

Beweging voor radicale ecologie



AARDE-WERK-BRIEF

Driemaandelijks tijdschrift

Herfst 2017

Aardewerk vzw

Beweging voor radicale ecologie
Korte Herendaalstraat 8
B-3210 Lubbeek

00 32 (0) 16 23 60 16

info@aardewerk.be

www.aardewerk.be

BE95 5230 8031 4358

RPR Leuven 0470.247.882

Verantwoordelijke uitgever: Jeanneke van de Ven,
Korte Herendaalstraat 8, B-3210 Lubbeek

Redactie: Jonas Van der Slycken, Jeanneke van de Ven en Jan Vanlommel

Typografie: Kathy Masolyn en Jonas Van der Slycken

INHOUDSOPGAVE

Redactioneel voorwoord	Jonas Van der Slycken	3
Onder dieren	Ton Lemaire	5
“Subversieve rationaliteit” - Over de techniekfilosofie van Andrew Feenberg	Yoni Van Den Eede	16
Waarom we geërgerd zijn als Francken iets stoms tweet	Matthias Lievens	22
Vier gratiën	Dirk Laureyssens	28

Aarde-Werk wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen die op zoek zijn naar leefwijzen die minder vervreemdend, verkwistend, gehaast en dwangmatig zijn, en die ecologisch meer duurzaam, samenhorig, rechtvaardig en vreugdevol zijn.

De opname van een artikel in de *Aarde-Werk-Brief* impliceert niet noodzakelijk de volledige inhoudelijke instemming van de redactie. Het betekent wel dat de tekst nuttig bevonden werd als bijdrage aan de radicaalecologische ideeënontwikkeling.

Een afdruk van of uittreksel en overname uit de *Aarde-Werk-Brief* mag slechts geschieden mits bronvermelding en schriftelijke toelating vooraf van Aardewerk vzw en de auteur.



Beste burger

De jaarlijkse kerstmarkttaferelen lopen stilaan op hun laatste benen. De feestdis is nauwkeurig voorbereid, wat lang geen evidentie is voor perfectionisten die dubbele diensten draaien om tegemoet te komen aan zowel de vegetarische als minder vegetarische levensstijl van familie en vrienden. Fazant, hertenkalf en kalkoen krijgen een hoofdrol aan tafel. Ook Ton Lemaire begeeft zich in zijn nieuwe boek *Onder Dieren*. Ton houdt een prachtig pleidooi om ons humanisme te verbreden en te verruimen naar een 'humanimalisme' om zo de barbarij tegenover onze mededieren een halt toe te roepen.

Tegenwoordig wordt via sociale media campagne gevoerd en worden verkiezingen online gewonnen. Cyberactivisme en kliktivisme winnen aan belang: we delen artikels, vinden ze leuk en plaatsen reacties om er met deze marginaal verhoogde respons voor te zorgen dat meer mensen dat cruciale artikel te zien krijgen. Naast alle activiteit op sociale media is er evenwel nog steeds nood aan collectieve actie. Matthias Lievens duidt met behulp van Sartre op het belang van collectieve actie om macht te vermenigvuldigen in plaats van macht te delen via sociale media. Kerncentrales worden – al een geluk bij een ongeluk – automatisch gesloten om verder euvel te vermijden, maar zoals in het Duits gezegd wordt: 'Kohleausstieg ist Handarbeit' (kolencentrales sluiten is handenarbeid). Ook automobilisten blijken enkel in staat om zichzelf vast te rijden in de stad, maar meerdere Critical Mass Bike Rides – een ander voorbeeld van collectieve actie – kunnen beleidsvoerders blijven aansporen om ademruimte te creëren in leefkernen door ze autovrij te maken.

In Yoni Van Den Eedes filosofische traktaat komt u meer te weten over techniekfilosofie via Andrew Feenberg's subversieve rationaliteit. En Dirk Laureyssens schrijft vol lof over vier gratiën. Wees gerust, het gaat niet over mensen of andere dieren, noch over de elektrische wagen of de smartphone.

Uw favoriete redactie heeft deze herfst niet stilgezeten; mogelijk hebt u al gemerkt dat deze nieuwsbrief opgemaakt is met het ecologische lettertype EcoFont. Dankzij dit gratis te downloaden lettertype, een subliem exemplaar van digitale commons, vloeit er minder inkt bij het printen van deze nieuwsbrief. Daarbovenop bieden we u in de volgende nieuwsbrief, de lentebrief, graag de mogelijkheid om een reactie te plaatsen op een artikel in de lezersrubriek. Dit kan door uw lezersbrief naar nieuwsbrief@ardewerk.be te sturen. De redactie kan de teksten inkorten of niet opnemen wegens plaatsgebrek en/of buitengewoon succes (van de rubriek). Onder elke reactie komt de naam van de schrijver;

uiteraard wordt de privacy gerespecteerd van personen die uitdrukkelijk vermelden anoniem te willen blijven.

Tot slot, mensen die in een gulle bui verkeren, kunnen met hun kleine of grote giften op BE95 5230 8031 4358 verzekeren dat Aardewerk kan voortbouwen aan een sociaal-ecologisch gefundeerde samenleving. En neem bij gelegenheid eens een kijkje op onze nieuwe webstek die sinds kort operationeel is.

Een smakvolle lezing toegewenst. Dat onze macht mag vermenigvuldigen.

Jonas Van der Slycken

Aardewerkagenda

13/1: Glenn Deliège – Een landschap van betekenis: heden als verleden en toekomst

3/2: Dries Lesage en Dirk Holemans – Ecologie, politiek, democratie en burgerschap

3/3: Alma Dewalsche – Het graaimodel, de ecologische crisis en het Zuiden

24/3: Esmeraldo Borgo en Louis De Bruyn – Landbouw: ecomodernisme vs. agro-ecologie

2/8-8/8: Zomerweek in Moulin de Belle Meuse, Bérismenil (La Roche-en-Ardenne)

Heb je een les gemist? Wil je een spreker nog eens horen of leer je graag een nieuw thema kennen? Ter herinnering: Aardewerkers die de volledige tweejarige opleidingscyclus doorliepen, hebben de mogelijkheid om een losse lesdag (bijdrage €15) of een weekend(dag) (€ 45 vanwege de heerlijke warme maaltijden) mee te volgen. We hopen je te mogen verwelkomen en verder samen te werken aan een uitweg uit de sociaal-ecologische crisis. Graag even verwittigen via info@aardewerk.be.

Onder dieren

I Inleiding

Ook in de moderne maatschappij spelen dieren nog een aanzienlijke rol. Veel mensen hebben honden of katten, sommigen doen aan paardrijden of zijn echte vogelliefhebbers, velen bezoeken wel eens een dierentuin en ieder gebruikt wel producten van dieren: vlees, melk, kaas, boter, eieren, honing, leer. Ook bestaat er een zekere bezorgdheid vanwege de alarmerende berichten over diersoorten die met uitsterven worden bedreigd of al zijn verdwenen. We kennen het probleem van overbevissing en de quotering van vissoorten. Men is op de hoogte van de bio-industrie met zijn megastallen en wordt af en toe opgeschrikt door de ziektes die er uitbreken of gevallen van dierenmishandeling. Ieder weet dat er slagers bestaan en dat er ergens ook grote abattoirs op afgelegen plaatsen moeten zijn.

Interesse in dieren blijkt uit de populariteit van documentaires over dieren, van de boeken erover, onder andere over chimpansees, uit de tendens naar 'natural horsemanship' ('de paardenfluisteraar') en in politieke zin uit de oprichting van de 'Partij voor de Dieren' met inmiddels al vijf zetels. De weerstand tegen de jacht is de laatste decennia steeds sterker geworden, dierproeven zijn niet meer vanzelfsprekend en in de jaren '70/80 kwam de beweging van dierenbevrijding in het nieuws en verschenen bovendien de eerste boeken die pleiten voor rechten van dieren en zelfs een ethiek voor dieren. Heel geleidelijk is het percentage vegetariërs gestegen en is vlees eten minder vanzelfsprekend; veel restaurants bieden inmiddels ook vegetarische schotels aan. In dierentuinen streeft men ernaar om dieren in grotere kooien te huisvesten en ook meer ruimte te bieden buiten. Wanneer een olifantje in gevangenschap wordt geboren, is dat groot nieuws. Sommige dierentuinen lenen een tijdlang een panda uit China, die veel bekijks trekt. De echte natuurliefhebbers, wetend dat de wolf - voorheen altijd vervolgd - zich in Europa snel uitbreidt, zien uit naar het moment dat de eerste wolven ook in Nederland zullen arriveren. Kortom; men krijgt de indruk dat zich in brede kringen een nieuwe sensibiliteit voor dieren aan het ontwikkelen is - en dat lijkt me alleen maar toe te juichen.

