiniteit tussen ons en de dieren, en een enorme behoefte aan contact met de dieren.

Dat verlangen naar dieren wijst erop dat de scheiding tussen cultuur en natuur niet vanzelfsprekend is, niet voor de volwassenen en niet voor de kinderen. Juist de scheiding tussen natuur en cultuur houdt geen rekening met dat verlangen naar niet menselijke aanwezigheid. Die scheiding uit zich in natuurbehoud: de mens is bedreigend voor de natuur. Men moet de natuur onttrekken aan de cultuur. Men sluit de natuur in en verdedigt de natuur tegen menselijke aanwezigheid. Dat is natuurlijk het concept van het natuurpark. In een gebied worden er grenzen getrokken rond een stuk natuur. Dat afgebakend stuk natuur, daar mag men enkel als bezoeker binnenkomen. De aanwezigheid van mensen wordt aan banden gelegd, men moet zijn handen afhouden van alles. Men mag daar geen plant, dier meenemen. Die regels en dat beheer ligt in de handen van experts (biologen, ecologen,...). Dat zijn degenen die optreden in de naam van de natuur, zij zeggen wat de natuur nodig heeft. Dat beheer van die parken is een zaak van deskundigen. Volgens Ten Bos leidt dat tot desengagement. De mensen worden onverschillig t.o.v. de natuur, omdat ze zich niet meer mogen bemoeien met de natuur. Het enige wat nog mag in die natuur, is esthetische bewondering. Handen in de zakken, niks aanraken, alleen kijken en appreciëren. Wat dan in extremis leidt tot natuurparken in de VS, waar mensen in een mobil home door natuurparken rijden en van de natuur genieten als van een museum. Het wordt een gedistantieerde vorm van natuurervaring. De onverzoenbaarheid van cultuur en natuur: waar cultuur is, verdampt de natuur. Willen we nog natuur, dan moeten we die onttrekken aan de cultuur. Men maakt een radicale scheiding. Bovendien is het nog zo dat, omdat de esthetische ervaring het enige is wat toegestaan is, die esthetische ervaring die lelijke kanten van de natuur niet verdraagt, zodat de natuur opgekuist moet worden (kadavers moeten verwijderd worden). In Nederland was er discussie: er was een sterke strekking die in Nederland terug echte wilde natuur wilde herstitichten → paradoxaal: wilde natuur artificieel herscheppen. En het ideale was de natuur zoals die bestond voor de landbouw in Nederland (dus voor de cultivering). Oorspronkelijk in die natuur waren er de wilde voorvaders van onze runderen. Men zette daar beesten in die leken op die wilde runderen. Veel van die runderen stierven. Mensen die dat park bezochten, stoorden zich aan die rottende kadavers. De discussie ging over de vraag of de kadavers daar moesten blijven liggen of niet.

Ten Bos is dus tegen die sterke scheiding. De vooronderstelling dat cultuur en natuur onverzoenbaar zijn, hoeft niet per se juist te zijn. Mixed community: gemeenschap waar mensen met hun nutsdieren en wilde dieren op een of andere manier een modus vivendi vinden, waarbij men zoekt naar vormen van samenleven. In principe is dit niet uitgesloten voor Ten Bos. Maar onze samenleving maakt dit heel moeilijk. Ten Bos wijst zo op het

enorme vleesverbruik, waardoor we een enorme industrie moeten hebben. We hebben veel grondstoffen nodig voor onze nutsdieren, en om onze vleesproductie te ondersteunen. Door onze industrie krijgen wilde dieren dan geen kans meer.

Les 8 (24/11)

5. Max Oelschlaeger en Callicott

1. Inleiding

* Callicott maakte vooral naam door de interpretatie en verdediging van Aldo Leopold. Leopold was een bioloog, speelde belangrijke rol in Amerikaans natuurbewoudsstreven in de eerste helft van de 20^e E. In 1949 publiceerde Leopold *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. In dat werk gaf hij literair-filosofische natuurbeschrijvingen. Het laatste hoofdstuk is een essay: *The Land Ethic*. Dat werk wordt beschouwd als het eerste natuurfilosofisch traktaat. Callicott maakte naam door *The Land Ethic* academisch sterk te maken, uit te bouwen, te onderbouwen en tegen critici te verdedigen.

* Oelschlaeger deed aan postmoderne natuurfilosofie en theologische milieu-ethiek. Een belangrijk concept in zijn tekst: *The Great Divide*. *The Great Divide* is scheiding tussen natuur en cultuur. Het is een fundamentele categorie van ons westers denken. Die scheiding omvat veel zaken. In deze tekst gaat het om een poging om die scheiding te beschrijven, en dan ook die scheiding te problematiseren. Die kenmerkende scheiding is de meest fundamentele oorzaak van de problemen waarin we verkeren. De toekomst van de beschaving hangt er van af dat wij die scheiding opheffen. We moeten een ander 'narrative' of verhaal ontwikkelen mbt tot de mens en natuur.

Callicott probeert aan te duiden hoe men in die scheiding de tegengestelde opvattingen en posities samengebracht kunnen worden: De natuurimmanentie van de mens én natuurtranscendentie van de mens. De mens is deel van de natuur, tegelijk overstijgt hij de natuur → op het eerst zicht tegenstrijdig, maar poging tot verzoening.

2. Oelschlaeger

* Het dominante verhaal van de westerse beschaving is het verhaal van de overheersende mens, de scheiding tussen natuur en cultuur. Narrative of verhaal: een concept dat helemaal past in postmodern discours. Een narrative is een verhaal waarin een cultuur of een sociale groep zichzelf definieert, zijn eigen identiteit tot uitdrukking brengt. De kern van westers verhaal is die scheiding tussen natuur en cultuur.

* Het verhaal van onze beschaving is een vooruitgangsverhaal. De menswording is niet afgesloten, we ontwikkelen ons menszijn steeds verder door de vooruitgang. Eerst waren mensen primitief, leefden in schrik, in hollen, waren barbaars en geestelijk niet ontwikkeld. De mens leefde lang in die dierlijke staat. Dan was er opeens de landbouwevolutie. En dan kwam er de beschaving. Op dat moment wordt de mens mens, nu begint hij zijn geestelijke vermogens te ontwikkelen in kunst, cultuur, techniek,... De mens is gelanceerd, heeft zich losgemaakt uit dat halfdierlijk bestaan. Hij wordt beschaafd. Ooit zijn we dieren geweest, dat was een primitieve toestand. Maar die vlucht van beschaving bevrijdt ons steeds verder en steeds meer uit het gevang van de natuur. We scheppen een menselijke orde die transcendent is tov de natuur.

We moeten de aandacht vestigen op het feit dat we überhaupt zo'n verhaal hebben vanwaaruit we ons oriënteren, dat we ons in ons doen en laten geconditioneerd weten door zo'n verhaal. Dat er zoiets is als het woord 'beschaving', dat er iets geschaafd is, dat zo'n verhaal zo'n kader is, van waaruit we in de wereld zijn, dat ons ten gronde bepaalt. Wij zijn homo narrans: een verhaal bestaat maar bij gratie van de taal, we zijn talige wezens. Een verhaal moet verteld worden, om te kunnen bestaan

Dat verhaal bestaat voort, heeft een enorme vanzelfsprekendheid en kracht en macht, doordat het in allerlei variaties wordt doorverteld. Daardoor wordt het bovendien onzichtbaar, iedereen leeft door het verhaal, het wordt zo vanzelfsprekend. Het krijgt dan ook zijn neerslag in de woorden en begrippen en de manier waarop begrippen verstaan worden. Bv. de notie 'primitief': primitief is wat niet ontwikkeld is, niet gesofisticeerd.

Het is het overheersende verhaal, maar er worden ook andere dissidente verhalen verteld. Die andere verhalen zijn in de minderheid. Die verhalen worden als tegendraads en choquerend gezien. bv. primitivisme: het primitieve bestaan is het goede, het beschaafde bestaan is het slechte. Die andere verhalen blijven ondergeschikt tov overheersend verhaal. Ze verdwijnen en duiken zo nu en dan weer op. Bv. de hippies: situeerden zich in de sfeer van het primitivisme. Dat was toen een heel choquerend verhaal. Die verhalen stellen zich dissident op. En trouwens, die dissidente verhalen bestaan ook maar bij gratie van de taal.

* Problematisch: de ecologische crisis toont aan dat het overheersende verhaal van de westerse cultuur niet adaptief is. Het verhaal strookt niet meer met biofysische realiteit. Er treedt een selectiemechanisme op: dat verhaal wordt uitgeselecteerd want het strookt niet met realiteit. In politiek-ecologische termen: het is een onduurzaam verhaal. In welke zin is dit problematisch? Dat zou aanleiding kunnen geven tot een kritische vraag vanuit een epistemologisch standpunt: hoe weet je dat? Dit veronderstelt een soort claim mbt biologie en ecologie, nl dat die ons kennis geven over de realiteit, kennis vanwaaruit we dat grote verhaal zouden kunnen toetsen met de realiteit. Dit soort aanspraken op objectiviteit, die buiten het narratieve staat, is uitermate problematisch. De tendens in het postmoderne denken is dat ook het wetenschappelijk denken maar een verhaal is. Verhalen zijn gemaakt door ons, het zijn constructen. En dat houdt in dat er geen natuurlijke feiten zijn. Als menselijke maaksels zijn ze veranderlijk, ze kunnen ook intentioneel veranderd worden. Dat veronderstelt de idee dat we kunnen beslissen: "Dat hebben we lang genoeg verteld, let's tell a different story" → gevaar voor voluntarisme, alsof we zomaar uit een verhaal kunnen ontsnappen als we dat willen. Het lijkt dan alsof we een positie buiten de verhalen kunnen innemen.

* We zouden te veel tijd steken in het merkwaardige fenomeen van ecologische crisis te beschrijven, en niet in het aanpakken van de crisis. Men is zich niet bewust van het feit dat men de ecologische crisis probeert aan te pakken vanuit een verhaal dat niet meer functioneert. Als men echt iets wil doen aan de ecologische crisis, dan moet dat verhaal bijgestuurd worden. Meer specifiek moet die Great Divide aangepakt worden.

En nu komen we bij Oelschlaegers positie: Door het feit dat het om taal en verhaal gaat, dat het om een construct gaat, is het ook mogelijk om dat verhaal te veranderen.

Daar schuift hij een heleboel auteurs in, in de context van een nieuw zelfverstaan. Hij brengt een aantal elementen aan dat dit veranderende mensbeeld hebben gestuurd. Bv. encephalisatie: dat is het samengaan van het ontwikkelen van hersenen en taal. Bv. mogelijkheden die vervat liggen in het hebben over taal: alleen een wezen met taal kan cultuur ontwikkelen. Een wezen dat taal heeft en een verhaal vertelt, laat zich op sleeptouw nemen door die suggestieve verhalen met overtuigingseffect. Men laat zich graag leiden door een overtuigend verhaal. We vertellen bv graag verhalen om ons gedrag te legitimeren. Als dat verhaal goed in elkaar zit, zijn we geneigd daarin te geloven en ons erdoor op sleeptouw te

laten nemen. Dit mechanisme speelt zowel op kleine schaal, als op grote schaal. In het westen heeft men zich op sleptouw laten nemen door dat overtuigend, legitimerend, coherent verhaal van de westerse beschaving. Dat is een mooi verhaal. Dat is de problematische kant van verhaal en vertellen. Anderzijds maakt taal vrijheid mogelijk. Taal maakt ons los van de onmiddellijkheid. Bovendien kunnen we kritisch beginnen te staan t.o.v. verhalen. Het hebben van taal en de mogelijkheid om verhalen te vertellen heeft dus dat dubbele aspect: Het ideologische aspect van de taal, en tegelijk dat bevrijdende dat de taal als instrument met zich mee brengt.

