

Naar een ecologische zorgethiek voor milieueducatie

Dirk Willem Postma

Towards an ecological ethic of care for environmental education

Ever since the publication of the United Nations report *Our Common Future* in 1987, programs for environmental education were more and more couched in the language of sustainable development. However, the currently leading framework of *Education for Sustainable Development* (ESD) highlights a rather formal and anthropocentric understanding of environmental responsibility. In the search for a fruitful framework to explore our relationship with nature in more substantive existential terms than provided by the imperative of sustainability, I explore the possibilities of Noddings' theory of care. Unfortunately, Noddings herself does not allow us to derive an ethical ideal of care for nature from our caring involvement with the natural environment, since she assumes that a particular kind of reciprocity is lacking here. In my paper I will criticise this assumption by elaborating on the ideas of Merleau-Ponty. In his meticulous analyses of perceptive experiences, he concludes that the possibility of perception itself is conditioned by an existential 'chiasm' between man and world, preceding reflection and judgment. I will argue that this kind of reciprocity does allow us to extend the interhuman ideal of caring to the non-human natural world. Furthermore, I will explore the implications of this conclusion for practices of environmental education.

Een ideologisch keerpunt in de geschiedenis van milieubeleid en -educatie wordt gemarkeerd door de publicatie van het Verenigde Naties-rapport *Our Common Future* in 1987. Het inmiddels alom verkondigde ideaal van 'duurzame ontwikkeling' werd daarin geïntroduceerd als "een ontwikkeling die voorziet in de behoeften van de huidige generatie zonder daarmee voor toekomstige

Dirk Willem Postma is onlangs gepromoveerd bij de vakgroep Opvoedingsfilosofie van de Radboud Universiteit Nijmegen en de vakgroep Fundamentele Pedagogiek van de Katholieke Universiteit Leuven op een onderzoek naar de ethische en politiek-filosofische grondslagen van milieueducatie.

Correspondentieadres: Tweede Oosterparkstraat 4-2 hoog, 1091 JC, Amsterdam.

E-mail: d.w.postma@chello.nl.

generaties de mogelijkheid in gevaar te brengen om ook in hun behoeften te voorzien" (WCED, 1987, p. 12). Aldus verlangt het duurzaamheidsideaal van burgers dat zij in hun omgang met de natuur rekening houden met de gevolgen voor het leefmilieu van mensen 'elders' en 'later'. Burgers dienen zich bewust te worden van het persoonlijke beslag dat zij met hun consumptiegedrag leggen op de natuurlijke hulpbronnen van deze aarde, en daarover rekenschap af te leggen. Sinds 1987 is milieueducatie steeds meer in de greep geraakt van dit globale streven naar een duurzame ontwikkeling. Recente beleidsprogramma's spreken niet meer van milieueducatie maar van *Leren voor Duurzame Ontwikkeling* of *Duurzaamheidseducatie*. Deze leergebieden richten zich op de ontwikkeling van waarden, kennis en competenties die (toekomstige) burgers in staat stellen om deel te nemen aan een duurzame ontwikkeling (Stuurgroep Leren voor Duurzaamheid, 2003).

Het duurzaamheidsperspectief impliceert echter een tamelijk antropocentrische opvatting van onze verantwoordelijkheid tegenover de omringende natuur. Onze verhouding tot de natuurlijke leefomgeving wordt versmald tot een prudente gebruiksrelatie, gericht op een rechtvaardige verdeling van haar hulpbronnen onder huidige en toekomstige generaties. Het fundamentele besef dat natuur en milieu voor ons waardevol kunnen zijn, los van ons gebruik, verbruik en exploitatie van haar hulpbronnen, gaat in deze opvatting van de milieucrisis als economisch verdelingsvraagstuk ten onder. Daarmee blijven existentiële zingevingsbronnen die mensen tot zorg voor hun natuurlijke leefwereld inspireren onaangesproken: de wijze waarop de natuur een ervaring van schoonheid, troost, rust, verbeelding of contemplatie in hen teweeg kan brengen. Of de impulsieve wijze waarop de natuur kinderen uitnodigt tot boompje klimmen, bloemen plukken, hutten bouwen, verzamelen en knutselen. Voor deze vitale natuurervaringen, die onze ecologische zorg gestalte (kunnen) geven, lijkt onvoldoende plaats binnen een duurzaamheidsperspectief waarin de natuur voornamelijk als economische hulpbron verschijnt.

Het abstracte duurzaamheidsbeginsel stelt ons aansprakelijk voor de gevolgen van ons handelen voor het welzijn van toekomstige generaties, mensen die eeuwen na ons zullen leven. Het voortschrijdende inzicht in de invloed van menselijk handelen op klimaatverandering en biodiversiteit laat echter zien dat deze gevolgen in hoge mate onvoorspelbaar en onzeker zijn. Elke poging tot beheersing van milieurisico's brengt bovendien nieuwe risico's met zich mee. We zullen daarom met een meer inhoudelijke milieuethiek moeten komen om recht te doen aan onze zorg voor de natuur.