Vandaag wil ik, nadenkend over deze en dergelijke tendenzen, enkele vragen stellen over de mens/dier-verhouding in het algemeen. Is die verhouding zèlf aan het verschuiven misschien? Wat zegt dat over ons zelfbeeld? Want mensbeeld en dier-beeld hangen samen: verandert het een, dan ook het andere. Mijn lezing gaat over dieren maar tegelijk onvermijdelijk over mensen. Verwacht u geen verhaal alleen maar over 'koetjes en kalfjes' want op het laatst zal ik 'een knuppel in het

hoenderhok gooien', al is dat hok inmiddels een megastal geworden. Want ik zal eindigen met een pleidooi voor het volledig afschaffen van alle bio-industrie en van heel het (industriële) complex dat dieren – koeien, varkens, kippen – van wieg tot graf instrumentaliseert en commercialiseert en ze ten slotte massaal laat eindigen aan de lopende banden van de slachthuizen, de meest sinistere plekken in onze maatschappij.

II Continuïteit of discontinuïteit?

Laten we beginnen bij het begin, de scheppingsmythe van 'Genesis' (OT) uit de joods-christelijke traditie die ons tot voor kort in hoge mate heeft beïnvloed. Daarin werd verteld hoe dieren werden geschapen door God en dat ten slotte de mens werd gemaakt naar diens evenbeeld, die duidelijk de bekroning was van de schepping. De mens werd geacht een sprankje te hebben van de godheid, namelijk een onsterfelijke ziel. Omdat mensen superieur waren aan dieren, mochten ze over ze *'heersen'*, d.w.z.: zij zouden ze mogen gebruiken, voor zich laten werken en doden/eten. Bij de Grieken en Romeinen gold de mens eveneens als een superieur wezen (al was de kloof mens/dier minder diep) op grond van het bezit van 'logos' (ratio), d.w.z. verstand, begrip, taal. De behandeling die dieren in Europa hebben ondergaan, was gebaseerd op een wereld- en mensbeeld dat uit beide tradities heeft geput en waarvoor theologen en filosofen steeds opnieuw argumenten aandroegen.

Bij het begin van de moderne tijd is dit evenwel in beweging gekomen ten gevolge van het terugtreden van en de twijfel aan het christendom en het verlaten van de antieke oudheid als norm.

Een belangrijke factor daarin is natuurlijk de opkomst van de biologie als wetenschap en met name de evolutieleer, die een continuïteit tussen alle levende wezens veronderstelt, met inbegrip van de mens. Met andere woorden, de kloof tussen mens en dier is niet zo diep als we dachten, de mens stamt zelf uit het dierenrijk en we hebben de dieren vaak schromelijk onderschat en onszelf overschat.

Sinds enkele decennia is het zelfs gangbaar geworden om te spreken van 'de mens **en** andere dieren', eigenlijk een kleine revolutie in ons mensbeeld. Vooral na de oorlog heeft zich binnen de biologie het specialisme ontwikkeld van de 'ethologie' of gedragsleer: het wetenschappelijk onderzoek naar diergedrag in hun natuurlijke omgeving (en niet alleen in kooien en gevangenschap). De gegevens en inzichten ervan zijn bepaald indrukwekkend te noemen; er blijkt uit hoe weinig we eigenlijk nog van ze wisten. Zo blijken onze naaste verwanten, de mensapen (vooral chimpansees) werktuigen te kunnen maken en gebruiken, zichzelf te herkennen in de spiegel, sporen van rouw en doodsbesef te vertonen, te kunnen veinzen, een soort incest-verbod te

kennen enz. Ook bij olifanten, honden, paarden, dolfijnen, walvissen en raven komt gedrag voor dat wijst op grote intelligentie en een goed geheugen, om maar te zwijgen van de verbazingwekkende prestaties van de statenvormende insecten als mieren, termieten en bijen. In het licht van deze en dergelijke gegevens rijst inderdaad de vraag – die ook de titel is van het laatste boek van Frans de Waal – : 'Zijn we wel intelligent genoeg om de intelligentie van dieren te begrijpen?'

Veel dieren blijken in hun gedrag een voorafschaduwning te vertonen van ons eigen gedrag. De scherpe grens die we altijd hebben getrokken tussen onszelf en de (andere) dieren vervaagt, met inbegrip van die tussen Homo sapiens en de andere primaten. Daar komt nog bij dat de reconstructie van de menswording eveneens die grens ter discussie stelt. Onze afstamming is veel complexer dan we dachten. Vele millennia hebben niet-menselijke primaten, mensachtigen en bijna-mensen of vroege mensen gelijktijdig naast elkaar geleefd. Het vroegere beeld van een 'missing link' en een lineaire reeks is door archeologen en paleoantropologen al lang verlaten.

Tot voor kort definieerden we dieren vooral vanuit wat ze *niet* zouden hebben: ze hebben geen echte ziel, geen rede en taal, geen werktuigen, geen cultuur, geen zelfbewustzijn. Deze definitie moet intussen dus worden bijgesteld in het licht van de ontwikkelingen in vooral de biologie. Is er nog iets eigens aan de mens wanneer we die plaatsen in de evolutie? Vanaf de jaren '20/30 reageerde de filosofie op de biologisering van het mensbeeld door een nieuw specialisme: de filosofische antropologie. Hoe kan men recht doen aan de idee dat de mens deel uitmaakt van een evoluerende natuur zonder het specifieke van de mens uit het oog te verliezen? Men wees erop dat andere dieren de mens in verschillende opzichten de baas zijn in kracht, snelheid, behendigheid, scherpzinnigheid, trefzekerheid van hun instincten enz., terwijl mensen last hebben van onzekerheid, aarzeling en lang hulpeloos blijven. De mens is een 'Mängelwesen'. Maar van de andere kant biedt dat ook voordelen want de mens heeft een grotere speling en vrijheid, heeft een hiaat tussen impuls en handeling, moet als het ware zichzelf voortdurend uitvinden. Dieren hebben, ieder volgens hun soort, een eigen 'Umwelt', d.w.z. een uitsnede van de wereld die voor hen betekenisvol is en vitaal voor het overleven. De mens daarentegen is 'wereld-open', heeft een universele Umwelt, de wereld. Hij mist de instinctieve zekerheid van het dier, is instinctarm, is ongespecialiseerd, en veelzijdig; daarmee samenhangend is hij ook omnivoor. Kortom, wat eerst zijn biologische tekorten leken, blijken tevens zijn troeven te zijn, maken zijn kracht uit. Daarom is de mens dan ook de weg opgegaan van de 'cultuur' als een compensatie voor en

verlengstuk van zijn organische zwakten. De mens is 'van nature een cultuurwezen' genoemd. Men kan zo diens dierlijkheid erkennen en tegelijk recht doen wat hem/haar onderscheidt van andere dieren.

III Humanisme en barbarij

De strekking van de binnengekomen kennis over andere dieren en ook van dit nieuwe mensbeeld is een ondergraving van het antropo-*centrisme*, de zelfoverschatting van de mens. Biologen spreken van *speciesisme*, de arrogantie of het chauvinisme van onze soort. Ik wil deze kritiek vergelijken met de kritiek op het racisme, het ethnocentrisme en het viricentrisme, resp de verabsolutering van het eigen ras – en de discriminatie van andere rassen –, die van het eigen volk – en vooral onze variant daarvan: het euro-centrisme – en die van het mannelijk perspectief. In deze drie varianten gaat het steeds om de strijd om erkenning van wat geldt/gold als de 'Anderen' tegenover 'Ons', om de kritiek op praktijken die als onrechtvaardig golden en begeleid werden door ideeën, verhalen, mythen, ideologieën die hen legitimeren.