* Heel merkwaardig in de tekst: materialistische interpretatie van de culturele ontwikkeling en van de verhalen die bij die culturele ontwikkeling horen. Met hoe meer we zijn, des te ingewikkelder wordt het om al die mensen te laten overleven, te beschermen, te voeden. Dat is een heel materiële grondslag. Maar ook psychologisch: om ons een identiteit te geven, zin te geven,... daarvoor worden die verhalen verteld. Die verhalen staan in functie van lijfsbehoud en van psychologisch behoud. The great divide wordt samengebonden in ons zelfverstaan en hoe we onze cultuur plaatsen in de werkelijkheid.

Dus: bij de materialistisch interpretatie van narratives: beoordeling van narratives gebeurt op basis van beoordeling als overlevingsstrategie. Op dat vlak is er nu bewijs dat het westers verhaal dysfunctioneel is als overlevingsstrategie. Zowel o.w.v. lijfsbehoud als o.w.v. ons psychologisch behoud zijn we genooddaakt om een nieuw verhaal te vertellen.

3. Callicot:

Fenomeen van verschillende tijdsschalen → zelf lezen.

Kern: Ons groot probleem is de great divide.

* Callicot discussieert over de menselijke en de natuurlijke wereld. Daarbij verwijst hij naar Leopold: adhv Leopold gaat hij een paradoxaal antwoord op het probleem van die grens aanhalen.

Die landethiek die Leopold ontwikkelt loopt uit op een hoogste imperatief: a thing is right ... Iets is moreel juist als het de integriteit, stabiliteit en schoonheid van de biotische gemeenschap behoudt. → Dat is enorm suggestief en nodigt uit tot discussie en pogingen om verder uitgewerkt te worden. Elk onderdeel van die imperatief kan bediscussieerd worden. 'De biotische gemeenschap': fundamenteel van de landethiek is de idee dat de mens een onderdeel is van de biotische gemeenschap. De biotische gemeenschap is een morele gemeenschap. De mens is daarvan een onderdeel, hij staat op gelijke voet met andere leden. De natuur kan voorgesteld worden als een samenwerkingsverband waarin iedere levensvorm een bepaalde functie vervult. Dus de mens maakt onderdeel uit van dat coöperatief mechanisme. Ook de mens heeft een bepaalde functie en plaats binnen dat mechanisme.

Dat allemaal is natuurlijk vatbaar voor kritiek. Bv. Die imperatief stelt de integriteit van de gemeenschap boven het individu, en dat is gevaarlijk autoritair. Dat zou betekenen dat het individu opgeofferd zou moeten worden voor de gemeenschap. Denk bijvoorbeeld aan militante bewegingen als earth first: sabotageacties tegen houthakkers, treespiking. Die beweging greep die slogan van Leopold aan, en nam vergaande posities in. Laat ze maar verhongereren in Afrika bv. Dus zo ver kan men gaan in de interpretatie van die slogan.

Centrale idee van Leopold: de mens is een onderdeel van dat coöperatief mechanisme. Maar hij gedraagt zich niet als een onderdeel. De mens is gewoon lid, maar hij gedraagt zich als de veroveraar. Leopold roept dus op om een gewoon lid te zijn. De mens heeft de mogelijkheid om veroveraar te zijn, maar Leopold vraagt om dat niet te zijn. Wees een gewoon lid. Hierin

zitten spanningen en problemen vervat. Dat heeft alles te maken met immanentie en transcendentie. Zijn mens en cultuur immanent aan de natuur, of transcendent?

* Wat betekent dat dan voor de ecologische ethiek? Stel dat we ervan uitgaan dat de mens een gewoon lid is van de biotische gemeenschap. Dan hebben we meteen het probleem dat je moet zeggen dat ook wat hij allemaal voortbrengt evenzeer deel uitmaakt van de natuur. Je komt tot de rare positie dat New York als een vogelnest is. Technische dingen zijn ontologisch hetzelfde als een spinnenweb. Mieren maken mierenhopen, mensen maken steden. Dat is een reductio ad absurdum. Dat is tegenintuïtief. Het is geen acceptabele positie, iedereen ziet dat er een verschil is tussen steden en mierenhopen. Toch is dat het gevolg van de bewering dat de mens een gewoon lid is van de biotische gemeenschap.

Andere mogelijkheid: de mens is een veroveraar van de biotische gemeenschap. De mens heeft zich in een aanval van de natuur verwijderd. De mens is een buitennatuurlijk wezen dat de natuur vernietigt. Dan krijg je een scherpe scheiding tussen mens en natuur. De natuur is het kwetsbare slachtoffer van die agressieve bullebak die de mens is. Dat veronderstelt die grote scheiding, dat veronderstelt dat de mens iets buiten de natuur is.

* Leopold roept ons op om plain member te zijn. Het behoeft ons een plain member te zijn, maar eigenlijk zijn we geen plain member. Geef je transcendente positie als agressor op, maak je immanent. Maar dan vindt het aansluiting bij dat grote verhaal van hoe de mens zich ontwikkelde van plain member naar veroveraar. Leopold zegt we moeten terugkeren op onze stappen en terug plain member moeten worden. Dat komt neer op: word terug dier. Bevrijd je uit die positie van transcendentie, ga terug immanent worden.

Problematiek: immanentie/transcendentie: waar situeren we ons, en waartoe roepen we ons op? Je kan in twee richtingen gaan. Ten eerste: word terug immanent. Ten tweede: word nog transcender. Daarbij hoort meestal het volgende verhaal: onze agressiviteit tov de natuur zijn restanten van het dierzijn en dat betekent dat we nog niet beschaafd genoeg zijn. We moeten nog meer mens worden, ons nog meer losmaken van de natuur. De oplossing ligt in de vlucht vooruit, in nog beschaafder worden. Die agressiviteit en veroveringszucht moeten we overwinnen. De oplossing ligt niet in de terugkeer naar de natuur.

Dat is een groot antropologisch thema. Die spanning tussen het natuurlijke (het lichaam) en het culturele (het hogere, het rationele) is kenmerkend voor westerse filosofie. Met die tegenstelling zijn andere tegenstellingen geassocieerd. Bv. tegenstelling tussen man en vrouw. De vrouw werd geassocieerd met de natuur, het dierlijke, het onbeschaafde. De man werd geassocieerd met het hogere. Dat is één van de vele legitimerende verhalen van het patriarchale in de westerse samenleving. Bv. lichaam – rede: geest staat boven driften. Al die tegenstellingen hebben een hiërarchische schikking. Men linkte telkens meer tegenstellingen aan die basale tegenstelling. bv. handenarbeid en hoofdarbeid: hoofdarbeid is superieur aan handenarbeid. Handenarbeid is gelinkt aan materie, natuur. Bv. land en stad. Land is natuur, terwijl de stad de plek van de geest is, de cultuur. Wie in de stad bezig is, is superieur aan de landman die wroet in de grond. Dat is een enorm netwerk van opposities die gemaakt worden, die gelinkt zijn aan de meest fundamentele oppositie: the great divide

Is de mens nu natuur of geest? Hoe verhouden beide zich tot elkaar? → dat is een oude discussie. Het overheersende verhaal is dat de geest boven de natuur staat. Maar er zijn ook dissidente verhalen, bv. animalisme: het dier staat boven de mens. Dat is shockerend vanuit dat overheersend verhaal. Toch is dat een traditie die tot op van vandaag bestaat. Veel mensen vinden een hond beter als een mens.

De ecologische crisis is tegelijk een culturele crisis. Dan is het evident dat die dissidente verhalen naar boven komen. Men stelt zich vragen of die hiërarchische verhoudingen wel juist zijn.

* Immanentie en transcendentie: de mens is immanent én transcendent. Hij probeert een verhaal te vertellen, dat ons overtuigend lijkt en bijdraagt tot gepaste omgang met ecologische crisis. Dat verhaal is eenvoudig. We zijn immanent in de zin dat wij als natuurlijke soort voortgekomen zijn uit natuurlijke evolutie. We zijn natuurwezens in die zin, we zijn genetisch verwant met al het overige leven. We maken deel uit van die biotische gemeenschap. Het behoort tot onze evolutie dat er zich encephalisatie voordoet. Dus dat er cultuur is, is het gevolg van natuurlijke evolutie. De cultuur laat zich dus verklaren door natuurlijke evolutie in haar ontstaan en bestaan. Maar: die cultuur heeft zich in de loop van de tijd in die mate kunnen verzelfstandigen tov de biotische gemeenschap doordat ze lamarckistisch karakter heeft. Lamarckisme: Verworven eigenschappen kunnen overgeërfd worden. Dat is van de kaart geveegd door de evolutieleer van Darwin. De culturele evolutie voltrekt zich echter door lamarckistisch proces van overerving. We geven door aan onze kinderen wat wij geleerd hebben. We dragen onze inzichten en praktijken over door taal, door te vertellen. Dat gebeurt op maatschappelijke schaal. Dat leidt ertoe dat hoe langer die culturele evolutie aan de gang is, hoe sneller zij kan worden. Ze wordt sneller dan natuurlijke evolutie. Vandaar zijn er twee verschillende tijdschalen. De grens tussen cultuur en natuur trekt hij obv verschillende tijdschalen. De natuurlijke evolutie van de mens is waarschijnlijk afgesloten, maar cultureel heeft de evolutie een ontzettend snel tempo aangenomen.

Interessante opmerking van Melle: we staan op de drempel van ingrepen vanuit die cultuur (transcendentie) op die immanentie, nl in de vorm van genetische manipulatie en transhumanistisch denken (ombouw van menselijke natuur, fusie van mens en machine,...). Vanuit de cultuur wordt de biologie en natuur van de mens zelf aangepakt. De utopie van transhumanisme is de volledige bevrijding van de natuur. We zijn allemaal mindervalide zolang we nog in dat gebrekkig lichaam rondlopen, zolang we nog natuur zijn. Dat moet allemaal de prullenbak in, we moeten zuivere transcendentie worden. We moeten niet tevreden zijn met immanentie én transcendentie, we moeten zuivere transcendentie worden.

Ingold

Les 9 (1/12)

6. Tim Ingold

* Achtergrond: antropoloog uit Schotland.

* Zijn fundamentele project is kritiek op het sociaal constructivisme. Hij ontwikkelt een alternatief: een ecologische antropologie.