In dit artikel wil ik onze verhouding tot de omringende natuur daarom onderzoeken op aangrijpingspunten voor een meer gevulde en existentiële verantwoordelijkheid. Daarbij wil ik aansluiten bij de zorgethiek van Nel Noddings (1984), en wel om twee redenen. In de eerste plaats omdat Noddings in haar fenomenologische beschrijving van de zorgrelatie het voorwerp van onze zorg, het zorgsubject niet voorstelt als een objectiveerbare en beheersbare entiteit, maar als hetgeen ons in beslag neemt en een beroep doet op onze ontvanke-

lijkheid voor de zorg waar het ons toe oproept. Hiermee geeft Noddings uitdrukking aan haar overtuiging dat mensen zichzelf niet zozeer ontplooiën in hun streven naar onafhankelijkheid en zelfcontrole, maar juist floreren in hun verlangen naar persoonlijke en zinverlenende verhoudingen met andere personen, gemeenschappen, dingen, landschappen, projecten en idealen, waarmee zij zich het sterkst verbonden voelen. Deze 'anderen' doen degene-die-zorgt pas als zichzelf verschijnen.

In de tweede plaats lijken de inzichten van Noddings in het kader van een milieuetiek goed bruikbaar vanwege haar afleiding van een ethisch zorgideaal uit een 'natuurlijke zorgrelatie'. Met het gevaarlijke predikaat 'natuurlijk' wil Noddings geen vooropgestelde invulling van de 'menselijke natuur' als norm laten functioneren, maar geeft zij uitdrukking aan haar antropologische vooronderstelling dat de verlangens om te zorgen en 'gezorgd te worden' (*our desire to care and be cared for*) onvervreemdbaar met het menszijn gegeven zijn. Deze verlangens vinden hun oorsprong in de vroege kindertijd, waarin ieder aan den lijve ervaart wat het betekent om subject van zorg te zijn. In die zorgrelatie ontwikkelen we volgens Noddings de meest primaire morele intuïties en gevoeligheden. Wanneer wij in onze zorgende houding en gedrag onmiddellijk antwoorden aan deze intuïties, zoals we doorgaans doen, dan is er sprake van 'natuurlijk zorgen'. Stel bijvoorbeeld dat ik op mijn tuinpad een jong koolmeesje aantref dat zojuist uit zijn nest is gevallen, dan zal ik mij hoogstwaarschijnlijk inspannen om dat vogeltje weer in zijn nest terug te plaatsen en met zijn moeder te herenigen, zonder deze zorg als een plicht op te vatten. Zoiets 'doet men gewoon', zonder voorafgaande morele deliberatie, als een intuïtieve reactie op hetgeen zich aandient. Hier vallen 'willen' en 'moeten' samen. Een beroep op een ethisch beginsel of ideaal is niet aan de orde omdat we terugvallen op reactieve attitudes en verlangens die wellicht tot onze 'natuur' behoren.

Uiteraard doen zich ook situaties voor waarin men wel vindt dat men voor iets of iemand moet zorgen, maar waar het verlangen daarnaar ontbreekt. Stel bijvoorbeeld dat ik op mijn tuinpad geen jong koolmeesje maar een jonge kraai aantref, waarmee ik verder geen affiniteit heb en geen zorgrelatie onderhoud, en stel dat ik in grote haast onderweg ben van mijn huis naar werk. Mijn zorg is nu niet vanzelfsprekend of 'natuurlijk' meer, maar volgens onze morele intuïties wellicht wel vereist. Noddings betoogt dat ik mezelf in een dergelijke situatie expliciet aanspreek als een zorgend persoon. Doordat ik mijzelf uit het verleden ken als iemand die voor anderen zorgt, en aan dat zelfbeeld gehecht ben, kan ik een beroep doen op het beeld van mijzelf als een zorgend persoon, en handelen naar het plichtsgevoel dat daaruit voortvloeit. In dat appel spelen concrete herinneringen aan intieme zorgmomenten in mijn persoonlijke verleden een bepalende rol. Het beeld van mijn ideale zelf motiveert en begeleidt mijn oordelen en handelen, daar waar mijn primaire zorgintuïties tekort schieten. Zorgen wordt hiermee een kwestie van 'doen alsof'. Zo kan het gebeuren dat we in een situatie waarin we niet intuïtief geneigd zijn tot zorgen, de invloed ervaren van een morele imperatief, die zich onwillekeurig aan ons opdringt. Uiteraard kun-

nen we dit appel onbeantwoord laten, of negeren. We kunnen weerstand bieden aan de morele imperatief, maar wanneer ik mezelf reeds gedefinieerd heb als 'een zorgend persoon', zou ik mijn 'zelf' daarmee op een bepaalde manier geweld aandoen.

Zorg en wederkerigheid in onze relatie tot de natuurlijke leefomgeving

Zowel Noddings' fenomenologische beschrijving van de natuurlijke zorgrelatie als haar afleiding van een ethische zorgideaal lijken veelbelovende aangrijpingspunten te bieden. Maar wanneer we verder ingaan op het belang van deze zorgethiek voor de milieuethiek, dan stuiten we al snel op grote problemen die samenhangen met het feit dat de zorgethiek is gemodelleerd naar de intermenselijke zorgrelatie. Immers, de persoonlijke wederkerigheid zoals die werkzaam is in de zorgrelatie tussen mensen onderling, lijkt afwezig in onze verhouding tot de ons omringende natuur. En die wederkerigheid is voor Noddings van existentieel belang om van een zorgrelatie te kunnen spreken; het verlangen om voor 'de ander' te zorgen moet door die ander beantwoord worden, wil ik in mijn identiteit als degene-die-zorgt worden bevestigd en daaraan een ideaal kunnen ontleen. Maar waaruit bestaat deze wederkerigheid? Over degene-die-zorgt schrijft Noddings in termen van *engrossment*, het in-beslag-genomen worden door de ander. Meer in het bijzonder beschrijft zij degene-die-zorgt als iemand die gekenmerkt wordt door *motivational displacement* en *empathy*; de eigen wensen en verlangens verschuiven onwillekeurig in de richting van de veronderstelde behoefte van de ander. In zijn of haar zorg is degene-die-zorgt steeds op het welzijn van de ander betrokken. Het subject van zorg is weliswaar degene die deze zorg ondergaat, maar is niet geheel passief, zo benadrukt Noddings. Hij of zij draagt evenzeer bij aan de vitaliteit van de zorgrelatie door de zorg van de ander te beantwoorden. Noddings spreekt over deze bijdrage in reactieve termen als *reception*, *recognition* en *response*. In essentie komt het erop neer dat het zorgsubject de zorg van de ander ontvangt, en deze beantwoordt door blijk te geven van herkenning, zoals een baby glimlacht wanneer het de moeder of vader ziet. Al is deze bijdrage soms nog zo klein, zonder actieve inbreng houdt een zorgrelatie volgens Noddings geen stand. Ze roept in herinnering hoe wanhopig jonge ouders kunnen zijn wanneer een baby niet empathisch op hun toenadering reageert. Alleen wanneer ik een dergelijke feedback krijg voel ik mij als degene-die-zorgt erkend en verplicht om naar dat beeld te handelen.