Ik meen nu dat de laatste etappe in deze reeks de kritiek is op een nog dieper gelegen centrisme, namelijk dit antropocentrisme dat de menselijke soort als zodanig verabsoluteert en de onderwerping, exploitatie en vernietiging van dieren en dierenlevens legitimeert. Als we naar de geschiedenis van de mensheid kijken, zien we dat die voor een belangrijk deel is gerealiseerd door de exploitatie van de Anderen: slaven, horigen, boeren, vrouwen en over de ruggen van ontelbare dieren. Ook de opkomst van de grote beschavingen in het Nabije Oosten (Egypte, Sumerië enz.) tot en met het Romeinse rijk is steeds gepaard gegaan met exploitatie en onderdrukking van grote aantallen mensen, in de moderne tijd met name door die van de kolonies. In een lange strijd zijn de ergste vormen van onderdrukking en barbaarsheid overwonnen, is de slavernij afgeschaft, is de gelijkheid van alle burgers bevochten enz. ongeacht ras, volk, klasse of sexe. Onze maatschappij is erg overtuigd van de menselijke waardigheid – en terecht – en de rechten van de mens zijn de hoeksteen van de VN.

Maar het onthutsende is dat dit *humanisme* nog een grote blinde vlek heeft: de dieren. Bij en na alle vormen van emancipatie heeft men de dieren vergeten. Het humanisme blijkt kennelijk heel goed te kunnen samengaan met de slavernij, exploitatie en mishandeling van talloze dieren. Die is in veel kringen nog volkomen vanzelfsprekend en kennelijk – impliciet, onbewust – gaat men er nog steeds van uit dat dieren er zijn voor de mens als heerser over en bekroning van alle leven. Ook onze moderne welvaart is gebaseerd op de exploitatie van talloze dieren. Ik vind dit een uiting van barbaarsheid die zou moeten verdwijnen, willen we

de geschiedenis van de emancipatie voltooiën en ons een werkelijke 'beschaving' kunnen noemen. Daarvoor is een proces van bewustwording en de verbreding van onze morele horizon nodig. Beide kunnen dan resulteren in het radicaal veranderen of opheffen van kwalijke praktijken waarop ik zo dadelijk zal ingaan.

Tot voor kort was onze morele horizon strikt beperkt tot mensen, dus antropocentrisch. Dieren waren rechteloos gebleven. Dat blijkt o.a. uit het verschil in omgang met lichamen van mensen na hun dood en die van dieren. In het eerste geval worden ze met respect en zorg behandeld, terwijl die van dieren deels nog worden benut, deels verbrand of nonchalant in de grond gestopt. In geval van ziektes enz. worden koeien, varkens en kippen massaal in massagraven begraven of verbrand. Het dier als individu bestaat nauwelijks meer, met uitzondering van de echte huisdieren als honden en katten. Weliswaar hebben al vroeger theologen en filosofen als Thomas van Aquino en Kant zich uitgesproken tegen wreedheid jegens dieren, maar alleen omdat dat een mens ook wreed maakt naar andere mensen toe. De christelijke naastenliefde heeft zich nooit uitgestrekt tot de dieren en Kants 'categorische imperatief' die inhoudt dat men een ander mens nooit als middel maar altijd als doel op zichzelf moet behandelen, heeft nooit voor dieren gegolden. Het is mijn overtuiging dat we een stap verder moeten gaan en moeten komen tot een 'humanisering' van onze verhouding tot dieren en het afschaffen van bestaande barbaarse praktijken als het fokken en doden van dieren vanwege hun vlees. 'Zolang we doorgaan onze mede-schepselen op een dergelijke manier te behandelen voor onze lichamelijke behoeften, kunnen we onze leefwijze moeilijk beschouwen als waardig en spiritueel '(cit. Gandhi).

IV Dieren nu

Ik wil nu nader ingaan op de toestand van de dieren in de wereld nu. Ik onderscheid gemakshalve drie categorieën dieren, gelet op de relatie die wij tot ze hebben: a) wilde dieren, en gedomesticeerde dieren, die kunnen verdeeld worden in b) de echte huisdieren (hond, kat, min of meer paard) en c) vee (koeien, varkens, schapen, konijnen en kippen). Wat betreft de wilde dieren: in veel gebieden hebben die het moeilijk ten gevolge van de gestage expansie van de menselijke bevolking en bewoning met daaraan verbonden de ontbossing, erosie, ecologische verarming, jacht en stroperij, vervuiling en overbevissing van de oceanen en klimaatverandering. Meerdere soorten zijn daardoor al uitgestorven en vele andere worden met uitsterven bedreigd. Denk aan de olifanten in Afrika! (zoals ook de Amerikaanse Bison). De voorspellingen zijn behoorlijk dramatisch, biologen spreken zelfs van de 6e uitstervingsgolf die zich momenteel in de

evolutie voltrekt. De vorige extinctiegolf vond ca. 65 miljoen jaar geleden plaats en hield de verdwijning in van de grote sauriërs. Waarschijnlijk werd dat massale uitsterven toen veroorzaakt door de inslag van een enorme asteroïde bij Yucatan. De huidige golf, daarentegen, wordt door de mens zelf veroorzaakt – en bovendien weten we dat.

Wat de getemde dieren betreft: honden, katten en paarden worden, althans in de Westerse wereld, sinds een à twee eeuwen behoorlijk goed behandeld en zelfs vertroeteld

(misschien wel te veel vertroeteld en vermenselijkt). Honden en katten zijn meer en meer deel van het gezin geworden en profiteren van de welvaartsmaatschappij. Wat het vee betreft: de traditionele, kleinschalige veeteelt (van het gemengde bedrijf) heeft bijna overal plaats gemaakt voor de bio-industrie, waarbij zeer grote aantallen dieren in gesloten stallen worden gehouden en niet meer buiten komen. Voeding, afvoer van mest enz. zijn allemaal gemechaniseerd, zelfs de eieren die kippen leggen worden op een lopende band afgevoerd. Op deze manier kunnen duizenden varkens en koeien en tienduizenden kippen in kleine ruimtes gehouden worden waardoor ze uiterst weinig bewegingsvrijheid hebben. Ze kunnen niet hun normale leven leiden noch hun sociale contacten onderhouden, gaan lijden aan stress en verveling en vertonen agressief gedrag (zoals elkaar pikken bij kippen, staarten afbijten, gevechten en zelfs kannibalisme bij varkens). Daarom brandt men een deel van hun snavel af (met een machine) en coupeert men staarten.

Die grootschaligheid is het eerst bij kippen begonnen, in de Verenigde Staten (!), waar ook speciale rassen zijn gefokt van kippen die in zeer korte tijd groeien en dus snel vlees leveren en andere die veel leggen. Eieren worden door broedmachines uitgebreed. Al na enkele dagen worden de kuikens 'gesext', d.w.z. de haantjes worden eruit gehaald en op een lopende band afgevoerd en vervolgens vergast, vele tientallen miljoenen per jaar. Door de enorme concentraties van dieren en het streven naar hoge en snelle productie worden groeihormonen gebruikt en antibiotica tegen het uitbreken van ziektes. Eveneens is men kwistig met insecticiden en andere chemicaliën tegen luizenplagen enz. We moeten niet de vergissing maken dat dit nog boerderijen zijn; het zijn dierfabrieken, concentratiekampen voor dieren, 'agro-business', beheerd door ondernemers, fabrikanten, technici. Men heeft het terecht een 'dierindustriële complex' genoemd en gewezen op de verstrengeling van industrie, technologie, chemie, veeartsenij en de bankenwereld (want de investeringen zijn enorm). Dit alles is ingebed in de kapitalistische economie.

Er vindt een totale instrumentalisering van het dier plaats, waarbij alles

gericht is op rendement, efficiency, productie, winst. Net als in de 19e eeuw, toen de arbeidskracht van de arbeiders tot het uiterste werd uitgeperst, perst men maximaal rendement uit de dieren. De bio-industrie laat zien hoe ver men kan gaan in de kapitalistische exploitatie van levende wezens. Dieren zijn machines geworden om vlees te leveren, melk of eieren. Het dier als individu, zoals dat nog rondliep op de vroegere boerderijen, bestaat niet meer. Vroeger hadden koeien en paarden nog een eigen naam; nu hebben koeien nog een nummer. Dieren zijn door het massale karakter anoniem geworden en gaan ook anoniem naar de doodsfabrieken, de abattoirs waar hun treurig leven zal eindigen.