Voornaamste inzet van die ecologische antropologie is de overwinning van het dualisme tussen geest en lichaam, natuur en cultuur, het biologische van de mens en het bovennatuurlijke van de mens. Hij wil dus dat dualisme overstijgen. Dat dualisme is funderend voor de scheiding tussen natuurwetenschap en de humane wetenschap (culturele antropologie en sociologie). Natuurwetenschap is de wetenschap van de natuur, sinds de MT met aanspraak op objectiviteit. Die wetenschap kijkt naar de natuur zoals die is, onafhankelijk van menselijke invloed. Het project is de kennis uitzuiveren van subjectieve elementen.

Premoderne kennis blijkt niet objectief te zijn en is doordrongen van subjectieve elementen (bijgeloof enzo). Dat moet allemaal uitgezuiverd worden, we willen een kennis vrij van menselijke projecties, waarderings enz.

Aan de andere kant heb je dan de humane wetenschap, die naar de mens kijkt als een cultureel wezen, betekenisstichtend wezen, de mens als actor in de geschiedenis,... Dat is de tegenstelling tussen die wetenschappen. Aan de grondslag daaraan ligt dat dualisme tussen lichaam en geest.

Ingold wil dat dualisme overstijgen. Het sociaal constructivisme veronderstelt het dualisme, want het sociaal constructivisme veronderstelt dat de mens zich onderscheidt van zijn omgeving, omdat het contact van de mens met de werkelijkheid bemiddeld is door de geest. De mens leeft niet gewoon als organisme rechtstreeks in de natuur, maar hij leeft primair in een cultureel-geestelijke wereld. Die sociaal geconstrueerde wereld is voortgebracht door geestelijke activiteit en wordt overgedragen van geest tot geest. De menselijke wereld is een wereld van geestelijk overgedragen betekenissen. De wereld bestaat voor ons enkel in die symbolische betekenissen.

Dat lijkt op het eerste zicht juist: we zijn eindeloos aan het babbelen. We moeten voortdurend spreken en communiceren, en we wisselen daarbij betekenissen uit. Ons leven voltrekt zich in dat medium van betekenis. Maar we zijn geen zuivere geesten. We hebben ook een lichaam. We kunnen alleen vertellen als we organisch zijn. Dus we zijn ook levende wezens, organismen. Zoals alle organismen staan we in ecologische relaties. We staan op een vaste grond, we ademen, we hebben een stofwisseling. We zijn ingebed in de grote ecologische structuur.

* Hoe vallen deze twee aspecten van het mens-zijn te rijmen? Dat zijn totaal verschillende perspectieven op de mens, hoe kunnen we die verzoenen, en tot een uniform beeld van de mens en omgeving brengen?

* Cultural...

De tekst vertrekt vanuit die twee perspectieven: de mens als organisme ingebed in ecologische relaties en de mens als cultureel wezen met geestelijke capaciteiten.

Nu is het wel zo dat, vanuit het ecologische perspectief, men kan trachten de cultuur zelf ecologisch/biologisch te verstaan. Men vat de cultuur zelf op als een biologische aanpassingsstrategie, zo past de mens zich aan aan zijn natuurlijk milieu. De cultuur heeft dus een biologische functie in de strijd om te overleven. De mens heeft immers geen organische specificatie (superklauwen, lange nek,...). Biologisch is de mens een zwakkeling, hij zou eigenlijk onmiddellijk moeten uitsterven, maar hij heeft een geest. Daardoor kan hij cultuur ontwikkelen: werktuigen en middelen om zich te handhaven in de natuur. De cultuur is dus een compensatie voor organische gebrekkigheid, onderontwikkeling, zwakheid. Dat is een biologische, naturalistische verklaring van de cultuur.

Daartegenover kunnen we de cultuur zien als een symbolisch systeem, waarin betekenissen door de mens zelf zijn voortgebracht. Mensen ervaren de wereld als betekenisvol, maar die betekenissen hebben ze zelf voortgebracht. "Betekenis": in ruime zin, de wereld heeft betekenis in een elementaire zin. De wereld heeft een bepaalde structuur, we classificeren objecten, we maken verschillen tussen fenomenen (levende-dode dingen, verschillende soorten dieren,...). Dat valt allemaal onder dat symbolische systeem van betekenissen. We brengen conceptuele orde in de wereld van de verschijningen. Zonder onze betekenisgeving, structurering, is de wereld zonder betekenis. Voordat wij met onze classificaties de wereld een structuur gaven, was die wereld zonder vorm en betekenis. Dat is het culturalistische perspectief. De wereld zonder onze orde is een ongedifferentieerd veld van fenomenen, een

ding an sich in de kantiaanse zin. Alle betekenissen komen voort door onze geestelijke activiteit.

* Je hebt dus twee perspectieven, waardoor er een dilemma is. Aan de ene kant het naturalistisch perspectief dat gaat over het ecologisch systeem, waarin we ons moeten aanpassen aan een voorafbestaande ecologische structuur. Als organisme moeten we aan de eisen van de ecologie voldoen om te kunnen overleven. Anderzijds leven we in een wereld van betekenissen. Wij ordenen de wereld met onze geestelijke activiteit, zonder die activiteit is de wereld een diffuus iets.

* Ingold wil uit die tegenstelling geraken door een nieuw soort antropologie te ontwikkelen. Fundamenteel daarvoor is de kritiek op de cognitivistische waarnemingstheorie. Dat is een klassieke theorie in de geschiedenis van de waarneming. We kunnen de omgeving slechts waarnemen dmv cultureel bepaalde begripsschema's (bv Kant). Naïef menen wij dat we de dingen zien zoals ze zijn. Waarneming is het onmiddellijk kennen, ervaren van de dingen zoals ze zijn. Maar enige reflectie laat zien dat waarneming heel subjectief is. Waarneming is steeds bemiddeld, concepten spelen daar steeds een rol in.

Een alternatief voor een dergelijke waarnemingstheorie zou kunnen zijn: ("to acquire ...") het is wel mogelijk om een onbemiddelde ervaring te hebben van de werkelijkheid. Niet in een theoretische activiteit, maar in een praktische omgang met de dingen. Denk terug aan Lemaire: Lemaire was op zoek naar een historisch moment waar mensen voor even contact konden maken met de werkelijkheid. Dat ging over hetzelfde probleem als hier. Lemaire zou zich de vraag stellen: kunnen we ooit uitbreken uit dat gevang van onze begripkaders, van onze veronderstelde interpretaties?

Hier gaat het ook over deze discussie: is alle ervaring niet theoriegeladen? Positivistische wetenschapstheorieën gingen ervan uit dat theorieën getoetst konden worden door ervaringen die los staan van een theorie. Maar er bestaan geen ervaringen los van theorieën, concepten,... Het gaat dus over een alternatieve waarnemingstheorie. Ingold doet hiervoor een beroep op Gibson. Gibson ontwikkelde een ecologische psychologie ("Ecological approach to perception") Gibson ontwikkelde een alternatieve ecologische waarnemingstheorie (affordances). Zowel die waarnemingstheorie van Gibson als van Ingold zijn erg vergelijkbaar met die van Merleau-Ponty.

* Hoe nemen we onze omgeving waar? Cognitivistisch antwoord: we construeren voorstellingen van onze omgeving in onze geest. Het is naïef om waarneming te denken volgens een fotografisch principe, als een getrouwe afbeelding van de werkelijkheid. We kunnen de dingen niet zien zoals ze zijn. We maken voorstellingen van dingen. Onze geest is actief bij de waarneming, construerend. We maken die voorstellingen niet uit het niets, we ontvangen door onze zintuigen indrukken, "sense data". Er is een continue stroom van impressies. Die impressies op zich, da's een warboel, dan zien we nog niets. We moeten dat materiaal met onze geest bewerken. Onze geest bewerkt dat materiaal, zodoende dat er een voorstelling van een voorwerp tot stand komt. We zien een wereld waar structuur is, waar verschillende voorwerpen zijn. De geest wordt begrepen als een data-verwerkend mechanisme. Merk op: daar is het dualisme verondersteld van buiten vs. binnen. Onze geest is binnen, in ons hoofd. Maar hoe kan datgene wat buiten is, gekend worden door iets wat vanbinnen is?

* Het alternatief voor de cognitivistische waarnemingstheorie moet gezocht worden in het volgende: de waarneming kan niet slechts de presentatie van een geest in ons hoofd zijn, het is de prestatie van een organisme als geheel. En wel van een organisme in zijn milieu. Het

subject van de waarneming is niet een geest in ons, het is het organisme als geheel, het lichaam. Dat lichaam is geen passieve ontvanger van zintuigelijke impressies, maar een actieve agent, een handelend subject, dat doelgericht op zoek is naar voor hem belangrijke informatie over zijn omgeving. Het subject zoekt informatie die van vitaal belang is: het gaat om de levensbehoeften van het organisme. Het zoekt naar wat zijn welzijn kan dienen en zijn wee kan veroorzaken. Het lichaam is voortdurend in beweging met die bedoeling. p. 166 The point of departure... Het is geen data processing device. Het gaat om het geheel van het organisme in zijn milieu, nog voor de scheiding van lichaam en geest. Bewegen is een belangrijk aspect van waarneming. Die cognitivistische theorie begrijpt waarnemen als een afstandelijke contemplatie, een soort theoretische activiteit. Die theorie is dus heel intellectualistisch, en ziet over het hoofd dat waarneming een meer elementair karakter heeft, nl een lichamelijke activiteit. We zijn voortdurend bezig met ons lichaam alles aan het aftasten.

* Ingold haalt Uexküll erbij. Een belangrijk concept van Uexküll is de “Umwelt”, het milieu van het organisme. Dat blijkt een constructivistische opvatting te zijn.

* Maar eerst spreekt Ingold hij over de “ecologische niche” in de biologie. Hij spreekt over de verhouding tussen het milieu en het organisme, nl dat het milieu bestaat uit voorafgegeven plaatsen (niches) dat aan het organisme eisen stelt. De ecologie bestaat uit dergelijke plaatsen, die owv hun karakter, bepaalde eisen stelt aan een organisme dat op die plaats wil bestaan. The environment sets a problem... adaptive respons: Organismen dringen een niche binnen, maar om dat te kunnen doen moeten ze een gepaste respons geven op de eisen die die niche stelt. Dat is de klassieke opvatting, en kenmerkend daarvoor is de gedetermineerdheid van het organisme door omgevingsfactoren. Het organisme moet zich aanpassen aan die omgevingsfactoren. Dat houdt een opvatting van het organisme als een passiviteit in. Het organisme is passief, onderworpen aan die milieu-eisen.

* De alternatieve opvatting van Ingold: het organisme speelt een actief scheppende rol, er bestaat een wisselwerking tussen organisme en omgeving. Op dit punt zegt Ingold dat die klassieke opvatting berust op een neutrale observatie van buitenaf. Vb. de afstandelijke observator kijkt naar de boom en de eekhoorn. Voor hem verschijnt de boom niet als een onderdeel van het milieu van de eekhoorn, maar als een onderdeel van het milieu van de eekhoorn voor een observatie. Er is een binnenperspectief en buitenperspectief. Het binnenperspectief is hoe de eekhoorn de boom ervaart. Het buitenperspectief is het perspectief van de wetenschapper, waarin de eekhoorn zich moet conformeren aan de boom om zich te kunnen handhaven.