Noddings erkent dat er in de verhouding tussen mens en dier wel degelijk een wederkerigheid kan ontstaan, die het spreken van een zorgrelatie rechtvaardigt. In onze alledaagse omgang met dieren ontstaat doorgaans een vertrouwdheid en interactie waarvan op een gegeven moment een moreel appel kan uitgaan. De zorgrelatie blijft echter een kwestie van eenrichtingsverkeer, de wederkerigheid is asymmetrisch; dieren zorgen niet voor mensen, zoals mensen voor dieren zorgen. Maar dieren kunnen wel oprechte subjecten van zorg

zijn die empathisch reageren op de zorg van hun baasje of eigenaar. Een kat geeft kopjes, gaat zachtjes spinnen, of strekt zich uit in de richting van degene die voor haar zorgt. Naarmate wij meer vertrouwd raken met de karakteristieke wijze en stijl van reageren van deze kat, worden de onderlinge interacties rijker en de gezamenlijke rituelen raken meer verfijnd. Wij zullen ons daardoor meer en meer bevestigd voelen als zorgend persoon, en gaandeweg steeds gevoeliger worden voor het appel dat van die intieme omgang uitgaat. Zo kan er uit de dagelijkse interactie met een dier een zorgrelatie ontstaan, waaraan ook een 'moeten' ontspringt, aldus Noddings.

Om de generaliseerbaarheid van deze zorgplicht jegens dieren op de proef te stellen vraagt Noddings zich vervolgens af of iemand die met hart en ziel voor haar eigen kat zorgt zich ook verplicht zou moeten voelen jegens de vuile zwerfkat die aan haar achterdeur verschijnt. Uiteindelijk antwoordt Noddings deze vraag positief. Wanneer ik eenmaal een relatie met katten heb opgebouwd, en dus gevoelig ben geworden voor hun responsiviteit en appel, zal er een 'moeten' ontspringen aan elke confrontatie met een kat die een beroep op mijn zorg doet. Maar een ander, die deze morele gevoeligheid voor katten mist, zal geen 'moeten' ervaren. Ik voel mij dus verplicht voor deze zwerfkat te zorgen, maar ik kan een ander niet verwijten wanneer hij dit nalaat. Zo blijft mijn zorg beperkt tot katten, en wellicht nog enkele verwante diersoorten in mijn nabije omgeving, maar voel ik mij bijvoorbeeld op geen enkele manier aangesproken door spinnen. Wanneer we eenmaal een zorgrelatie met bepaalde dieren hebben opgebouwd, dan vloeit daar veelal een zorgplicht jegens soortgenoten uit voort, maar niemand is verplicht om die initiële relatie aan te gaan. Het aangaan van zo'n zorgrelatie berust op een keuze of een toevallig ontstane verwantschap in het persoonlijke verleden.

Volgens mijn reconstructie van Noddings' vooronderstellingen steunt deze conclusie in laatste instantie op een antropologische vooronderstelling: we zijn volgens haar niet noodzakelijk – of 'van nature' – in relatie met dieren, zoals we wel van meet af aan in relatie zijn met mensen. Waar Noddings stelt dat 'wij slechts zijn voor zover we in relatie zijn' en dat onze moraal zijn oorsprong vindt in deze primordiale verhouding, daar spreekt zij over een *menselijke* relatie; andere mensen wijzen ons op het bestaan dat we zouden willen leiden, zij spiegelen onze wensen, idealen en drijfveren. Onze reactieve attitudes jegens dieren lijken van een volstrekt andere orde. Om die reden kunnen we niet kiezen of we al dan niet relaties met mensen willen aangaan – want we *zijn* in relatie – maar kunnen we *wel* kiezen of we al dan niet een vertrouwdheid met dieren willen opbouwen. Waar Noddings aan de intermenselijke relatie zelfs een ontologische status meegeeft, en de natuurlijke zorgrelatie tussen mensen als universeel-antropologisch gegeven beschouwt, als *noodzakelijk* met het menszijn verbonden, blijft de zorgrelatie tussen mens en dier volgens Noddings *contingent*, want afhankelijk van mijn toevallige ervaringen en wil.