De slachthuizen liggen meestal op afgelegen plekken, ze hebben geen vensters, ze komen zelden in de publiciteit. Hier vindt het dagelijkse bloedbad plaats waarbij duizenden dieren ook weer aan de lopende band worden gedood en verwerkt. De mensen werken er onder grote druk, het werk is onaangenaam en zwaar. Overall is bloed en stank, dieren kreunen en rochelen, varkens krijsen, sommige dieren leven nog als ze al gevild worden enz. Bij inspecties zijn herhaaldelijk gevallen van onnodige wreedheid geconstateerd (ook al bij het transport). Weinig bekend is dat ook koeien worden geslacht die (al lang) drachtig zijn; in enkele gevallen zijn ze zelfs bezig te kalven. Het kalf komt bij het andere afval terecht (darmen enz.). Wetten om dat te beperken totdat ze 'slechts' zes maanden drachtig zijn, zijn er in de EU nog niet ingesteld.

Weinig mensen staan stil bij de processen die voorafgaan aan het vlees dat ze – gewoonlijk keurig verpakt – kopen bij slager of supermarkt. En er wordt veel aan gedaan om dat ook te verbergen en te 'verharmlosen'. Men kent de beelden: idyllisch grazende koeien, leuke biggetjes, een varkentje dat zich glunderend aan ons aanbiedt enz. De reclame doet de rest: vlees moet, is goed, geeft kracht, een mens heeft het nodig enz. Eigenlijk weten de consumenten wel degelijk dat er voor hun biefstuk, hun worst en ham een dier moet worden geslacht dat waarschijnlijk doodsangst heeft gekend en heeft geleden. Maar de meeste mensen willen het liever niet weten, sluiten zich ervoor af, verdringen het. Er bestaat een schrijnende dubbelheid in de manier waarop mensen omgaan met hun hond of kat en anderzijds met het slachtvee; de eerste vertroetelen ze, de andere worden 'verdinglijkt'/geïnstrumentaliseerd. De eerste vormen een soort elite, de andere een proletariaat. Dit is een soort schizofrenie of 'cognitieve dissonantie'. Er is duidelijk sprake van een zekere dubbelheid of tegenspraak. Die dubbelheid bestaat al meerdere eeuwen, de eerste sporen vond ik in een tekst uit 1516, namelijk de **Utopia** van Thomas More, waarin hij een schets geeft van de ideale samenleving op het eiland van die naam. De bewoners zijn pacifist, maar voeren soms oorlog om zich te

verdedigen. De krijgsgevangenen die ze dan maken, moeten werk doen waar de Utopiërs geen zin in hebben, zoals het slachten en verwerken van dieren. De burgers van Utopia vrezen namelijk dat '.. mercy, that finest feeling of our nature, is gradually killed off' wanneer ze dat zelf zouden doen. Maar ze eten wel degelijk vlees! Ze zijn dus behoorlijk tweeslachtig, om niet te zeggen: hypocriet.

V Op weg naar empathie: oog in oog met het dier

Op dit moment zijn we net als de Utopiërs bij More: we eten vlees en laten anderen het vuile en bloederige werk doen, we leven nog steeds met deze halfslachtigheid! Alles wat herinnert aan slachten, villen en dergelijke van dieren is achter de coulissen geschoven. Vanaf de 18e eeuw is dit proces in de Europese steden volop in gang en worden de abattoirs buiten de steden gebouwd. We slagen erin dankzij de afstand en een zekere verdringing om de andere kant uit te kijken. Alleen schrikken we af en toe op van bepaalde schandalen die zich voordoen bij transport van vee of bij slachthuizen en gaan dan weer over tot de orde van de dag. Het dagelijkse bloedbad gaat dus gewoon door en het gaat om grote aantallen. Tijdens het uur van mijn lezing zijn er alleen al in Nederland ca. 50.000 dieren geslacht, d.w.z. 1,3 miljoen per dag, ca. 470 miljoen per jaar (2 miljoen runderen/koeien, 1.5 miljoen kalveren, 15 miljoen varkens, 0.5 miljoen schapen en ca. 445 miljoen kippen). In Frankrijk is dat ongeveer het dubbele, maar het land heeft dan ook een 4x grotere bevolking. Met andere woorden, Nederland is een van de grootste slaggers (verhoudingsgewijs) van de EU omdat veel vlees (varkens, kippen) geëxporteerd wordt. Nederland is de tweede exporteur ter wereld van landbouw- en veeteelt-producten. En de aantallen geslachte dieren wereldwijd nemen alleen maar toe! Op dit moment gaat het om ca. 60 miljard dieren en ca. 1000 miljard zeedieren.

Het gaat dus om een permanente massa-slachting of, zoals het genoemd is: een 'eternal Treblinka', er is een parallel tussen genocide en zoö-cide. Veel mensen bleken geschokt toen deze vergelijking werd gemaakt (overigens door een jood, I.B. Singer), met name de joden die de uniciteit claimen van hun holocaust. Toch wil ik die vergelijking hier enigszins verdedigen. De ironie wil namelijk dat de nazi's het massaal en industrieel doden van mensen hebben afgekeken van de abattoirs in Chicago die toen al enkele decennia in bedrijf waren om de vleeshonger van de Amerikanen te stillen. Het buitengewoon schokkende van de holocaust is dat de nazi's een heel volk massaal en mechanisch hebben willen vermoorden en ze 'beestachtig', als slachtdieren, hebben behandeld, kil en gevoelloos. (Maar om mensen als beesten te behandelen, daar moet je een mens voor zijn!). Eerst hebben de nazi's de joden gedegradeerd tot onder-mensen en

ongedierte om ze vervolgens te verdelgen, verdelgd door een volk dat zichzelf als 'boven-mensen' beschouwde. En iets dergelijks is het geval bij onze dagelijkse massamoord op dieren: dat we ervan uitgaan dat het **slechts** dieren zijn, dat we het recht hebben ze te exploiteren en te eten, dat we als iets vanzelfsprekends over hun leven kunnen beschikken over hun levens. Elke dag worden er in de wereld miljoenen weerloze dieren verdelgd, dieren die ons niets misdaan hebben, maar het ongeluk hebben als dier geboren te worden en zich in de macht van Homo sapiens te bevinden,

Ik vind heel het dierindustriële complex (met ingebgrip van de abattoirs) een schandvlek in onze maatschappij die zo gauw mogelijk zou moeten verdwijnen. En ik heb het dan nog niet eens gehad over de jacht, legaal en illegaal, die in de wereld nog steeds tientallen miljoenen dieren treft, het stierenvechten (12.000 dieren) en het proefdierencomplex: vele miljoenen dieren die in kleine kooien/gevangenschap wachten op de experimenten en manipulaties die met ze worden uitgevoerd. Hoewel in het Westen de 'eerbied voor het leven' terecht als een zeer hoge waarde wordt beschouwd, blijkt die toch bijna exclusief te gelden voor het menselijk leven, niet die van dieren! Want hun leven wordt gemanipuleerd, geëxploiteerd en geïnstrumentaliseerd terwille van menselijke belangen (al is het maar voor ons amusement). De strekking van mijn lezing is natuurlijk dat de doorbreking van ons antropocentrisme inhoudt dat onze praktijken met betrekking tot dieren grondig zouden moeten veranderen. Wat betreft het dierindustriële complex zou dit moeten verdwijnen. Ik heb daarvoor meerdere argumenten.