De Umwelt wordt geconstitueerd door de eekhoorn. De Umwelt wordt dus geconstitueerd door het levensproject van de eekhoorn, dat zijn dus de soortspecifieke behoeften van de eekhoorn. Volgens Uexküll construeert elk organisme zijn eigen Umwelt, het geeft de objecten van zijn ervaringen functionele betekenissen obv zijn behoeften. Voor de eekhoorn is de boom niets anders dan wat beantwoordt aan zijn soortspecifieke behoeften. Dat is een eekhoorn-Umwelt. En zo heeft elk organisme zijn eigen Umwelt, dat gerelateerd is aan zijn soortspecifieke behoefte. Dat betekent een omkering van de klassieke opvatting, waarbij het milieu determinerend is voor het gedrag van het organisme. Far from fitting into a given ...: De eekhoorn neemt van de boom wat zijn behoeften dient, wat past bij zijn vitaal programma. Bij Uexküll komt dat neer op een biologisch subjectivisme. Achter die verschillende Umwelten heb je een neutrale wereld van objecten → da's een Kantiaans model. Elk organisme heeft zijn eigen wereld van verschijningen, waarachter de wereld an sich is.

* Volgens Ingold is dat laatste onbevredigend, da's nog steeds dualistisch. Gibson neemt afstand van het dualisme dat daar nog in zit. “Affordance”: functionele betekenissen die voorwerpen kunnen hebben voor organismen, het is wat het object mij te bieden heeft,

waarbij ik kijk vanuit mijn behoefte. De Umwelt is dan in feite het geheel van die affordances. Het wezenlijke verschil tussen affordances en Umwelt: affordances hebben niet het karakter van toegevoegde betekenis. Er is geen objectieve wereld waar elk wezen zijn specifieke betekenissen op plakt. Bij Uexküll zijn de Umwelten allemaal van elkaar gescheiden, elk organisme leeft in zijn eigen Umwelt. Bij Gibson is dat niet zo. Die affordances zijn inherent aan de objecten, ze liggen vervat in de objecten. Het zijn geen toegevoegde betekenissen aan voorafbestaande neutrale objecten, maar aspecten van de objecten zelf, nl potentialiteiten die in de objecten zelf vervat liggen. Die affordances zijn dus zelf objectief, behoren tot de objecten. De organismen leven daarom in een gedeelde wereld waarin ze potentialiteiten van objecten voor hun vitale behoeften aanspreken.

Uexküll breidde dus het sociaal constructivisme uit tot de hele natuur. Dan stellen we ons de vraag: wat is het verschil tussen natuurlijke Umwelten en de cultureel geconstrueerde menselijke Umwelten? En is er wel een verschil? JA: mensen construeren hun Umwelten bewust, mensen zijn er zich van bewust dat ze hun Umwelten vormgeven, en ze kunnen kiezen hoe ze hun Umwelt vormgeven. Ingold noemt dat het designer perspectief. Voorbeeld: een bever bouwt zijn dam, maar het design voor de dam ligt vast in zijn genen, is geprogrammeerd. Dus het constructivistische perspectief bestaat erin dat we onze wereld vormgeven door onze eigen keuzes. Dat zou de culturele variabiliteit verklaren: alle olifanten doen hetzelfde, maar niet alle mensen doen hetzelfde.

* Dat designer perspectief veronderstelt dat de wereld een neutraal substraat is dat we vormgeven door een cultureel ontwerp. Dieren zouden reflexiviteit missen, ze kunnen geen afstand nemen van hun construeren. Ze kunnen niet uit hun programma stappen en de zaak van buitenaf bekijken. Het dier is onmiddellijk één met zijn activiteit, het kan er zich niet van onderscheiden.

* Die piste zou terugleiden naar het constructivisme en cognitivisme. Maar de tegenzet is hier: We hebben inderdaad de mogelijkheid om dat designer perspectief in te nemen, maar die positie van de designer is en kan nooit de grondmodus van onze waarneming zijn. Voor het grootste deel vallen ook wij samen met onze activiteiten. Het is maar af en toe dat we die afstand instellen. Het designer standpunt veronderstelt een kritische afstand, een gedistantieerde blik, maar we kunnen niet leven vanuit zo'n standpunt. Het is maar af en toe dat we zo'n houding kunnen innemen. Ook wij, in de gewone activiteit, reflecteren niet over die activiteit. In die activiteit zijn we gericht op die affordances van voorwerpen. We nemen de steen en gooien daarmee. Dat is de fundamentele stelling tegen het cognitivisme: het leven voltrekt zich in het engagement, niet in de afstandelijke blik.

Dat houdt de omkering in van het voorrang van het denken over het handelen, een klassieke idee in de filosofie. De filosoof heeft in zijn bezigheid zelf een theoretische blik, en de neiging is dan groot om dat te projecteren op het niet-theoretische leven: "Ik moet eerst een theoretisch inzicht hebben, en dan kan ik volgens dat inzicht handelen, eerst komt het begrijpen, dan komt het handelen volgens dat inzicht." → dit wordt hier omgedraaid. Het is de theorie van de directe waarneming, die de cognitieve dichotomie tussen passieve input en actieve bewerking verwerpt. Het hele organisme neemt waar, waarneming is meer dan een bewustzijnsact, het is een activiteit, een explorerende beweging in het kader van praktische doelstellingen. Waarnemen is niet interpreteren of het stichten van betekenis. Waarnemen is ontdekken, leren kennen. Maar wezenlijk praktisch leren kennen van de affordances van de objecten. En die affordances zijn niet geconstrueerd, maar rechtstreeks waargenomen in actieve omgang met het object.

* Gevolgen voor intersubjectiviteit: we zijn altijd al in een gemeenschappelijke wereld. We moeten onze subjectief geconstrueerde wereld niet vertalen voor een ander. We zijn direct betrokken op andere subjecten, in één en dezelfde wereld.

Volgens het constructivisme moeten we de wereld eerst ordenen in de geest, dan pas kunnen we handelen. Da's de voorrang van het denken op het handelen. Ingold draait het om. Taal, denken, symbolische betekenissen,... daar gaat iets aan vooraf, dat heeft een vitale basis. Er is een contact met de wereld dat daar aan vooraf gaat. Dit is natuurlijk wat het mogelijk maakt om een zekere continuïteit aan te houden tussen het menselijke en niet-menselijke. De kloof wordt gedicht. Ook voor mensen, met de mogelijkheid tot taal en begrip, gaat daar iets aan vooraf, nl de concrete levensactiviteit, waarin we praktisch waarnemen en geëngageerd zijn, met het oog op onze vitale behoeften.

Les 10 (8/12)

* Notie van Umwelt: elk levend wezen heeft een specifieke Umwelt. De eekhoorn bekijkt de wereld door een eekhoornbril. Die bril wordt bepaald door de vitale behoeften van de eekhoorn. Hij bekijkt de wereld eekhoornutilitaristisch. Hij merkt alleen op wat hem interesseert, wat nuttig is voor hem of schadelijk is voor hem.

Bij Uexküll zijn dat gesloten werelden, de eekhoorn kan zijn bril niet afzetten en een vossenbril opzetten. Die Umwelten zijn hermetisch gesloten, we kunnen daar niet uit. Aan de andere kant van de Umwelten is er een objectieve wereld. Er zijn dus subjectieve werelden en daartegenover de objectieve wereld.

De vraag is: hoe zit dat dan met de mens? Zitten wij ook vast in zo'n Umwelt? Waarin bestaat het verschil, wat is het verschil tussen ene menselijke Umwelt en dierlijke Umwelt? Mensen kunnen hun bril veranderen. We kunnen onze Umwelt maken volgens een design dat we zelf verkiezen, we zijn ontwerpers van onze brillen. En we kunnen onze wereld veranderen volgens ons ontwerp. Denk aan de bever: de bever bouwt een dam volgens plan in genen, wij kiezen ons plan zelf.

We geven de wereld vorm volgens onze eigen inzichten en keuzes. Dat impliceert een opvatting over de wereld: de wereld verschijnt als een voorafgegeven, neutraal substraat, dat we vorm geven volgens een cultureel ontwerp. Dieren missen dergelijke reflexiviteit. Ze incarneren hun soortproject. De eekhoorn valt samen met zijn eekhoornproject, kan geen afstand nemen van zijn bril. Da's een klassieke antropologische opvatting, en daaruit volgt het onderscheid tussen cultuur en natuur.

Ingold zegt daarover: ja, we kunnen zeker een perspectief van ontwerper innemen, en daarop reflecteren. Maar: dat is niet de grondmodus van onze alledaagse ervaring. In het alledaagse leven, is het niet anders als bij de eekhoorn. We vallen meestal samen met ons levensproject. Het is slechts af en toe dat we daaruit stappen. Dat veronderstelt een onderbreking met het spontane go with the flow, en dat kunnen we maar af en toe. We kunnen niet vanuit de afstandelijkheid leven. We moeten ook altijd terug in de flow duiken, in het concrete, geëngageerde levensproces. In die onmiddellijke waarneming zijn we geëngageerd in de wereld en construeren we de wereld niet. Om een steen als werptuig te gebruiken, gaan we niet eerst zintuiglijke data ontvangen en conceptueel elaboreren, om het concept werptuig te vormen, om dan vervolgens die steen te werpen.

Ecologisch antropologie: leven voltrekt zich in het engagement, niet in de afstandelijkheid. De intellectualisering van de gewone ervaring wordt aangeklaagd. In het gewone leven zijn we niet voortdurend conceptualiserend bezig. EA is uitdrukking van de concrete omgang met de dingen, en is de omkering van de kantiaanse voorrang van het intellect op het lichaam. Je moet eerst begrijpen eer je kan handelen → dat is een wijd verspreide mening, en dat wil EA omkeren. Anticognitivism: de praktijk gaat aan de theorie vooraf. De theorie ontstaat na de praktijk, eerst komt het concrete engagement.

Theorie van de directe waarneming: klassiek in de filosofie en de kentheorie is een theorie van de bemiddelde, indirecte waarneming. Dat is een kritiek op een zeer naïeve vorm van afbeeldingstheorie van de waarheid. Zo'n theorie veronderstelt passiviteit, voorwerpen worden gefotografeerd, alsof we zuiver ontvangend zijn en beelden van de werkelijkheid volledig passief opnemen in ons bewustzijn. Het is slechts een pure registratie van wat zich voordoet. De kritiek daarop komt vooral van Kant. Hij wil aantonen dat we actief zijn in de waarneming, we geven actief vorm aan de waarneming. De objecten in de wereld werken via bepaalde media in op ons zintuiglijk apparaat. In se is dat verbrokkelde informatie die bewerkt moet worden door onze geest, zodat we op grond daarvan in staat zijn om iets te zien. Dus principieel is dat dus een theorie van stof en vorm. Wij ontvangen zintuiglijke prikkels, maar die op zich zijn nog geen verschijningen van voorwerpen. Daar moet een actief proces gebeuren, bewerking van die prikkels, vormgeving, opdat er iets verschijnt. Het is dus een theorie waarin een bemiddeling nodig is van een structurerende activiteit van het bewustzijn, om waarneming van objecten mogelijk te maken.