Zagen we in onze verhouding tot dieren al een afzwakking van de ethische claims, in onze verhouding tot planten, dingen en ideeën blijft er volgens Nod-

dings uiteindelijk niets meer over van een ethische zorgplicht. Zij spreekt hier over een “shading off from the ethical into the sensitive and aesthetic” (Noddings, 1984, p. 149). Wat rest zijn enkel vrijblijvende schoonheidservaringen en sentimenten. Sentimenten die ons tot niets verplichten. Het ziet er dus naar uit dat elke zorgplicht jegens de natuur - voor zover zo'n plicht al kan bestaan - een afgeleide blijft van onze zorg voor andere personen en daarvan afhankelijk is.

Welnu, deze veronderstelling van een volstrekt contingente en daardoor niet-verplichtende verhouding tot de ons omringende natuur is naar mijn idee aanvechtbaar. Misschien dat mijn verhouding tot deze ene kastanjeboom of deze ene zwerfkastanje contingent van aard is. En misschien zou ik inderdaad kunnen leven in een wereld zonder kastanjebomen of zwerfkastanjes. Maar wanneer onze zorg voor de natuur ter sprake komt, of een beroep wordt gedaan op onze ecologische verantwoordelijkheid, dan betreft die verantwoordelijkheid onze natuurlijke leefomgeving in haar geheel. Een besef van ecologische verantwoordelijkheid ontspringt naar mijn idee niet aan onze verhouding tot deze ene boom, plant of dier afzonderlijk, maar aan het identiteitsstichtende besef van de plaats die wij in dit grotere *geheel* innemen en de draden die ons met die leefwereld verbinden. Aangrijpingspunten voor een ecologische zorgethiek moeten naar mijn idee gezocht worden in het antropologische inzicht dat het noodzakelijkerwijs met onze lichamelijke bestaanswijze gegeven is dat we een plaats op deze wereld innemen en bewonen. In het vervolg van deze tekst wil ik de ethische aard en implicaties van deze wederkerigheid onderzoeken aan de hand van de inzichten van Maurice Merleau-Ponty. In zijn hoofdwerk, de *Fenomenologie van de waarneming* (1945) laat hij zien dat wij door ons lichamelijke in-de-wereld-zijn een innige relatie met de waargenomen wereld onderhouden.

Merleau-Ponty over de omkeerbaarheid van waarnemen en waarneembaar zijn

Zoals gezegd richt Merleau-Ponty zich op de waarneming en probeert van dit algemeen menselijke verschijnsel de complexe bestaansstructuur bloot te leggen. Dat het om een complex fenomeen gaat wordt al duidelijk in de ambiguïteit van ons alledaagse spreken over zintuiglijke gewaarwordingen. Soms bedoelen we met het werkwoord ‘gewaarworden’ dat we op een bepaalde wijze door iets of iemand buiten onszelf zijn aangedaan; dat iets buiten onszelf tot ons doordringt. In andere gevallen spreken we juist over het gewaarworden als een activiteit of een toestand van onszelf; als een blik die we naar buiten werpen en over de wereld laten glijden. In zijn beschrijving van concrete zintuiglijke ervaringen laat Merleau-Ponty zien dat beide ervaringen van gewaarworden in feite twee kanten van eenzelfde verschijnsel tonen. In elke waarneming komen object- en subject-aspecten samen. Elke waarneming is op een bepaalde wijze *mijn* waarneming, maar een waarneming is tegelijkertijd een waarneming *van iets*. Het waarnemen kan daarom nooit begrepen worden als een zuiver passief ontvangen van externe indrukken, zoals het empirisme ons wil doen geloven, maar kan evenmin versmald worden tot een actieve constructie, zoals het rationalisme veronderstelt.

Hoewel empirisme en rationalisme in deze zin lijnrecht tegenover elkaar staan maakt Merleau-Ponty aan beiden hetzelfde verwijt. Hij beschuldigt beide kampen ervan dat zij spreken vanuit 'het vooroordeel van de objectieve wereld'. In dit spreken worden waarnemend subject en waarneembare wereld niet met elkaar verbonden, maar tegenover elkaar geplaatst. Tussen subject en object is een waterdichte scheiding aangebracht. Als gevolg van deze dominante ervaring van de werkelijkheid als een op zichzelf staande, objectieve wereld, die daarmee voorwerp van manipulatie en beheersing wordt, zijn we het contact verloren met de leefwereld die onmiddellijk zinvol en intrinsiek betekenisvol is, nog voordat ons denken daar vat op krijgt, aldus Merleau-Ponty. De opdracht die de fenomenologen zichzelf in navolging van Husserl stelden – het terugkeren naar de dingen zelf – wordt door Merleau-Ponty opgevat als een terugkeer naar de leefwereld die aan onze kennis voorafgaat; een voorreflexieve wereld die niet door een onafhankelijke waarnemer gekend, maar door haar bewoond wordt.