Het eerste is domweg verlicht eigenbelang omdat de 'collateral damage' ervan enorm is. Ik noem de volgende schaden die het aanricht: verarming van het landschap, stankoverlast voor de omwonenden, mestoverschotten, transport van soja van ver weg, ontbossing terwille van soja en weiland, hoge CO2 uitstoot (14%), hoog waterverbruik, dus relatief veel energie-input per kilo vlees; uitbreken van besmettelijke ziektes in megastallen, achteruitgang van de smaak van vlees en gevaar van residuen van antibiotica, hormonen en insecticiden in vlees. Veel vlees eten is helemaal niet zo gezond. Ook al is het eten van vlees 'natuurlijk' (want we zijn nu eenmaal omnivoor), even natuurlijk zou het zijn om geen vlees te eten! De mensheid zou er zeer mee gebaat zijn als we vegetariër zouden worden (of slechts heel weinig vlees zouden eten). De vleesconsumptie neemt nog steeds toe ten gevolge van de bevolkingsgroei en het rijker worden van opkomende landen als China, India en Brazilië. Op een eindige planeet zou een vegetatief dieet een weldaad zijn voor ieder en zou bovendien de ongelijkheid in de wereld kunnen verminderen.

Er is niets tegen eigenbelang en zeker niet als het 'verlicht' is; het is de zeer concrete en praktische basis van ons leven. Het kan worden beargumenteerd en neergelegd in regels en wetten. Maar dat is niet genoeg wanneer het niet tevens wordt ondersteund en bezielt, door ons gevoel, ons gemoed. Dat we dieren niet mogen exploiteren, mishandelen en doden, kan alleen overtuigen wanneer ons gemoed wordt geraakt en geroerd, wanneer het een gevoelsmatige weerklank heeft. Dat is alleen mogelijk omdat we ons als mensen vanuit een zekere *empathie* kunnen verplaatsen in hoe het voelt om pijn te hebben en te lijden. We beschikken over het bijzondere vermogen om ons in te leven in andermans leven, ook in dat van dieren. En de dieren zelf kennen dat ook, zoals recent ethologisch onderzoek heeft aangetoond. Empathie, sympathie, medeleven en medelijden of compassie hebben evolutionaire wortels, of zoals de Waal ergens schrijft: een 'evolutionaire rugdekking'. Ook onze moraal heeft evolutionaire wortels.

Volgens enkele filosofen, zoals Rousseau en Schopenhauer, is juist daarin de basis gelegen van alle moraal, en niet in ons verstand dat te abstract en machteloos zou zijn om ons werkelijk te bezielen. Empathie en compassie kunnen nooit worden afgedwongen of aangeleerd, wel gestimuleerd. Dat we het vaak misschien al te weinig hebben laten gelden voor de dieren is het gevolg van ideeën en redeneringen, zowel van de kloof die het christendom tussen mens en dier heeft gelegd als de nadruk van het rationalisme op onze ratio/logos. Ideeën en theorieën kunnen dan de stem van het medelijden die zich spontaan roert bij het zien van elk wezen dat lijdt het zwijgen opleggen, zoals Descartes al deed toen hij concludeerde dat dieren slechts machines of automaten zijn. Maar als we ons onbevangen openstellen voor een dier, ook als dat lijdt, en vooral wanneer we *oog in oog* staan met een dier, is het erg moeilijk om te ontkennen dat het slechts een mechanisme is. Dankzij oogcontact, en dus nabijheid, wordt een dier voor ons ook een individu, is het niet meer alleen maar exemplaar van een soort, deel van de massa varkens of kippen in een megastal. Want dat is onvermijdelijk het gevolg van die massificatie: elk individueel dier is *anoniem* geworden, het is hooguit een nummer. Daarom kunnen ze ook gemakkelijk massaal, aan de lopende band, worden gedood, wat kippen betreft: 50 miljard per jaar wereldwijd; het is het meest gegeten vlees en nog steeds goedkoop. Maar ook een kip is een individu! Zelf heb ik al sinds ca. 50 jaar kippen en ik verzeker u dat elke kip anders is, een eigen karakter heeft. Maar al die levens van individuele dieren – kippen, varkens, koeien enzovoort – worden anoniem wanneer ze met duizenden tegelijk worden gehouden, mechanisch gevoed en gedood. Ze zijn gereduceerd tot machines, dingen in onze dienst die we kunnen beheersen en manipuleren omdat we **macht** hebben. Het bijzondere is dat al die ontelbare dieren die we opeten, nu industrieel, kil en clean worden

gehouden en gedood. Dit gebeurt op een discrete wijze terzijde van de consumptiemaatschappij opdat we hun kreten niet horen, opdat we onwetend blijven. Toch voelen we ons veel humaner dan de Romeinen die, zoals u weet, in hun arena's louter voor het amusement van de massa duizenden dieren (leeuwen, tijgers, olifanten enz.) met elkaar en met mensen lieten vechten tot hun bloederig einde volgde. Maar zijn we wel zo humaan?

VI Ethiek voor het Antropoceen

De strekking van mijn betoog is een pleidooi voor het overwinnen van onze nog steeds aanwezige barbaarsheid jegens veel dieren, en dus een voltooiing van het proces van civilisering en moralisering van onze verhouding tot hen. Dat houdt in dat het nodig is ons humanisme te verbreden en te verruimen, en dus onze zelfingenomenheid als soort, te doorbreken ten gunste van een *'humanimalisme'*. De evolutietheorie heeft ons vertrouwd gemaakt met de idee van verwantschap tussen alle levende wezens en van onze wortels in het dierenrijk, en dus van de eenheid van alles wat leeft. In die zin is een toenadering mogelijk en nodig geworden. Maar een wetenschappelijke theorie en haar argumenten zijn nog niet genoeg voor een werkelijke doorbraak. Een correctie is nodig van wat de werking van empathie met en compassie voor andere wezens belemmerde: traditionele ideeën en theorieën die ons zo ver boven andere dieren hebben geplaatst/verheven dat we hen onbeperkt konden gebruiken en onderwerpen. Zolang we het dierindustriële complex met inbegrip van de slachthuizen gedogen, blijven we meedogenloos ten opzichte van de dieren. Alleen compassie is in staat de dictatuur te doorbreken van de heersende technisch-industriële rationaliteit. Ik meen dat 'Homo sapiens' – het 'wetende', 'wijze' dier – pas dan deze naam eer aandoet, wanneer hij laat zien dat werkelijke wijsheid zich manifesteert in welwillendheid en respect jegens de mededieren die de aarde bevolken, en dus in een wereldbeeld en ethiek van mededogen met alle levende wezens en respect voor de aarde.

Ton Lemaire

Lezing uitgesproken aan de Universiteit Nijmegen op 25 oktober 2017.

Ton Lemaire is antropoloog en filosoof. Hij publiceerde onder meer *De Tederheid, Over de Waarde van Culturen, Filosofie van het Landschap, Wandelenderwijs, Op Vleugels van de Ziel, Met Open zinnen, De Val van Prometheus, Mettertijd*, en *Onder Dieren*. Sinds geruime tijd woont hij op het Franse platteland.

“Subversieve rationaliteit” - Over de techniekfilosofie van Andrew Feenberg

Inleiding: de bloei van techniekfilosofie

Hoe groot ook de kloof tussen continentale en analytische filosofie moge zijn, één kenmerk delen beide strekkingen: lange tijd behandelden ze technologie op een stiefmoederlijke manier. De beruchte tegenstelling verregaand en clichématig simplificerend, kunnen we zeggen dat de continentale filosofie altijd al kritisch of afwijzend tegenover technologie stond, terwijl de analytische stromingen vaak een positivistische of minstens neutrale stellingname huldigden. Neem bijvoorbeeld aan continentale zijde Heidegger, Ellul, of de Frankfurter Schule: denkers die technologie steevast met een argusoog beloerden. Analytische filosofen, aan de andere kant, liepen heus niet steeds zo warm voor techniek – onder anderen Bertrand Russell en Karl Popper waarschuwden voor het totalitaire en militaristische misbruik van wetenschap en technologie – maar ze schaarden zich doorgaans wel achter een of ander concept van wetenschappelijke rationaliteit. Een concept dat continentale filosofen dan weer als de essentie van technologie analyseerden, en vervolgens terechtwezen, of afwezen.