Ingold geeft een kritiek op die klassieke theorie van de waarneming. Grote verwantschap met Merleau-Ponty. Wie neemt waar? In klassieke theorie: mijn bewustzijn. Waarneming is een intentionele bewustzijnsact. Volgens Ingold ea: niet slechts het bewustzijn neemt waar, maar het hele lichaam. Het lichaam is het waarnemingssubject. Niet slechts de geest in het organisme neemt waar. Waarneming is meer dan een intentionele bewustzijnsact. Dat impliceert ook: handelen. Bij de waarneming is het lichaam actief, er zijn explorerende bewegingen van het lichaam. Er is geen fotografisch apparaat in mijn hoofd. Waarnemen gebeurt constant, maar altijd afhankelijk van de lichaamsbewegingen. Het hele lichaam wordt betrokken bij de waarneming. Waarneming is dus explorerend, ontdekkend, maar ook een praktisch leren kennen van de affordances, de praktische waarde van objecten. Dat is belangrijk. Klassiek wordt waarneming getheoretiseerd, waarneming op zich wordt haast een denkact op zich. Waarnemen is altijd al conceptueel, zelf propositioneel. Een niet-intellectuele vorm van waarneming bestaat niet. Kenmerkend voor fenomenologie: waarneming is nog niet denken, waarnemen is nog niet conceptueel. We zijn nog niet bezig met het begrijpen. We doen nog geen propositionele uitspraken in de waarneming. De waarneming zelf gaat daar aan vooraf. Voordat we intellectueel denken, de wereld classificeren en conceptualiseren, is er het concrete in de wereld zijn, de praktijk. Als ik door de ruimte loop, hou ik rekening met wat er in de weg staat. En we doen dat niet door voortdurend oordelen te vormen. Mijn lichaam organiseert de ruimtes. Lang voordat denken en oordelen komen, is er het in de wereld zijn.

Ingold stelt dat die affordances niet geconstrueerd zijn, maar direct worden waargenomen in de concrete omgang met de dingen.

We zitten niet opgesloten in innerlijke waarneming, constructies, denkbeelden. We leven concreet met anderen in het lichamelijk omgaan met de wereld. Dat perspectief vertaalt zich ook naar onze verhouding tot andere mensen. In de klassieke theorie moeten we veruitwendigen wat in onze geest zit. Maar dat is niet zoals het in het gewone leven aan toe gaat: zoals we met de objecten direct omgaan, zo gaan we ook met elkaar op een directe manier om. We weten direct wat de ander nodig heeft, denkt en voelt. We zijn direct betrokken doen op elkaar in de directe waarneming en vooral in het samen handelen. Samen volleybal spelen, dat gaat vanzelf. We zitten dan niet voortdurend allerlei intellectuele bewegingen te maken. We beantwoorden wat de ander doet, we zien dat de ander boos is, ... Dat gaat allemaal vooraf aan een intellectuele constructie.

Wat is het probleem van het constructivisme: het constructivisme gaat ervan uit dat we de wereld moeten verdubbelen in onze geest, we moeten de wereld eerst op orde zetten in onze geest.

Handelen berust op de waarneming van affordances, en dat is niet aangewezen op begrippen en taal. Dat gaat in tegen de linguistic turn in de filosofie: we leven altijd in de taal, alles is taal. Nee: er gaat iets aan de taal vooraf.

Hoe zit het met die verhouding van de directe waarneming van de affordances en het afstandelijke weten van de wetenschap? Wetenschap maakt de claim objectief te zijn, en te kunnen uitleggen hoe de wereld echt is. De concrete waarneming is subjectief. Er is de objectieve kennis van de werkelijkheid, met daartegenover het cultureel bepaald en geconstrueerd concrete weten.

Maar: waarom zouden de affordances ook geen constructies zijn? Een andere term voor affordances: gebruikswaarde. Is gebruikswaarde cultureel bepaald, geconstrueerd? Ipv de cognitieve waarnemingstheorie hebben we dan een cognitieve theorie mbt gebruikswaarde, productie en consumptie. We zouden dan begrippen van gebruikswaarde aan raw sense data toekennen. Gebruikswaarde is relatief en kan verschillen van cultuur tot cultuur. Maar dualisme verdwijnt als we affordances beschouwen als aspecten in de werkelijkheid. Ze worden concreet ontdekt in het handelen, ze worden niet toegekend. De dienstbaarheid van objecten, is iets wat ik ontdek aan de objecten en wat behoort tot de objecten. De objecten vertonen dat. De menselijke subjecten bekleden de dingen niet met betekenissen. Wel is het zo dat die betekenissen in de dingen zijn als resultaat van en belichaming van menselijke activiteit in het verleden. Wat bedoelt hij? Als je een stoel neemt, die stoel is ooit gemaakt, en ooit werd een eerste stoel gemaakt. Dat is een interessant fenomeen, want ik zie die stoel onmiddellijk als stoel, een reeel objectief voorwerp. Het is absurd dat ik een neutraal object zie en dan gebruikswaarde toeken aan dat gebruiksobject. Ik ken niet al die betekenissen toe aan een neutraal subject, ik ontdek dat meteen in mijn concrete omgang met de stoel. Maar iemand heeft ooit voor het eerst een stoel gemaakt. Het menselijk milieu bestaat praktisch uitsluitend uit dergelijke objecten, die betekenis incarneren, objectief, reeel. Ze verwijzen naar menselijke activiteit in een verleden. En dat kan veralgemeend worden mbt niet menselijke rijk: dat milieu, die omgeving, dat is het resultaat van een geschiedenis waarin objecten hun vormen, betekenissen hebben gekregen door de praktische activiteiten van de levende wezens. Dus: een milieu, een wereld is een zoals een beeld dat door vele handen is gemaakt en nooit af is. Het is een proces in de maak. De wereld is altijd in de maak door al die activiteiten van alle levensvormen. Loopt uit op relationalistische ontologie, antropologie, biologie: wisselwerking tussen milieu, wereld en subjecten (alle levende wezens). Die wereld is dan altijd weer datgene waarin volgende generaties terechtkomen waarin zij actief moeten zijn. De wereld is wat ons voorafgaat, maar in dat handhaven, is voortdurend ook een maken van die wereld. Er is een beeld, maar er wordt voortdurend verder aan gewerkt. Ingevouwd in de personen zijn die geschiedenissen van hun relaties tot hun milieu. Ingevouwd in het milieu zijn de geschiedenissen van de subjecten. Er is dus een wederzijds invouwing.

Cognitivism sluit de mensheid op in van elkaar gescheiden culturele werelden. Het vormgeven van de wereld zou cultureel bepaald zijn. Elke cultuur heeft zijn manier van de wereld ervaren. De mens zou dan opgesloten zijn in culturele werelden: is interculturaliteit dan nog mogelijk? Volgens Ingolds model: geen probleem, want we zitten allemaal in dezelfde wereld die we samen maken.

Wat is dan het verschil tussen mensen en dieren? Op vlak van de waarneming, concrete ervaring, bestaat geen verschil. Het verschil komt pas binnen op hoger niveau: mensen kunnen wat ze waarnemen discursief in het symbolische verder vormgeven. Maar dat is geen voorwaarde om te handelen in de wereld. Er zijn verschillende culturele wereldbeelden, maar dat zijn verschillende culturele interpretaties van iets fundamenteels: concrete waarneming, concreet handelen, waarbij we gericht zijn op wat ons dient. We kunnen ons distantieren van dat engagement in de wereld, maar dan verliest de natuur elke betekenis en wordt ze een neutraal object. Maar dat is niet oorspronkelijk. De wereld heeft oorspronkelijk betekenis in

de vorm van affordances. We kennen geen betekenissen toe aan neutraal substraat. We kunnen een betekenisvolle wereld achteraf ontkleden tot een dergelijk neutraal substraat.

Er is dus een omkering van de prioriteitsverhouding (praktijk – theorie, betekenis – neutraal,...). In onze primaire ervaring verschijnt de wereld als door en door betekenisvol, dan kunnen we in een secundaire beweging afstand nemen van die betekenissen, objectiveren en in een neutraal substraat veranderen. Daarom kan Ingold concluderen dat die scheiding tussen cultuur en natuur een gevolg is van ... In onmiddellijke waarneming is er geen scheiding tussen cultuur en natuur, er is maar één veld. Pas achteraf, in een retrospectieve analyse kunnen we een scheiding maken tussen een neutraal substraat, en de culturele betekenissen die wij zouden projecteren.

Hij sluit de tekst af met een aantal observaties die volgens hem de ecologische benadering ondersteunen:

- 1) We ervaren onze omgeving nooit als een neutraal substraat, maar als een samenhang van betekenissen.
- 2) Onze ervaringskennis is altijd een praktische kennis. Waarneming en technische kunde gaan altijd samen.
- 3) De cultuur is geen kader voor het waarnemen, maar is slechts een kader voor de interpretatie van de werkelijkheid. Op het niveau van de waarneming, van het praktische omgaan met de dingen, zouden we geen probleem mogen hebben met andere culturen. We zouden zonder problemen een andere cultuur kunnen binnentreden omdat de cultuur niet uitmaakt.
- 4) De natuur is relatief tov afstandelijke blik. Alleen mensen kunnen afstandelijk zijn.
- 5) Cultureel bepaalde taxonomieën zijn geen voorwaarde voor het handelen. Ze dienen als compensatie voor het verlies van betekenis dat optreedt als we ons van de concrete werkelijkheid distantieren. Vanuit de afstand vervalt de betekenis van de wereld. Wat als neutraal substraat verschijnt, wordt getracht opnieuw betekenisvol gemaakt te worden, door betekenissen toe te kennen
- 6) Wat voor de relatie tov niet-menselijke dingen geldt, geldt ook voor andere mensen. Relaties zijn symbolisch en steunen op taal, geld, wetten,... Nee! We nemen ook de andere mens direct waar. Het sociale leven zonder die symbolische orde is niet chaotisch. Het is niet nodig dat we orde aanbrengen. Er is een soort zelfordening op het concrete niveau in het intersubjectieve domein.

Les 11 (15/12)

Politics on Biology

* Algemeen gaat deze tekst over de verhouding mens – natuur, vraag of de mens deel uitmaakt van de natuur of gescheiden is van de natuur.

In de wetenschappen van de mens is er een breuklijn tussen een cultureel-humaanwetenschappelijke benadering van de mens, en een naturalistische, positief wetenschappelijke benadering van de mens. → link met probleem van mens vs natuur: naturalistische, biologisch benadering ziet de mens als een stuk van de natuur, als een natuurlijk feit. De humaanwetenschappelijke benadering scheidt de mens van de natuur, er is een fundamenteel verschil tussen mens en natuur. De 'humane' wetenschap veronderstelt dat de mens zich onderscheidt van de natuur.