Merleau-Ponty zoekt de mogelijkheidsvoorwaarden van kennis en zingeving in onze bestaanswijze als lichaam-subject (*corps-sujet*). Het lichaam handelt, denkt, spreekt en geeft zin aan zijn wereld. Door ons lichaam zijn we in de wereld, bij de wereld en op de dingen in de wereld betrokken. Ons lichaam en de wereld kennen een overeenkomstige vleselijke bestaanswijze, hetgeen een wederzijdse gevoeligheid mogelijk maakt. In feite wijst Merleau-Ponty met zijn interlichamelijkheid of 'intercorporeïteit' op een primordiale, lichamelijke zingevingsrelatie die wij met de waargenomen wereld onderhouden. De vleselijkheid van onze waarneming treedt het duidelijkst aan het licht in de ervaring van het tasten. In het tasten, zo schrijft Merleau-Ponty, 'bekleden we de wereld met ons vlees'. Mijn hand is evenzeer deel van mij als van de wereld der dingen die het betast. Nu kan ik me afvragen hoe het mogelijk is dat mijn hand in het betasten van een voorwerp – laten we zeggen een boomschors – exact die houding aanneemt en precies die graad, richting en snelheid van bewegen inzet die het in staat stelt om de gladheid van deze schors te beoordelen. De empirist zou antwoorden dat de prikkels die mijn tastende vingers opvangen tezamen een perceptuele voorstelling van de boomschors vormen, die mijn bewustzijn vervolgens ontcijfert en omzet in bewegingsimpulsen. Deze verklaring lijkt aannemelijk. De empirist maakt duidelijk hoe zintuiglijke prikkels in algemene zin tot bepaalde bewegingsresponsen kunnen leiden, maar maakt van de persoonlijke verbinding tussen waarneming en beweging een *black box*: de empirist kan niet verklaren waarom deze ene waarneming mijn aandacht trekt en andere mij onverschillig laten. Het bewustzijn is leeg, het blijft onverschillig tegenover het betaste, en weet daardoor niet wat het zoekt. Waarom verandert mijn hand onmiddellijk van richting zodra mijn vingers het zachte korstmos raken? Wat bepaalt kortom de richting van mijn zintuiglijke aandacht en beweging?

De intellectualist zal antwoorden dat het niet de externe waarnemingsprikkels zijn die ons tasten sturen, maar dat ons bewustzijn over zuivere voorstellingen beschikt van de vormen die het in de wereld aantreft en dat deze a-prio-

ristische vormen al onze waarnemingen begeleiden. Mijn vingers zouden in de omtrek van de knoest een geometrische cirkel kunnen ontdekken, doordat mijn bewustzijn reeds over die intelligibele vorm beschikt. In het spel tussen onze transcendentale bewustzijnsinhouden en de betaste werkelijkheid wordt de richting van mijn tasten volgens de intellectualist bepaald. Met behulp van mijn tastzintuig bevraagt mijn bewustzijn de eigenschappen van deze schors door deze te rangschikken onder haar algemene begrippen van gladheid, vorm, temperatuur enzovoorts. Afgezien van andere bezwaren, slaagt de intellectualist er naar het oordeel van Merleau-Ponty evenmin in om aannemelijk te maken waarom mijn vingers 'zoeken'. Waarom zou deze ene knoest temidden van alle andere oneffenheden op de boomschors mijn aandacht trekken wanneer mijn bewustzijn al over al haar vormen beschikt? Het probleem is tegenovergesteld aan dat van de empirist; het transcendentale bewustzijn is te rijk, het weet al wat het zoekt, waardoor de intrinsieke noodzaak tot zoeken zelf ontbreekt. Wanneer mijn betrokkenheid zou bestaan uit het zoeken naar de intelligibele structuur van de waarneembare wereld, vanwaar dan mijn aandacht voor het contingente, voor deze schors met deze ovaalvormige knoest? (vgl. Merleau-Ponty, 1997a, p. 71).

Merleau-Ponty laat zien dat zowel empirisme als intellectualisme niet in staat zijn om de gerichtheid van mijn zintuiglijke aandacht te plaatsen, doordat zij de intentionaliteit van het lichaam miskennen. De zoekende tastbeweging van mijn hand is niet het resultaat van reflectie of interpretatie, maar een onmiddellijk antwoord op de situatie, de geleefde ruimte waarin het zich bevindt en waarmee het vertrouwd en verbonden is: "In het gebaar van de hand die zich naar een object uitstrekt, ligt een verwijzing naar het object besloten, niet als een voorgesteld object, maar als dit speciale ding waarop wij ons projecteren, waar wij dichtbij zijn door er op vooruit te grijpen en waar wij reeds in rondwaren. Bewustzijn is bij de dingen zijn door tussenkomst van het lichaam" (Merleau-Ponty, 1997a, p. 183). Wij zijn reeds zingevende wezens op een lichamelijk niveau waar wij nog niet bewust zijn van onszelf en de wereld. Ons lichaam voegt zich niet in de ruimte, maar bewoont de ruimte. Deze geleefde ruimte waarmee wij vertrouwd zijn gaat vooraf aan de wereld die in objectieve tijdruimtelijke maten wordt uitgedrukt. De schors ervaar ik als 'mooi', 'lekker' of 'eng', voordat ik de hardheid, temperatuur of kleur daarvan vaststel. We kunnen dan ook slechts voelen, zien en horen voor zover we in die oorspronkelijke dingen opgaan, erdoor in beslag worden genomen. Uiteraard kunnen we een objectiverende afstand innemen, maar de aldus gecreëerde objectieve wereld blijft secundair tegenover de oorspronkelijke leefwereld waarin wij als lichamelijke wezens gesitueerd zijn. Kortom, de waarneming is een voorreflexieve act van het lichaam, een lichaam dat strikt genomen niet meer *mijn* lichaam genoemd kan worden omdat ik deze lichamelijke deel met anderen en met de tastbare wereld die mij omringt. Juist daardoor kunnen we de boomschors waarnemen zonder de omweg van de perceptuele voorstelling of de interpretatie. Mijn lichaam kent de boomschors al voordat ik daar zelf weet van heb.