Sinds enkele tientallen jaren echter ondergraaft de bloei van een heuse, op zich staande stroming dit contrast (hoe simplistisch en ongenueanceerd ook): de filosofie van de technologie. Niet dat er voorheen geen techniekfilosofie bestond – zie opnieuw Heidegger, Ellul, et cetera. Maar de techniekfilosofie zoals Hans Achterhuis die uitstekende in *Van stoommachine tot cyborg* – de invloedrijke bundel die later vertaald werd als *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn* – toont een heel ander gezicht dan de 'klassieke' technologiekritiek. Eerst en vooral vormelijk: denkers zoals Don Ihde, Albert Borgmann en Langdon Winner hebben van technologie hun primaire onderzoeksobject gemaakt. Maar zeker inhoudelijk kunnen we van een waterscheiding spreken. Technologie wordt hier niet langer beschouwd als een massieve, autonome kracht, als een monster dat mens en maatschappij bedreigt – ook al blijft een Borgmann grotendeels afwijzend. Deze nieuwe techniekfilosofen richten de schijnwerpers op maatschappelijke praktijken, op de ontwikkeling en het gebruik van technologieën (de meervoudsvorm hier is cruciaal), op de politieke en sociale constructie ervan. En wat meer is: ze opereren niet langer uitsluitend aan één kant van het continentaal-analytisch-onderscheid. Met name in het werk van Andrew Feenberg – in Europa iets minder bekend – valt dit mooi te illustreren: hierin komen tendensen samen die aan beide kanten van het verondersteld schisma hun oorsprong vinden. Feenberg poogt elementen van wat hij noemt “essentialistische” techniekfilosofieën (Heidegger, Marcuse, Habermas) samen te smeden met inzichten uit *Science and Technology Studies (STS)* en *Actor Network Theory (ANT)*, die dan weer zelf hun wortels vinden in wetenschapsfilosofie

en -sociologie. Kortom: fundamentele filosofie opnieuw verzoend met empirie. En zijn analyse van rationaliteit staat daarbij centraal.

Ik wil hier graag kort enkele van Feenbergs ideeën uiteenzetten, en vervolgens wat kritische aanvullingen suggereren. Om een en ander bevattelijk te maken, onderscheid ik twee labels waaronder Feenbergs theorie vorm krijgt. Ten eerste de “kritische theorie van de technologie”; hier gaan we voornamelijk historisch-filosofisch te werk, en schetsen we enkele hoofdconcepten. Ten tweede de “instrumentalisatietheorie”, die de inzichten uit de “kritische theorie” formaliseert en schematiseert. Eindigen doe ik ten slotte met enkele praktische bedenkingen.

Feenbergs kritische theorie van de technologie

Feenbergs eerste boek over technologie heette *Critical Theory of Technology* en verscheen later in een herziene editie als *Transforming Technology*. Die titels vatten goed – respectievelijk – Feenbergs theoretische achtergrond en zijn politieke programma samen. Teruggrijpend op de kritische theorie van de Frankfurter Schule en vandaar op Marx – niet zozeer op diens economische theorie van het kapitaal, maar op zijn analyse van het arbeidsproces – komt Feenberg tot een definitie van technologie die vooral de sociale dynamiek ervan wil onthullen: “Technology can be and is configured in such a way as to reproduce the rule of the few over the many.” (RC 180) De “technische rationaliteit”, zoals Max Weber ze beschreef, werd en wordt ontplooid in het voordeel van de heersende klassen. Denkers zoals Marcuse, Heidegger en Habermas hebben die technische rationaliteit stevig op de korrel genomen. Alleen sloegen ze daarbij volgens Feenberg niet altijd de spijker op de kop. Hij positioneert zich zo tussen hen in dat hij van elk een graantje meepikt, maar zich toch nooit helemaal in hun denken inlijft.

Het gaat er hem daarbij voornamelijk om een alternatief te zoeken voor de twee grote modellen die tot nog toe de dienst uitmaakten in de reflectie op techniek: instrumentalisme en substantivisme. Instrumentalisme, vooreerst, beschouwt technologie als puur functioneel: techniek dient om iets te doen en gehoorzaamt slechts aan één waarde, zijnde efficiëntie. Van Heidegger echter leren we dat technologie meer is dan een neutraal 'middel-om-te': technologie beïnvloedt in zeer grote mate ons in-de-wereld-zijn. Meer zelfs, zij betekent, als meest recente verschijningsvorm van de metafysica, de catastrofe voor het denken. Maar dit is dan weer substantivisme: technologie vormt hier een autonome, demonische kracht, een op zich staande substantie. Deze sombere opvatting wil Feenberg evenmin volledig delen. Dan liever Marcuse, die een gelijkaardig pessimistisch betoog ontplooit in *One-Dimensional Man*, maar tenminste nog de hoop op utopische verlossing in het vooruitzicht stelt. Die utopische hoop moeten we vasthouden, maar dan met aftrek van het essentialisme, namelijk: het willen terugvoeren van technische fenomenen tot een of ander centraal principe – zoals ook Habermas de technische rationaliteit als een onafhankelijk domein ziet, dat meer en meer onze leefwereld koloniseert. Feenberg vindt het nodige tegengif in de

wetenschaps- en technologiestudies (*STS*) en ook de *Actor Network Theory*, die sinds enkele tientallen jaren wetenschap en technologie op empirische wijze benaderen. Uit deze meer sociologisch en wetenschapsfilosofisch georiënteerde, op veldonderzoek geënte research blijkt dat technologieën het resultaat zijn van sociale constructie, van de controverses en discussies tussen belangengroepen. Deze component vervolledigt Feenberg's denkkader. Alleen, volgens hem missen de empirische studies de kritische kracht van de essentialistische theorieën. Het komt er dus op aan beide te combineren, en zo een middenweg te vinden tussen utopie en dystopie.

Hoe Feenberg dat dan doet, kunnen we het best illustreren aan de hand van enkele van zijn sleutelconcepten. Centraal staat de notie van "*underdetermination*", waarnaar ik al zijdelings verwees bij Feenberg's kritiek van het instrumentalisme: technologie kan niet slechts worden uitgelegd vanuit haar functionele aspecten, ze is "ondergedetermineerd" door het concept 'efficiëntie' alleen. Ook een heleboel sociale en politieke waarden komen terecht in het design van technologieën. Alleen vergeten we dat doorgaans eenmaal een technologie haar definitieve vorm heeft gekregen; wanneer de controverses achter de rug zijn. Verwijzend naar Bruno Latours "*black box*" noemt Feenberg dit "*closure*". De "zwarte doos" van de technologie gaat op slot, en al wat we vervolgens doen is die gebruiken. Maar het resultaat van de sociale strijd zit als "in ijzer gegoten" in het ontwerp vevat. Feenberg betitelt dit de "*technical code*": de *technische* vorm van een technologie waarin *sociale* waarden ingebed zitten. Het instrumentalisme slaat dus niet helemaal de bal mis: technologieën *lijken* enkel efficiënt, terwijl we het "technologische onbewuste" negeren of vergeten. Maar net dit geeft de heersende machten de mogelijkheid technologieën voor hun kar te spannen. Zij gebruiken technologie om hun macht te consolideren. Dat noemt Feenberg het behoud van "operationele autonomie" ("*operational autonomy*"). Maar het is niet het hele verhaal. Sociaal-constructivistische theorieën hebben aangetoond dat gebruikers, consumenten, belangengroepen het blackboxingproces kunnen omdraaien of tenminste bijsturen. Technologieën zijn per definitie ambivalent, vol van potentialiteiten, "*malleable*", en individuen kunnen ze, binnen bepaalde grenzen, modificeren. Tegenover het behoud van hiërarchie – de technische rationaliteit die in het voordeel speelt van de sterkste – staat er een mogelijke "*subversive rationalization*". En dit brengt me bij de tweede vorm waaronder Feenberg zijn theorie verwoordt: instrumentalisatietheorie.