Wat probeert Ingold: Synthese bewerkstelligen, die scheiding overwinnen tussen sociale antropologie en biologische antropologie. Het sociale moet geïntegreerd worden in een omvattende theorie over organische evolutie. Maar dat zal alleen lukken met behulp van een nieuw biologieparadigma. Hij wil een paradigmaverandering, een afwijzing van het

neodarwinisme. Dat project is radicaal: neodarwinisme heeft een axiomatisch karakter, dat heeft zelf niet de status van een theorie, het staat zelf niet meer open voor discussie. Neodarwinisme is zo vanzelfsprekend dat het niet meer in vraag gesteld wordt. Ingold wil afstand van neodarwinistische opvatting, een andere soort biologie. Dat loopt uit op een filosofische positie.

Ingold wijst dus neodarwinisme af, en stelt een nieuw model daartegenover.

Wat is het probleem met neodarwinisme? Genetische reductie: darwinisme geeft geen theorie van het organisme, en kan niets verklaren over het leven. Ingold stelt een relationistische opvatting voor: het organisme is niet een soort passief ding, gedetermineerd vanuit genetisch niveau. Het organisme is een actief, creatief iets, dat gestalte geeft aan zijn milieu en aan zichzelf. Het is een relationistische opvatting waarin het levensproces van het organisme centraal staat. Dat levensproces is een ontwikkelingsproces.

Ingold stelt een omkering van causaliteit voor: evolutie moet verklaard worden van uit het relationele veld waarbinnen het ontwikkelingsproces van het organisme zich voltrekt.

Ingold laat zien dat de antropologie de biologie en de tegenstelling tussen antropologie en biologie verbindt met tegenstelling tss natuur en cultuur. In het westen bestaat er een aloude spanning tussen mens en natuur, of tussen transcendentie en immanentie. Aan de ene kant wordt de mens gezien als gescheiden van de natuur, aan de andere kant wordt de mens gezien als deel van de natuur. De mens is evenbeeld Gods, maar ook een medeschepsel (Aldo Leopold: biotic citizen, zoals alle andere levende wezens). Dat is een fundamentele spanning in het Westen, waar men niet uitkomt.

De antropologie als humane wetenschap gaat er van uit dat de mens iets apart is, en bestudeert dat wat de mens uniek maakt (zijn geest, moraal, cultuur,...). De biologische antropologie legt zich toe op de natuurskant van de mens. De culturele antropologie uit vaak fiere overtuigingen dat de mens uniek is, uitzonderlijk is: de mens is meer dan een dier, dwz de mens verschilt fundamenteel van het dier dan de dieren onderling van elkaar verschillen. Dat is merkwaardig: het verschil tussen de mens en een chimpansee is groter dan het verschil tussen een chimpansee en een mug. Waarom is dat zo? Mensen zijn samengesteld uit een fysieke component en een geestelijke component. En dat laatste valt buiten de natuur en maakt ons meer en anders dan dieren. Als je mensen als zuiver natuurwezen beschouwt, moet je abstractie maken van dat plus dat ons mensen maakt. Dat leidt tot volgende paradox: als we spreken over de natuur van een olifant, of mug, dan bevat die natuur alle typische kenmerken van dat dier, inclusief morfologie en kenmerken. De natuur van de mens in die opvatting bevat de menselijke natuur dan niet qua kenmerken, omdat wat kenmerkend is voor de mens de geest is. Itt alle andere dieren bevat de menselijke natuur niet wat kenmerkend is voor de mens, nl de geest. De menselijke natuur bevat wat de mens deelt met alle andere dieren. De mens wordt geconstrueerd als een specifiek wezen, met een geest die geënt is op een veralgemeend dierlijk substraat.

Men gaat voort op het wezenlijke van de mens (geest), die zich manifesteert in de cultuur. Die geestelijke vermogens zijn algemeen, dus alle mensen hebben die geestelijke vermogens. Maar de culturele manifestaties van die geestelijke vermogens zijn verschillend. Wat mensen delen is hun biologie, en hun algemeen menselijke geestelijke vermogens, maar de manifestaties verschillen. Er zijn dus twee algemene dingen, die alle mensen delen. Die universele eigenschappen van de mens, die tracht men te benaderen door terug te gaan tot het beginstadium van culturele differentiatie. Men gaat terug naar de oermens, waarin nog niet die culturele differentiatie is begonnen, men staat dan op de drempel van het menszijn, en dus dicht bij die algemeen menselijke eigenschappen die zich nog niet gemanifesteerd hebben in die waaier van culturele prestaties. Men zoekt het gemeenschappelijk vertrekpunt voor culturele differentiatie.

Er is nog een derde notie van menselijke natuur. Dat is de voorstelling dat voorafgaande aan de samenleving er op zich staande individuen zijn, die onafhankelijk zijn van elkaar bestaan. Pas door de samenleving worden die individuen gesocialiseerd. Dat individuele organisme is op zich gesloten en gaat alle relaties met andere wezens vooraf. Dat is de voorstelling van de mens voorafgaande aan de socialisatie, het samenleven met anderen. Biologie van die wezens bestudeert op zich staande entiteiten als gesloten systemen.

In de sociologie bestaat een opvatting die parallel loopt met de neodarwinistisch biologie, waarin de cultuur geplaatst wordt in het individu. Het individu wordt gezien als een doorgeefluik van memen. Memen zijn culturele informaties, die op niveau van cultuur een analoge rol spelen als genen in de natuur. Het menselijk gedrag heeft twee verklaringsfactoren: de genen en de memen. De memen zijn cultureel ingeprent.

De biologie kijkt voornamelijk naar de genetische grondslag, en in die zin is de achtergrond daarvan de scheiding tussen de biologische en sociaal-culturele kant van de mens. De biologie wordt gezien als een wetenschap die de algemene dierlijkheid van de mens bestudeert. Alle sociaal-culturele elementen moeten afgekrabd worden, dan komt die dierlijke laag tevoorschijn. De biologie bestudeert dan de mens in termen van genetische programmering.

Wat is kenmerkend voor het neodarwinisme? Genetisch reductionisme, en de scheiding die gemaakt wordt tussen genotype en fenotype. Genotype: verzameling genen die instructies geven aan het fenotype. Het fenotype is hoe het wezen verschijnt, en dat is afhankelijk van de constellatie van de genen. Typisch neodarwinisme: afwijzing van de wisselwerking tussen beiden. Vanuit het genotype worden de instructies gegeven, omgekeerd kan er geen inwerking zijn op dat genotype. Dat gaat in tegen lamarckisme. Lamarckisme: verworven eigenschappen kunnen biologisch worden overgeërfd (bv. smid met sterke arm zal kinderen krijgen met sterke armen). Op het niveau van het fenotype verworven eigenschappen zouden dan knn inwerken op genotype. Dit wijst neodarwinisme af. Er is een strikte scheiding tussen genotype en fenotype en eenrichtingsverkeer. Maar dit leidt tot een scheiding tussen filogenese (ontstaat van vormen) en ontogenese (bv. groei van het geboren kind tot volwassene, ontwikkeling van individu). Ontogenese onderzoekt hoe het genetisch programma in de tijd de fenotypische effecten voortbrengt (hoe genotypen inwerken op fenotypen); de filogenese onderzoekt hoe deze genetisch programma's zelf ontstaan. Het ontwikkelingsproces van het individu ligt vastgelegd in de genen. Genetische programma's liggen vast in genetisch constellaties, genotypes.

De opvatting dat selectie gebeurt door het milieu, is een neodarwinistische opvatting. In het neodarwinistisch programma bestaat dat milieu uit milieufactoren, die een ecologische niche creëren. En die factoren bestaan onafhankelijk van organismen, die selectief inwerken op organismen die zich in die bepaalde niche willen handhaven. Die organismen hebben hun genetisch patroon, en dat ook onafhankelijk van hun milieu. Dan krijg je twee onafhankelijk van elkaar bestaande factoren, die samengebracht worden. De milieufactoren kiezen uit het aanbod van genetische programma's die zich willen vestigen. Minder goede genetische programma's verdwijnen. Maar beide worden onafhankelijk van elkaar gedacht. Dat is geen verklaring van het leven, van hoe organismen mogelijk zijn.

Ingold stelt dat het neodarwinisme die ontogenese vergeet. Het neodarwinisme vergeet dat het individu een ontwikkeling doormaakt. We moeten beginnen van de ontwikkeling van een individueel organisme, hoe het van bijna niets een volwassen organisme worden. Dat zou de darwinistische volgorde van wat de nabije en uiteindelijke verklaring, omkeren: het primerende verklaringsniveau is de ontogenese, in relatie met het milieu. Een organisme ontwikkelt zich niet in isolement, maar in een relationeel gebeuren.

Indruk van Melle: Waar het neodarwinisme zegt 'genen', zegt Ingold 'relaties'. In het neodarwinisme is alles reduceerbaar tot een genetische programmatie. In Ingolds alternatieve biologie is het leven één en al relationeel. We zitten dicht bij de fenomenologie in volgende zin. Husserl betoogt dat de verhouding tussen de leefwereld en wereld van positieve wetenschap in de objectivistische opvatting de leefwereld de verklarende subjectieve verschijning is van die objectieve werkelijkheid. De wetenschap vertelt ons de waarheid over de werkelijkheid (atomen enzo). Het punt dat Husserl maakt: die verhouding moet omgekeerd worden. De leefwereld is de ware werkelijkheid. De wetenschappelijke werkelijkheid is een gedachteconstructie obv die leefwereldervaring, het is slechts een constructie.

Het relationele situeert zich op het niveau van de leefwereld, verschijnende levensvormen, van hoe de mensen daadwerkelijk leven. Dat is wat feitelijk gebeurt. Dit is het primaire niveau van waaruit men alleszins ook de evolutie moet verklaren en verstaan. Het epigenetische systeem wordt bepaald vanuit het relationele veld. Wat ik word, hoe ik ontwikkel, wordt in eerste instantie niet bepaald door genetische patronen, maar door het relationele veld. Het is vanuit die mogelijkheden dat men verder de evolutie van die levensvormen zou kunnen verklaren. Tussen die genotypische input en fenotypisch output ligt die epigenese, die relationeel gebeurt. Het neodarwinisme mist die dimensie. Het organisme wordt gesitueerd in een relationeel veld en wordt gedragen door die relaties. De notie leven verwijst naar wat dit relationeel mogelijk maakt, doet ontstaan. The life is not in organisms, but organisms are in life: leven is het relationele, het proces van verbindingen, wederzijds dragen.

Kernpunt: een biologie die het levende organisme als uitgangspunt neemt, en vandaaruit de evolutie probeert te vertellen. Geen biologie die evolutie vertelt vanuit genetische determinatie waarbij het organisme en het leven verdwijnt.