In zijn laatste, onvoltooide werk, *Le Visible et l'Invisible* (1964), gaat Merleau-Ponty nader in op de dynamische verwantschap tussen waarnemer en waarneembare wereld. De precieze aard van deze verwantschapsrelatie illustreert hij wederom aan de hand van de tastervaring. Merleau-Ponty bevestigt opnieuw de idee van intercorpeïteit: mijn hand kan de boomschors aanraken en betasten doordat het van dezelfde vleselijke zijnsorde is als de betaste werkelijkheid die hij onthult. Zouden zij een volstrekt andere bestaanswijze kennen, dan zouden hand en schors elkaar niet raken, en voor elkaar zelfs niet bestaan, omdat beiden tot een andere wereld behoren. Hij die tast kan zelf niet vreemd zijn aan het betaste. Dit geldt evenzeer voor de andere vormen van waarnemen, het zien en het horen; ik kan enkel zien doordat mijn lichaam deel uitmaakt van de zichtbare wereld. En ook horen behoort tot de mogelijkheden omdat mijn lichaam zelf hoorbaar is. Mijn lichaam is dus gevoelig voor de waarneembare wereld, doordat het zelf deel uitmaakt van die wereld. Toch is mijn lichaam geen levenloos verbindingsstuk tussen mij en de materiële wereld, maar een lichaam dat voor zichzelf waarneembaar is. Om deze reden duidt Merleau-Ponty het menselijk lichaam aan als een *sentant sensible*, een voelbaar voelende instantie; mijn lichaam is slechts gevoelig voor de wereld voor zover het gevoelig is voor zichzelf. Aldus maakt het lichaam zichzelf tot exemplarische werkelijkheid; langs de weg van de lichamelijke zelfervaring breidt onze waarneming zich uit tot de wereld die ons omringt en daarmee op analoge wijze tastbaar, zichtbaar en hoorbaar wordt. In zijn contact met de wereld, transcendeert het lichaam zijn eigen activiteit, gaat het zichzelf te boven. Het reikt naar de dingen in de wereld, loopt op de dingen vooruit en is intentioneel op de wereld betrokken.

Het menselijk lichaam is voor Merleau-Ponty zo belangrijk omdat het de plaats is waar de zichtbare wereld door een spiegelende activiteit zichzelf onthult en voor zichzelf zichtbaar wordt. Het is de plaats waar uit het zichtbare een ziende wordt geboren, waardoor een innerlijk kan ontstaan en zingeving mogelijk wordt. Het zichtbare en het ziende, ofwel de wereld en het bewustzijn, zijn in deze zingevende activiteit geen afzonderlijke grootheden meer, maar zijn onlosmakelijk met elkaar verstrengeld. De onderlinge verhouding tussen mens en wereld laat zich kenmerken door een constituerende omkeerbaarheid: een omkeerbaarheid van het zichtbare in het ziende en het ziende in het zichtbare, van het tastbare in het tastende en andersom. Ook hier levert de tastervaring de meest treffende illustratie. Doordat in mijn hand het tastende en tastbare elkaar tegenkomen, verschuilt de boomschors zich nu eens hoofdzakelijk in de tastende, dan weer in de tastbare hand. Zo kan ik mij concentreren op de greep waarmee mijn handen de schors omklemmen en van het vreemde oppervlak bezit nemen, maar ik kan evenzeer gevoelig zijn voor de manier waarop de oneffenheden op de schors mijn vingers beroeren, en hen tot bepaalde bewegingen uitnodigen. Ook in het horen en het zien is de werkzaamheid van een dergelijke omkeerbaarheid werkzaam; zo kunnen we met onze blik de boomschors aftasten en nauwgezet de grillige gang van haar groeven in kaart brengen, maar met het volgen van deze groeven kan het gebeuren dat we met onze blik in de

schors ‘verdwijnen’ wanneer een merkwaardige groef ons in beslag neemt, en onze aandacht meevoert (Merleau-Ponty, 1997b, p. 139).

Van een blik kan niet meer gezegd worden dat het mijn blik is of een vreemde blik die mij gevangen houdt. Daarom spreekt Merleau-Ponty van een Zichtbaarheid die ons bewoont. Toch kan van een volledige omkeerbaarheid nooit sprake zijn, zo illustreert hij met het bekende voorbeeld van de elkaar betastende handen: “(...) wanneer mijn linkerhand de rechterhand betast die bezig is dingen te betasten, dan zijn dit nooit coïnciderende bewegingen: óf mijn rechterhand vervalt tot de orde van het betaste, maar dan is haar greep op de wereld onderbroken, of zij bewaart haar greep op de wereld, maar dan betast ik de werkelijke hand niet meer, alleen haar uitwendige vorm” (Merleau-Ponty in Bakker, 1969, p. 45). Maar ook op een andere manier blijft een volledige omkering buiten bereik. De waarneming kan nooit volledig aan de waarnemer, noch aan het waargenomene worden toegeschreven. Zo blijf ik in elke tastervaring, hoe minimaal ook, mijn tastende hand voelen. En zo kan mijn blik zich niet helemaal in de holte van een boomschors verschansen, omdat ik die blik dan niet meer als ‘mijn’ blik kan ervaren. Zo blijft er kortom een spanningsverhouding bestaan tussen het voelende en voelbare lichaam, een spanningsverhouding die niet in een volledige omkeerbaarheid kan worden opgeheven (Merleau-Ponty, 1997b, p. 139, 141).