Feenberg's instrumentalisatietheorie

Wat Feenberg "subversieve rationalisering" noemt, beschrijft hij ook vaak met de term "*democratic rationalization*". En de spanning tussen enerzijds hiërarchische controle over technologie en anderzijds initiatieven van gebruikers analyseert hij tevens vanuit de notie "*instrumentalization*". "Instrumentalisatie" slaat op de manier waarop technologieën hun plaats vinden in de maatschappij. Ze valt uiteen in twee tegengestelde

bewegingen: primaire instrumentalisatie of “*functionalization*” en secundaire instrumentalisatie of “*realization*”. De eerste komt overeen met de ontplooiing van technische middelen ter behoud van de heersende macht die ik reeds beschreef – de 'klassieke' technische rationaliteit. Deze primaire instrumentalisatie bestaat uit vier momenten, die ik hier slechts vluchtig kan vermelden: “*decontextualization*”, “*reduction*”, “*autonomy*” en “*positioning*”. Daartegenover staat de secundaire instrumentalisatie. Die correspondeert met de subversieve of democratische rationalisering. Hier komen technologieën terecht in eigenlijke netwerken en toepassingen, hier worden ze pas 'toegeëigend' door 'alledaagse' gebruikers. Ook deze soort van instrumentalisatie heeft vier onderdelen: “*systematization*”, “*mediation*”, “*vocation*” en “*initiative*”. Alleen beide bewegingen samen geven een adequaat beeld van technologie: “The primary level simplifies objects for incorporation into a device while the secondary level integrates the simplified objects to a natural and social environment.” (RC 186) In een recentere tekst herformuleert Feenberg de instrumentalisatietheorie in (Heideggeriaanse) termen van “*deworlding*” en “*disclosure*”. Dat doet hij naar aanleiding van de kritiek als zou het begrip “*instrumentalization*” een instrumentalistische interpretatie suggereren. Terwijl de primaire instrumentalisatie “ontwereldend” of 'wereld-afsluitend' werkt – in het uitsluitend focussen op efficiëntie en technische functionaliteit – zorgt de secundaire instrumentalisatie opnieuw voor het openen van werelden, met name meer gevarieerde toestanden van in-de-wereld-zijn. Technologie bevat per definitie beide elementen.

Enkele praktische bezwaren

Tot zover dit beknopte overzicht van Feenbergs techniekfilosofie. Sta mij toe te besluiten met enkele kritische bemerkingen die te maken hebben met enerzijds Feenbergs concrete voorbeelden, anderzijds het concept “efficiëntie”. Zonder twijfel vormt Feenbergs model een uitgelezen instrument om kritisch de maatschappelijke inbedding van technologieën te beproeven. Maar wanneer het erop aankomt te tonen hoe individuen of belangengroepen *concreet* technologie kunnen bijsturen, zich dus aan “subversieve rationalisering” kunnen wagen, blijft Feenberg mijns inziens grotendeels op de vlakte. Wel schotelt hij ons een recept voor van wat hij noemt “*technical micropolitics*”, dat drie soorten activiteiten voorstelt: het forceren van ontwerpwijzigingen, participatief design en creatieve toe-eigening. Ook geeft hij tal van voorbeelden waarin zo'n democratisering van technologie succesvol bleek: het Franse telefoonnetwerk Minitel werd geïntroduceerd als een centralistisch informatiemiddel, maar gebruikers transformeerden het al gauw tot een communicatiemedium; AIDS-patiënten claimden in de jaren '80 het recht om deel te nemen aan experimentele behandelingen; milieu-activisten wisten het ontwerpproces van vervuilende technologieën te beïnvloeden... Toch kunnen al deze succesvolle acties slechts retrospectief als een succes gekenmerkt worden.

Veel hangt daarom af van de voorbeelden die men kiest. Voor 'lopende' problemen, waarover de controverse nog steeds heftig woedt, biedt de

kritische theorie van de technologie niet zomaar een pasklare oplossing. Dat lijkt in tegenspraak met Feenberg's observatie dat zolang de "*black box*" niet gesloten is, de vorming ervan nog alle kanten uit kan. Tot zolang is het de strijd tussen belangengroepen die tekeergaat. Alleen, niets verzekert ons ervan dat ook de secundaire instrumentalisatie – de "democratische rationalisering" – voldoende aan bod komt. Het blijkt zeer moeilijk de "*technical micropolitics*" ook daadwerkelijk in een politiek programma om te vormen. Dat heeft misschien met de onmerkbare maar zeer alledaagse toestand te maken, dat controverses niet eens als dusdanig worden *herkend*. Ik noem dit – in een erg plattelandse sfeer – het postbodeprobleem. Sinds enkele jaren vraagt De Post in Vlaanderen aan burgers om brievenbussen te plaatsen die voldoen aan zekere logistieke voorwaarden: zo dienen ze groot genoeg te zijn en aan de rand van de stoep te staan. En waarom niet? Het verhoogt de efficiëntie van de postbedeling, maar ook mijn gemak: moet ik niet meer de deur openen wanneer een pakje te groot is om in de sleuf van die ouderwetse, in de muur ingemetselde bus te passen. Alles lijkt er dus op dat dit de operationele autonomie van De Post, maar eveneens mijn belangen ten goede komt. Edoch. Op een globaler plan betekent deze verhoging van de efficiëntie een verlaging van het aantal sociale contacten – namelijk van de burger met de postbode. Ben ik, vanuit een "wereld-openend" perspectief, dan werkelijk zo goed bediend? Toch lijkt niemand zich hier vragen bij te stellen – van controverses geen sprake; tot uiteraard de directie van De Post aankondigt dat een deel van het postbodebestand zal vervangen worden door goedkopere "postbezorgers". Heeft de groeiende onzichtbaarheid van de 'traditionele' postbode – als bijeffect van gestandaardiseerde brievenbussen – dan het pad geëffend voor een 'echte' liquidatie? Feenberg's theorie biedt vooralsnog weinig *tools* om 'subliminale' controverses als deze aan te pakken. Meer zelfs, doorgaans blijft hij vrij pessimistisch over de hoeveelheid manoeuvreerruimte die we in een kapitalistische markteconomie werkelijk kunnen veroveren.

Een andere, gerelateerde kwestie, ten slotte, betreft het efficiëntieconcept. Feenberg stelt efficiëntie, als organiserende waarde van de technische rationaliteit, diametraal tegenover sociale waarden, die op hun beurt thuishoren binnen "democratische rationalisering". Secundaire instrumentalisatie kunnen we dan zien als een soort van gevecht tegen de alleenheerschappij van efficiëntie vanuit zekere sociale overwegingen. In hoeverre houdt dat steek? Ook hier veroorzaakt de selectie van net iets andere voorbeelden complicaties. Neem de discussie over schadelijke microgolven die draadloze communicatietechnologieën zoals de GSM met zich zouden meebrengen. Er zijn sterke aanwijzingen dat veelvuldige blootstelling aan GSM- of Wi-Fi-straling allerlei kwalen veroorzaken, gaande van concentratiestoornissen tot kanker. Toch blijft voorlopig een consensus hierover uit. We lijken nog steeds te wachten op een definitieve bevestiging uit wetenschappelijke hoek, om zelfs maar de discussie ernstig te beginnen. Ook in het afwegen van sociale waarden hebben we dus nood aan efficiëntie, zijnde de 'technisch-rationele' kijk van de wetenschap. Het aflijnen van efficiëntie ten opzichte van sociale overwegingen valt dus op zijn minst problematisch te noemen. Terwijl

Feenberg Habermas afreken op zijn te sterke onderscheid tussen technische rationaliteit en leefwereld, verschuift bij hemzelf de al te strakke distinctie naar het niveau van het 'apparaat' zelf, de "*black box*": technologieën zijn weldegelijk een samensmelting van functionele overwegingen en sociale waarden, maar deze twee polen zouden in de controverse, in de discussie – 'in theorie', bij wijze van spreken – duidelijk te scheiden zijn. Een suggestie die door het stralingsvoorbeeld op losse schroeven wordt gezet.

Desondanks blijft Feenbergs oproep tot subversieve rationaliteit een onmisbare grond voor verder onderzoek naar de democratisering van technologie. In een steeds verder van technologie doordrongen samenleving zal en moet dit zelfs een van de hoofdvragen worden van het politieke discours. In dat opzicht vinden we alvast een uitmuntende raadgever in Feenberg: ook al verschillen filosofen – hetzij continentale, hetzij analytische, hetzij een hybride van beide – van mening over filosofen-dingen, onze alledaagse levens leiden we door en in techniek. We beginnen er ons maar beter grondig mee bezig te houden.

Yoni Van Den Eede, 2009

Yoni Van Den Eede is techniek- en mediafilosoof. Hij werkt als postdoctoraal onderzoeker (Fonds Wetenschappelijk Onderzoek-Vlaanderen) en parttime onderzoeksprofessor aan het Centrum voor Ethiek en Humanisme (ETHU) en Culture, Emancipation, Media & Society (CEMESO) van de Vrije Universiteit Brussel.