Je wordt geboren met een genotype. Elk organisme is een uitdrukking van zijn programma, het is een zijnde ipv iets dat in wording is. De alternatieve opvatting: organisme is een onophoudelijke ontvouwing, ontwikkeling. Een organisme is niet iets dat af is, maar is voortdurend in opbouw, in wording. Leven is continue beweging. Vorm wordt gegenereerd in organische ontwikkeling. En die organische groei is geen assemblage van genotypes. Elk deel van het organisme krijgt zijn vorm in relatie met andere dingen. onophoudelijke wisselwerking, daarin ontstaan organische vormen. De vormgeving van het organisme is ook altijd de vormgeving van zijn omgeving. Die milieufactoren zijn niet voorafgaand aan het organisme. Ingevouwd in het organisme is de geschiedenis van alle relaties tot zijn milieu. Het zijn geen twee aparte entiteiten. Een organisme bestaat dankzij de relaties die het aangaat. Het is niet anders dan zijn geheel van relaties. Waarom verklaart het neodarwinisme het leven niet? Het neodarwinisme handelt niet over het levensproces. De scheiding tss biogenese en ontogenese... Wat wordt doorgegeven zijn genen en constellaties van genen. De evolutie is dan een geleidelijke verandering van de samenstelling van genen. Organismen zijn gespecificeerd door hun genoom, niet door hun relaties met de omgeving. Het neodarwinisme doorsnijdt de innerlijke verbondenheid van de dingen. Daardoor komt het bij een statistische definitie van evolutie uit: een uitermate verarmde voorstelling van het leven en het levensproces. Dan is het leven niets anders dan genen die bepaalde constellaties vormen en in de loop van de evolutie veranderen die constellaties een beetje.

Wat is dan het probleem? Het milieu verandert onafhankelijk, los van relaties met organismen.

Zijn alternatief: evolutieel ontwikkelen, met evolutie als een... aanvullen

Dat laat veel vragen open. Melle vraagt zich af: wat is in dit verhaal nog de rol van de genen? Daar komt niet echt een antwoord op. Ingold zegt niet dat genen niet bestaan. Ze spelen een

rol in de bepaling van de vorm van het organisme. Maar de vraag blijft over: hoe ziet die bepaling eruit? Wat is precies de rol van genen? De plaats van de genen in dat verhaal, is nog niet heel duidelijk.

Derde deel: cultuur.

Stelling van Ingold: het neodarwinisme geeft geen verklaring voor het sociale leven. Cultuur heeft geen plaats in een neodarwinistische sociobiologie. Sociobiologie? Dat is een biologische verklaring van sociaal gedrag.

Neodarwinisme geeft geen verklaring van menselijk sociaal gedrag, maar ook niet van het sociaal gedrag van andere dieren volgens Ingold.

De evolutieleer als verklaring van menselijk gedrag? Controversieel want een positieve wetenschap komt op het terrein van de humane wetenschappen. Het is een aanval op hun turf: socialiteiten, sociaal gedrag, ethiek, ... Vandaaruit was sociobiologie controversieel. Waarom? De biologie claimde dat ook dat plus, datgene waarop de humane wetenschappen werken, in feite geen plus is en verklaard kan worden vanuit het dier. Er is een sluitende positief-wetenschappelijke bepaling mogelijk van het unieke van de mens. Dat is controversieel. Dat zou vrijheid, verantwoordelijkheid, ethiek, ... ontkennen. Er stond veel op het spel.

Er is een dubbele betekenis van de menselijke natuur: ten eerste wat we delen met de dieren, ten tweede dat specifiek menselijke (universalia van menselijke vermogens voorafgaande aan culturele differentiatie). Het is de oorspronkelijke menselijke conditie voor de culturele differentiatie.

Die sociobiologie die in het neodarwinisme kadert, onderzoekt menselijk gedrag adhv aanpassing, natuurlijke selectie enzo. Gedrag wordt gedetermineerd door een genetische programmatie. Wat geldt voor morfologie, geldt ook voor gedrag.

Sociobiologen werden genetisch determinisme verweten. Maar de sociobiologen verzetten zich tegen dat verwijt, en geven daar 2 argumenten voor:

1) De genen determineren niet het individuele gedrag op elk moment. De genen zijn als een leiband. De genen beperken een range van gedragswijzen, ze geven ons een zekere marge van vrijheid. We hebben een fenotypische plasticiteit op het niveau van het gedrag. Maar de vrijheid is door de genen beperkt. De genen sturen ons in een algemeen bepaalde richting. Dus: niet elk gedrag is tot in detail genetisch gedetermineerd. Maar de mogelijkheid om jezelf te bepalen, is beperkt.

2) Er is nog een andere verklaring voor menselijk gedrag: memen. Er is dus een dubbele conditionering: genen en memen. Die memen krijgen we overgedragen in het proces van de opvoeding. De culturele genen en de natuurlijke genen sturen samen ons gedrag. Dat gaf aanleiding tot theorieën die verklaren hoe de mens vanuit die twee dimensies wordt bepaald. Maar probleem: er zijn dan ook tav die verklaringsdimensies twee selectiecontexten: ten eerste aangepast aan de milieucontext, ten tweede aangepast aan de culturele context. Dat kan aanleiding geven tot tegenstrijdigheden. Je kan cultureel aangepast zijn, maar niet aangepast aan de natuur.

Men heeft gewerkt aan complexe theorieën van genetische en culturele co-evolutie, waarbij men rekening houdt met beide verklaringsfactoren. Maar dan komt men uit bij spanningen: wat cultureel aangepast is, is nog niet per se aangepast aan de natuur, of omgekeerd.

Ingold zegt nu: we zijn nog altijd in neodarwinistisch paradigma, we hebben nog een andere instructor toegevoegd, dat een programma geeft voor gedrag. We zijn nog steeds gedetermineerd, niet alleen door genen, maar ook nog eens door memen. Je hebt een verklaringsfactor toegevoegd aan dat neodarwinistische verhaal. De structuur van het neodarwinisme is niet veranderd. De relatie tussen cultuur en gedrag is gelijk aan de relatie tussen genotype en fenotype. Dat is een opvatting die wijd verspreid is in de antropologie.

Ingold geeft kritiek op neodarwinisme, vooral op het genetische determinisme (fenotypische uitdrukking is een expressie van een genetische blueprint). Volgens het neodarwinisme gebeurt de evolutie van een organisme door positieve of negatieve selectie, door externe milieufactoren: het organisme (gemaakt volgens een genetische blueprint), is aangepast of niet aangepast aan een milieu. Het organisme wordt hierbij gereduceerd tot een passief doorgeefluik van genen. Het organisme verdwijnt en wordt een puur functionele zaak. Het milieu fungeert dan als een extern selectiemechanisme.

Alternatief voor neodarwinisme: focus op dat organisme in wederkerige relaties. Dat relationele veld wordt het centrum van de verklaring, zowel van de vorm van het individuele organisme als van de vorm in het algemeen. Bij Ingold wordt dat generatieve, relationele feit het meest fundamentele verklaringsprincipe. “Are not organisms or persons...”: bij neodarwinisme gaat het over genen die zich voortzetten, bij hem gaat het over relaties. Da's een fundamenteel verschil: in die relaties, zijn de organismen niet slechts passieve doorgeefluiken, maar ze treden zelf actief op. Genen spelen een rol bij de bepaling van de fenotypes, maar die determineren de morfologie niet, ze moduleren eerder de fenotypische expressie.

Ingold past dat ook toe op de personen. In de sociale of culturele antropologie is er een verklaring van gedrag wijd verspreid: Op het niveau van de cultuur komt er in de plaats van genetische blueprints, culturele blueprints: gedragspatronen die aangeleerd worden. Je wordt geconditioneerd door de samenleving. Analoot met genen zijn memen, of cultuur-genen. Die denkpatronen, bits van informatie, die je ingeprent krijgt door socialisatie, spelen dan een analoge rol op het niveau van cultuur. Dan is de volgende stap: complexe theorieën van gen-mem co-evolutietheorieën: we zijn zowel door genen als memen bepaald, dus we moeten een theorie van co-evolutie ontwikkelen waarin beide factoren een plaats krijgen. In het kader van een biologische opvatting zal men externe selectiemechanismen poneren én culturele evolutie van memen. Een voorbeeld van zo'n theorie is die van Boyd en Richardson: in het individu is er een strijd tussen genen en memen om controle over dat individu. Bv. Verkrachting: biologisch is verkrachting een goede strategie om u voor te planten, maar cultureel is dat onaangepast (verkrachter wordt opgesloten en kan zich niet meer voortplanten). Da's een voorbeeld van de complexiteit van de wisselwerking van die twee niveaus.

Ze willen een theorie van culturele organismen binnen een neodarwinistisch kader. Culturele evolutie zou dan aan natuurlijke selectie onderworpen zijn en is dan uiteindelijk niets anders dan biologische evolutie. Er komt gewoon een factor toegevoegd aan dat neodarwinisme: er zijn niet alleen genetische, maar ook culturele instructies. Er wordt gewoon een factor toegevoegd aan neodarwinisme. De relatie tussen cultuur en gedrag is te vergelijken met fenotype en genotype in een organisme. Memen worden opgeslagen in de geest en worden doorgegeven. Je zit dan nog altijd in een deterministische visie van cultureel gedrag. Het individu wordt nog steeds gereduceerd tot doorgeefluik: niet alleen van genetische, maar ook van culturele informatie.

Kritiek van Ingold hogerop: het relationele veld tussen genotype en fenotype verdwijnt. Er wordt iets geelimineerd. Tussen het genotype en fenotype ligt het organisme in zijn relationele veld. Hetzelfde op niveau personen – cultureel gedrag: tussen de memen en het sociale gedrag ligt het bewustzijn, de persoon, in het veld van sociale relaties. Er wordt een relationeel veld van complexe psychische relaties geelimineerd. Die sociale relaties zijn psychische relaties want het zijn bewuste relaties. In die relaties ontwikkelt zich de geest, het bewustzijn van een persoon. Elk organisme is een open systeem dat zich ontwikkelt in zijn relationeel veld.

Ingold wil een antropologie die opgenomen wordt in zijn niet-darwinistische biologie, zodat de persoonsontwikkeling een aspect wordt van de organismeontwikkeling. Het sociale leven van een persoon is een aspect van het organische leven. Personen zijn bewuste organismen van sociale relaties. Er wordt hier dus geen dualistische scheiding gemaakt tussen ongedifferentieerde organische natuur, waarop op een specifiek menselijk wezen wordt geent. De organische en persoonlijke ontwikkeling laten zich niet scheiden. Het menselijke organisme ontwikkelt zich: dat organisme is zich bewust van zijn sociale relaties en kan die relaties bewust vorm geven. Personen ontwikkelen zich in een generatief veld van sociale relaties. Er is geen externe kracht die op het individu inwerkt. We moeten uit die dwangbuis van die externe interne causaliteit met het subject als passief ding. De persoon vormt zichzelf door en in de relaties waarin ie staat.

Het is onmogelijk om de studie van de individuele ontwikkeling van de evolutie te scheiden. Er wordt voortdurend getransformeerd door de individuen en organismen zelf. Active role: organismen zijn geen passief doorgeefluik van externe dingen. De persoon is een bewust, actief subject, locus of intentional agency. Personen zijn producten van relaties die ze zelf mee gestalte geven. Wij zijn het product van vele relaties die we zelf mee gestalte geven. We worden geconditioneerd door iets dat we zelf mee gestalte geven. Volgens het neodarwinisme zijn we geprogrammeerd om ons sociaal te gedragen. Nee zegt Ingold: bewustzijn ontvouwt zich in sociale relaties door de invouwing van die sociale relaties in het bewustzijn. We zijn wat we zijn in en door die relaties.