Conclusie

In het voorgaande heb ik laten zien dat Noddings inperking van haar zorgetheik tot intermenselijke verhoudingen uiteindelijk steunt op een ontologisch onderscheid: onze geneigdheid tot het aangaan van intermenselijke verhoudingen zou *noodzakelijk* met de menselijke conditie gegeven zijn, terwijl onze verbondenheid met de natuurlijke leefomgeving *contingent* van aard zou zijn. Deze tegenstelling is naar mijn idee onjuist, zo beargumenteer ik aan de hand van de inzichten van Merleau-Ponty. Wanneer we ons rekenschap geven van onze lichamelijke en zintuiglijke gesitueerdheid in deze wereld, moeten we erkennen dat onze verbondenheid met de omringende leefwereld even onontkoombaar en onvervreemdbaar met het menszijn verbonden is als onze intersubjectieve verbondenheid met andere mensen. We zijn als lichaam-subject deel van de vleeselijke wereld. Met het begrip ‘intercorporeïteit’ wijst Merleau-Ponty op een primordiale verbondenheid tussen mij en mijn natuurlijke leefwereld, die aan het individuele bewustzijn voorafgaat, en niet door een ‘ik’ ongedaan kan worden gemaakt. Het ‘ik’ bestaat slechts voor zover het bij en op de dingen in de wereld betrokken is. Zoals we ons ‘zelf’ niet kunnen afsnijden van de sociale omgeving die ons ‘zelf’ spiegelt en draagt, zo kunnen we ons ‘zelf’ evenmin afsnijden van de natuurlijke wereld waaraan het deel heeft en waarop het gericht is.

Voorts werpen de inzichten van Merleau-Ponty nieuw licht op de wederkerigheid in onze verhouding tot de natuurlijke leefwereld. Wanneer het gaat om onze verhouding tot dieren, planten, dingen en ideeën, dan constateert

Noddings een afnemende wederkerigheid, of meer specifiek: een afnemende mogelijkheid tot respons van de kant van het zorgsubject. Dieren, planten en dingen zijn volgens Noddings niet in staat om onze zorg op adequate wijze te beantwoorden. Als gevolg van deze afnemende responsiviteit zal degene-die-zorgt zich niet of minder als 'zorgend persoon' erkend voelen en verplicht voelen om naar dat beeld te handelen.

In grote lijnen deel ik Noddings' opvatting dat de wederkerigheid in onze omgang met de natuurlijke leefomgeving van een andere aard is dan de wederkerigheid in intermenselijke verhoudingen. Dieren en dingen streven geen idealen na waarmee ik rekening dien te houden. Dieren en dingen kennen geen intellectuele of spirituele groei die door mij gekoesterd of bevorderd moeten worden. Onze omgang met de natuur bezit kortom niet hetzelfde dynamische potentieel dat wel in mijn relaties met mensen besloten ligt. Maar dit gebrek aan *intermenselijke* wederkerigheid laat onverlet dat er tussen mij en mijn leefwereld andere vormen van wederkerigheid bestaan die evenzeer aangrijpingspunten bieden voor een zorgethiek. Deze aangrijpingspunten worden naar mijn idee zichtbaar is Merleau-Ponty's uitwerking van het chiasme tussen mens en wereld, de omkeerbaarheid van waarnemen en waarneembaar zijn. Onze intentionele gerichtheid op de wereld vindt zijn weerslag in een ontvankelijkheid voor het spiegelende appel dat daarvan uitgaat; de dingen in de wereld die ik waarneem tonen mij hun zin en onthullen daarmee wie ik ben. Zo verander ik en veranderen de dingen wanneer de waarneming ons in een blikveld verenigt. In deze zin is er sprake van een authentieke, spiegelende wederkerigheid, als in intermenselijke verhoudingen. Anders dan Noddings meent, moeten we onze omgang met de natuurlijke wereld als een van bronnen van ons zelf beschouwen, waarmee wij noodzakelijk in dialoog zijn. De vraag *wie* wij zijn, beantwoorden we deels in termen van *waar* we zijn. Willen we nu verantwoordelijkheid nemen voor diegene die we zijn, ons 'zelf', dan zullen we verantwoordelijkheid moeten nemen voor de bronnen die mijn zelf voeden. Met andere woorden: zorg dragen voor mijn zelf impliceert de zorg voor mijn leefwereld.

Mijn zorg openbaart zich in de betrokkenheid die ik onwillekeurig aan de dag leg in de voorbewuste rituelen en gewoontes van mijn lichaam, in de alledaagse, zintuiglijke en lijfelijke omgang met de dingen om ons heen. Niet enkel de spectaculaire beklimming van een bergtop, maar ook het wekelijks terugkerende ritueel van het onkruid wieden in mijn achtertuin kan aanleiding geven tot een zorgimperatief. Het met blote handen wroeten in de aarde, het lostrekken van onkruid en het afschudden van de kluiten die met de wortels mee naar boven komen, al deze handelingen vervullen mij op een intuïtieve wijze met een gevoel van voldoening. Eenzelfde rituele vertrouwdheid met de dingen ondervinden we soms in het koken van een maaltijd. Vele keukenliefhebbers zullen beamen dat zij in hun tactiele omgang met de ingrediënten – het wasen en snijden van de groente, het schillen van aardappelen, het kneden van deeg of het doppen van boontjes – een zekere zorg voor deze ingrediënten aan de dag leggen. Zo wordt van een goede kok gezegd dat hij zorg besteed aan een

maaltijd, dat hij zijn ingrediënten ‘respecteert’, opdat deze in de maaltijd ‘tot hun recht’ komen. Zoals we zin en zelfrespect ontlenen aan onze omgang met andere personen, zo ontlenen we evenzeer zin en zelfrespect aan onze voorreflexieve omgang met de dingen, dieren, planten in onze leefwereld. De aan deze zingevingsrelatie ten grondslag liggende wederkerigheid rechtvaardigt het spreken van een zorgrelatie. Wij geven om de natuur die onmiddellijk ‘voorhanden’ is, en we verhouden ons op een voorreflexief niveau tot deze dingen, zoals we ons tot andere zorgsubjecten verhouden – als een zorgend persoon.