Ingold wil de antropologie integreren in een ruimer gevatte biologie, zodat de studie van de persoon gesubsumeerd kan worden in de studie van het organisme. Traditionele theorieën (biologie en antropologie) schieten te kort. De biologie kan het leven niet uitleggen, de antropologie kan de persoon niet uitleggen.

Ingold probeert de kloof tussen mens en natuur te dichten. Volgens Ingold zijn wij menselijke organismen. Ons persoonzijn is dus niet vreemd aan ons natuurzijn.

Samenvattende conclusie:

We begonnen deze colleges met een structurele analyse van de ecologische crisis. Het gaat over de bezorgdheid van de draagkracht van de aarde, of de aarde wel in staat zal zijn om te blijven voorzien in onze noden. Dit discours veronderstelt de scheiding tussen mens en natuur. De expansie van de mens en zijn cultuur vormt een bedreiging voor de ecologie. In dat discours wordt veelal gesproken over de nood aan een verzoening tussen de economie en ecologie. De economie is boven de ecologie geschoten. We moeten onze cultuur binnen de grenzen van de ecologische draagkracht houden, ecologische duurzaamheid tot stand brengen. Dat is een pragmatisch, functionalistisch discours, dat er voornamelijk in bestaat om te wijzen op dat probleem van de draagkracht.

Maar naast dit pragmatisch-functionalistisch discours bestaat er ook een filosofisch discours over de verhouding mens-natuur. In die discussie gaat het fundamenteel over de waarde en betekenis van de mens en de natuur. We zien dat de natuur onder druk staat door de mens. Wie zijn wij om die krachtsverhoudingen te veranderen? Ook die discussie steunt op de initiele scheiding tussen mens en natuur. De inzet van deze discussie is net deze scheiding. Moeten we die scheiding volhouden of niet? Is die scheiding enkel op theoretisch vlak problematisch of ook in de praktijk? Moeten we verder streven naar een maximale verwijdering van de natuur, een soort uitstijgen boven de natuur, of moeten we niet eerder trachten terug te keer naar de natuur? Volgens het eerste voorstel is de natuur een dwangbuis,

waar we ons uit moeten bevrijden. Volgens het tweede voorstel is de natuur als onze thuis, een biotic community, waar we als biotic citizens thuishoren.

Discussie met postmoderne ecofilosofie en sociaal constructivisme. Ten Bos was zo een postmoderne ecofilosoof. Wat is fundamenteel voor die postmoderne filosofie: kritiek op het naturalisme van de klassieke ecofilosofie.

Lemaire hangt een klassieke ecofilosofie aan: de natuur is een van ons onafhankelijke realiteit, en wij maken deel uit van die realiteit. Dat gaat gepaard met een kentheoretische realisme: we kunnen de natuur leren kennen in haar ware aard. Wat de juiste manier is om die natuur in haar ware aard te leren kennen, daar valt over te discussiëren. Leren we de natuur kennen door de positieve wetenschappen, of niet? In Abrams tekst: om te natuur te leren kennen moeten we geen theoretische constructies maken, maar aandacht hebben voor het ervaringsniveau. Het is een poging om uit het dualisme te geraken tussen mens en natuur: de natuur is alomvattend. De mens behoort in alles, met zijn vitale behoeften, met zijn rede, in zijn totaliteit tot de natuur. Ook verstand, ethiek... zijn volstrekt natuurlijk. Dat zijn feiten die zich ecologisch en biologisch laten verklaren. De kloof tussen de mens en niet-menselijke wereld is ongegrond. De mens is niets anders dan een medeburger van de gemeenschap, en hij dient zich te gedragen als een gewone burger.

Dat naturalisme heeft paradoxale gevolgen die natuurbehoud ondermijnen. Als alles natuur is zijn ook menselijke ingrepen op de natuur natuurlijk. Waarom moet van de mens geeist worden dat hij zich als medeburger gedraagt? Waarin onderscheidt dan de natuurvernietiging van de mens zich van de natuurvernietiging door de natuur zelf (vulkaanuitbarstingen enzo)? Als alles natuur is, zijn ook autowegen en kerncentrales natuur.

Het standpunt van naturalisme impliceert zoiets als een buitenaardse toeschouwer, een wetenschapper die kijkt naar wat zich op de aarde voordoet. Een dergelijke toeschouwer zou vaststellen dat een levend wezen in grote getallen voorkomt en materiele structuren heeft gemaakt, in miljoenen toestellen over het aardoppervlak beweegt, andere levensvormen gevangenhoudt en kweekt. Maar voor een toeschouwer van buitenaf is dat een levensvorm als een andere levensvorm op aarde. Als die wetenschapper dat sterk objectief bekijkt, dan zijn al die gebeurtenissen volledige neutrale feiten, zonder een waardeoordeel. Als de mens onderdeel is van de natuur, is dat het perspectief van een blik die van buitenaf objectief kijkt.

De tegenpositie van het naturalisme is het culturalisme. Onze leefwereld is geen wereld van neutrale objectieve beschouwing. Onze ervaringswerkelijkheid is geen neutrale wereld, maar een wereld waarin alles betekenis heeft voor ons. We zijn geëngageerd in de wereld, waarin dingen nuttig, schoon, eng,... zijn. Oelschlager: die wereld is een gesproken wereld. Sinds duizenden jaren wordt onze wereld besproken. Die concrete ervaringswereld bestaat slechts als een gesproken wereld. We proberen greep te krijgen op de wereld, praktisch én intellectueel (onze plaats vinden in de wereld). Zo krijgt de wereld een menselijke stempel: vanuit dat spreken worden we aangespoord om te handelen. Dat is het verschil tussen ons en alle andere dieren. Andere wezens zijn misschien dan wel bewust van dingen die goed of slecht voor hen zijn. Maar het bewustzijn is functioneel gericht op taalbehoud. De mens verdubbelt de wereld in zijn bewustzijn, in het spreken. Hij eigent zich de wereld geestelijk toe, en structureert haar door categorieën te maken, en dan probeert hij de wereld te veranderen. Dan komen we tot de vaststelling dat er voor ons geen andere wereld dan een menselijke wereld bestaat voor ons. Er is voor ons geen wereld buiten onze menselijke betekenissen omdat die naturalistische gedachte zelf natuurlijk een bepaling van menselijke betekenissen is. Dat geldt ook voor de wetenschappelijk bepaalde wereld: de wetenschap is slechts een verhaal over de werkelijkheid. In de geschiedenis is er een grote rijkdom aan menselijke interpretaties van de wereld. Het wetenschappelijk beeld is slechts één beeld. Dat

is dus het radicaal subjectieve standpunt, staat lijnrecht op het objectief standpunt van het naturalisme. Het gaat over de betekenis die de wereld heeft voor een subject vanuit zijn cultuur. We kunnen de wereld niet anders ervaren als dat we doen.

De klassieke ecofilosofie steunt eerder op naturalisme. De postmoderne ecofilosofie op dat subjectivisme. Het voornaamste motief voor ommezwaai naar subjectivisme was het inzicht in de diepte van menselijke ingrijpen op de natuur. Gibbon schreef in 'End of Nature' dat er niets meer op aarde is dat niet besmet is door de mens. We leven in een postnatuurlijke wereld, alles is artefact geworden. De klassieke filosofie ging er nog van uit dat de natuur door de mens onder druk wordt gezet. Ze wilden de onbesmette natuur beschermen tegen de verdere besmetting van de natuur. Maar postmodern vertrekken van het besef dat er niets meer te beschermen valt. Alle natuur is besmet. Dat geldt ook voor natuurparken: die staan onder ons beheer, ze zijn onderwerp van politieke discussie, enz. Dat besef leidt er toe: als de mens invloed uitoefent op de natuur, is de aarde de woonplaats van de mens die hij gestalte geeft vanuit bepaalde begripkaders, verhalen, beelden, betekenissen,... Die begripkaders zijn zelf ook geestelijke artefacten, sociale constructen. Menselijke constructen zijn cultureel en historisch veranderlijk en kunnen in vraag gesteld worden. In deze tijd botsen die verschillende beelden met elkaar, wat leidt tot vele hybride wereldbeelden. Daarnaast is er nog fragmentering door individualisme. Gevolg: elk individu bricoleert zijn eigen verhaal uit brokstukken van de mogelijke verhalen. Een poging tot de opheffing van die spanningen tussen die vele verhalen door één verhaal als hét verhaal te bepalen, is taboe in het postmoderne. Het is totalitair om zo'n claim op waarheid te doen. We kunnen die vele verhalen niet herleiden tot de waarheid. Er is bv geen beslissend argument dat aantoont dat het romantisch natuurbeeld van Lemaire juist is dan het beeld van een projectontwikkelaar. We moeten niet willen bewijzen vinden voor de inherente waarde van de natuur en zo de bescherming van de natuur legitimeren.

In deze visie verdampt de wereld eigenlijk. De wereld wordt een menselijke constructie, fysiek en geestelijk. Prangende vragen: Zijn we niet in een extreem relativisme beland? Is het niet extreem om te zeggen dat alle interpretaties even juist zijn? Bv. racisme van nazi's: is dat verhaal wel juist? Bestaat er geen mogelijkheid om interpretaties op juistheid te toetsen? En hoe staat het met het gezag van de wetenschap? Is dat echt maar een verhaal naast de anderen? Is de werkelijkheid niet verdampt in de interpretatiekaders? Waar is het gewicht van de dingen gebleven? Komt dit dan niet neer op een filosofische verabsolutering van het antropocentrisme? Er is alleen nog de menselijke wereld.

Wat zou het antwoord kunnen zijn van de ecofilosofie op deze uitdaging? Er zijn 3 mogelijke pistes:

- 1) Proberen aan te tonen dat wetenschappelijke kaders betrouwbare kennis kunnen geven, en dat we onze vele kaders toch kunnen toetsen wat hun waarheidswaarde betreft → dat is een naturalistische positie. Dan proberen we te tonen dat er toch een wetenschappelijk betrouwbare kennis is, onafhankelijk van ons. (Ton Lemaire, Callicott)
- 2) Argumentatie van het sociaal constructivisme aanvaarden mbt het begrijpen en bespreken van de werkelijkheid. Maar men zou dan trachten aan te tonen dat aan dat begrijpen iets voorafgaat, nl een ervaring, een lichamelijke concrete ervaring waarin we direct contact hebben met de werkelijkheid. Dan ervaren we de werkelijkheid in haar andersheid. Dat is dat fenomenologische perspectief (Ingold I, Abrams)
- 3) Zich volledig op standpunt van constructivisme stellen, maar aantonen dat binnen ons betekenisstelsel de natuur een belangrijke waarde heeft en daarom bescherming verdient. Dat komt uiteindelijk neer op het volgende: natuurbescherming krijgt dezelfde status als de bescherming van culturele monumenten. De meeste mensen vinden het behoud van kunst

belangrijk, en daarom verdienen kunstwerken bescherming. Hetzelfde zou dan moeten gelden voor de natuur.