Maar wanneer het gaat om wereldomspannende milieuproblemen – het broeikaseffect of afnemende biodiversiteit – dan lijken onze zorgintuïties ontoereikend. Deze blijven in tijd en ruimte immers gebonden aan onze persoonlijke leefwereld. Wat te doen wanneer de gevolgen van mijn handelen de grenzen van mijn onmiddellijke leefwereld overschrijden; wanneer onze handelingen of keuzes gevolgen met zich meedragen voor mens en natuur elders of eeuwen later? Een ecologische zorgethiek veronderstelt dat ik op dergelijke momenten een beroep doe op mijn zelfbeeld als zorgend persoon. Het komt er nu op aan onze voorreflexieve, intuïtieve zorg voor de natuur op een reflexief niveau in herinnering te roepen. We kennen onszelf als personen die zorg dragen voor hun natuurlijke leefomgeving, en we hechten aan dat zelfbeeld. Ik spreek mezelf nu aan als ‘iemand die zorg draagt voor de natuur’. Dat ideale zelfbeeld normiert mijn handelen waar mijn zorgintuïties jegens de natuur op een ‘natuurlijke grens’ stuiten. Hoe ver onze zorg reikt hangt nu mede af van onze morele verbeeldingskracht en voorstellingsvermogen. We kunnen ons bij de aanschaf van tropisch hardhout bijvoorbeeld een voorstelling maken van de schoonheid en levensrijkdom van de regenwouden in het Amazonegebied. Hoewel deze exotische omgeving in niets lijkt op onze vertrouwde leefomgeving, kunnen we ons voorstellen hoe we zouden handelen wanneer dit gebied onze natuurlijke leefwereld *wou zijn*. We handelen naar het zorgideaal dat dit hypothetische beeld in ons oproept. Aldus ontwikkelen we in en door onze verbeelding een morele gevoeligheid, die ons aanspoort om voor ‘vreemde’ natuur te zorgen alsof het bij wijze van spreken onze achtertuin betreft.

Discussie

Op grond van mijn onderzoek naar de mogelijkheden van een ecologische zorgethiek voor milieueducatie wil ik erkenning vragen voor het gegeven dat kinderen de natuur op een specifieke, kinderlijke wijze benaderen, die soms op gespannen voet staat met de dominante wetenschappelijke benadering. Natuur is voor kinderen in de eerste plaats doe- en speelnatuur. Van belang in het kader van milieueducatie is bijvoorbeeld de animistische wijze waarop jonge kinderen de natuur in hun spel betrekken. Aan dieren, planten en dingen worden menselijke drijfveren en emoties toegeschreven alsof het bezielde wezens zijn. Dit betekent niet dat kinderen ook per se animistisch *denken*, maar dat zij de wederkerigheid die zij in hun zorgende omgang met de natuur ervaren op

animistische wijze uitdrukken. Om ruimte te geven aan deze speelse sensibilisering pleit ik voor een herwaardering van natuureducatie; een praktijk die in het kader van leren voor duurzame ontwikkeling nauwelijks gewicht krijgt.

In de tweede plaats pleit ik voor het vooropstellen van leefwereldkennis in het curriculum voor milieueducatie. Daarmee bekritiseer ik de vanzelfsprekende vooropstelling van het globale natuurwetenschappelijke perspectief binnen het duurzaamheidparadigma, zoals tot uitdrukking komt in de bekende slogan *Think Global Act Local*. Door lokale vraagstukken van meet af aan te duiden in globale termen van duurzame ontwikkeling verliezen leerlingen mogelijk het contact met de natuurlijke leefwereld die op een onmiddellijke, zinvolle wijze appelleert aan onze zorgende verantwoordelijkheid. In de benadering van globale milieuvraagstukken en de natuurwetenschappelijke duiding daarvan is het daarom van belang om de vertrouwdheid van leerlingen met de problemen 'hier en nu' uit te breiden naar problemen en verbanden 'elders en later'. Het is niet de weg van de rationele afleiding maar die van de verbeelding die kinderen in staat stelt om de grenzen van hun leefwereld op te rekken naar andere leefwerelden waarin de gevolgen van ons handelen hun beslag vinden. Door deze alternatieve wijze van generaliseren wordt het wellicht mogelijk om globale milieuproblemen anders dan in schrale economische en wetenschappelijke termen te begrijpen; als problemen die onze gemeenschappelijke wereld aangaan en een beroep doen op onze verantwoordelijkheid.

Literatuur

- Bakker, R. (1969). *Kerngedachten van Merleau-Ponty*. Roermond: Romen & zonen.
- Leren voor duurzame ontwikkeling 2004-2007. Van marge naar mainstream* (2003). Den Haag: Stuurgroep Leren voor Duurzaamheid.
- Merleau-Ponty, M. (1997a). *Fenomenologie van de waarneming (oorspr. 1945)*. Amsterdam: Ambo.
- Merleau-Ponty, M. (1997b). *The Visible and the Invisible (oorspr. 1964)*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Noddings, N. (1984). *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Noddings, N. (1998). Caring. In P. H. Hirst & P. White (eds.). *Philosophy of Education. Major Themes in the Analytic Tradition. Volume II. Education and Human Being*. (pp. 40-50). New York: Routledge.
- Our Common Future*. Report of the World Commission on Environment and Development (1987). Oxford: Oxford University Press.