Waarom we geërgerd zijn als Francken iets stoms tweet

Zich ergeren aan de tweets van Francken is als het gedrum op de bus of kwaad zijn bij het luisteren naar de radio. Sartre toont dat de ergernis niet verdwijnt met clicks en verontwaardiging op sociale media.

Theo Francken kent er iets van: via een welgemikte tweet een stormpje veroorzaken op sociale media en zichzelf zo in het centrum van de aandacht werken. “U stimuleert smokkel”, schreef hij over Artsen Zonder Grenzen naar aanleiding van de vluchtelingencrisis. “We hebben hem”, tweette hij na de arrestatie van Salah Abdeslam. Telkens goed voor enkele dagen pseudodebat op sociale en andere media.

Enkele jaren geleden vroeg hij zich op Facebook af of het te aangebrand was te stellen dat hij de meerwaarde van de Congolese, Marokkaanse en Algerijnse migratie niet inzag. Naar aanleiding van een radioverslag over vluchtelingen in Duinkerke tweette Francken zijn ongenoegen: “Is dit een journaliste of een activiste?”

Zijn laatste exploit: de intussen beruchte poll van eind april op zijn Facebookpagina. “De voorbije twee jaar heeft ons land 600 Syrische christenen gered. Poll: wat is uw mening?”, schreef hij. Het publiek kon kiezen tussen vier opties: 1) het redden van die christelijke minderheid is een goede zaak, 2) reddingsacties moeten los staan van geloof, 3) er moeten sowieso geen extra inspanningen gebeuren, 4) reddingsacties moeten voor niemand worden georganiseerd. Goed voor vuurwerk op sociale media, allerlei analyses en meta-analyses in de reguliere media, en zelfs een parlementair debatje.

Vanwaar het brede ongenoegen over dat soort tweets? Vanwaar de explosie aan kritische reacties die zoals steeds barsten van frustratie en ergernis? Neem Franckens recente poll. Als ik voor mezelf mag spreken: mijn eerste reactie was er ook een van ergernis. Maar waarom? Omwille van de inhoud van het bericht? Die is natuurlijk glibberig: het verwijt van racisme glijdt ervan af als water van een eend. Als je wat dieper graaft, merk je natuurlijk wel dat de framing problematisch is. Maar dan nog, verklaart dit de geprikkelde reactie? Of zijn we gewoon overgevoelig geworden, zoals Maarten Boudry en andere soldaten die ten strijde trekken tegen hun imaginaire vijand van de politieke correctheid wel eens stellen? Heeft het met onszelf te maken, onze politiek-correcte gevoeligheid, ons onvermogen om met tegengestelde opinies om te gaan (zoals Bart Eeckhout nog durfde suggereren in *De Morgen* van 6 mei)?

Nee, misschien is het niet de confrontatie met de inhoud van het bericht die voor frustratie zorgt. Al twintig jaar worden we platgeslagen met dit soort dubbelzinnige boodschappen die al talloze keren werden doorprikt en ontmaskerd. Het heeft ook weinig met de persoon Francken te maken: we kennen de man en zijn streken intussen, en eigenlijk verrassen zijn

tweets ons niet meer echt. Nee, de ergernis heeft een andere oorzaak. Ze heeft alles te maken met het feit dat we die tweet niet lezen door onze eigen ogen, maar door de ogen van al die andere, anonieme, maar ongetwijfeld enthousiaste Francken-volgers.

De seriële relaties van Sartre

Om het mechanisme van die lezing te begrijpen maken we een omweg maken met een interessante analyse van Jean-Paul Sartre in een lang vervlogen tijdperk, toen van Twitter en Facebook nog geen sprake was. In zijn tweede hoofdwerk, het marxistisch geïnspireerde *Critique de la raison dialectique*, gepubliceerd in 1960, beschrijft de Franse filosoof de ervaring van het luisteren naar een radioprogramma.

Sartre is het sterkst als hij concrete situaties analyseert, en die beschrijvingen hebben meestal iets autobiografisch. Je ziet Sartre zo achter zijn werktafel zitten, en zich ergeren aan een speech van generaal de Gaulle, live op de radio. Sartre had een hekel aan de Gaulle. De Gaulle van zijn kant kon Sartre wel naar waarde schatten. Toen Sartre begin jaren '70 de verdediging opnam van radicale maoïstische groeperingen, en de staat uitdaagde door het directeurschap op te nemen van de verboden maoïstische krant *La cause du peuple*, zou de Gaulle geweigerd hebben Sartre te laten oppakken. Hij sprak daarbij de intussen legendarische woorden: "On n'arrête pas Voltaire", waarmee hij erkenning gaf aan Sartres cruciale rol in het naoorlogse Franse intellectuele en culturele leven.

Iemand die naar de radio luistert, zo stelt Sartre, gaat een bijzonder soort relatie aan met de andere luisteraars. Sartre noemt die relatie *serieel*. Een serie is fundamenteel een verhouding tussen mensen die via een object of ding verloopt. Sartres meest beroemde voorbeeld is dat van de rij mensen die staan te wachten op de bus. In zijn ongeëvenaarde stijl slaagt hij erin niet minder dan veertien uiterst moeilijke, compacte pagina's bijeen te schrijven over wat het betekent op de bus te wachten: het isolement, de eenzaamheid, de vervreemding, de inwisselbaarheid van elk individu, de machteloosheid, de grimmige pogingen om de schaarse zitplaatsen te bemachtigen. De kern van zijn analyse is dat mensen precies door de seriële aard van hun relatie geïsoleerd geraken van elkaar.

Als mensen in de rij gaan staan ondergaan ze een soort transformatie: ze worden een nummer in de rij. Ze hebben daar geen enkele eigen verdienste aan. Dat nummer zegt niets over henzelf noch over wie ze zijn. Iemand is louter nummer vier omdat er nu eenmaal al drie mensen voor haar aan het wachten zijn. Onze plaats in de rij wordt dus bepaald door de anonieme anderen. We staan samen aan de bushalte maar hebben eigenlijk niets met elkaar te maken, behalve het ding waarop we wachten, de bus.

Dat ding brengt ons samen, en wel op een heel vervreemdende manier. We laten ons in het dagelijkse leven vaak helemaal opslorpen en bepalen

door de anonieme dingen die onze wereld bevolken: de verkeerstromen, het uurrooster van de bus, de vorm van het bushokje. Die anonieme, materiële structuren noemt Sartre het *practico-inerte* (het verkeer, de wetten en regels, de ruimtelijke organisatie van de stad, de architectuur, de economische processen...). Terwijl we staan te wachten internaliseren we de inerte passiviteit van de dingen, en zo worden we zelf een beetje een ding.

We staan op de bus te wachten als keien in een zak, machteloos en onvrij. In een meer technisch-filosofische taal stelt Sartre: “[De serie] maakt de mens een Ander dan zichzelf, geconditioneerd door Anderen in de mate ze Anders zijn dan zichzelf.” De Anderen zijn een bedreiging (de plekken op de bus zijn schaars), en je gaat je daarom opstellen als een (potentieel bedreigende) Ander tegenover de Anderen. Op die manier ontstaat een soort zelfbevestigende spiraal, die in het uiterste geval leidt tot het typische gedrum en geduw voor de deur van de bus, of tot verkeersagressie.

Het alledaagse leven brengen we grotendeels door in seriële relaties. Relaties op de werkvloer, op de markt, het leven in de stad: het zijn allemaal series waarin we gevat zijn. Die inauthentieke, seriële relaties kunnen we enkel doorbreken door collectieve actie, zo meent Sartre.

Iedereen die al eens deelnam aan collectieve actie, of dat nu een staking, een manifestatie, een pleinbezetting of een echt publiek debat is, weet dat er dan iets fundamenteel verandert. Je gaat jezelf en je relatie met anderen op een nieuwe manier ervaren, vrijer, authentieker, empowered.

Pas in collectieve actie zijn we werkelijk vrij en onszelf, meent Sartre. We kunnen ons dan losmaken van de dingen van het *practico-inerte* die ons in hun greep hebben, en authentieke relaties aangaan, zonder voor elkaar een potentieel bedreigende Ander te moeten zijn. Maar collectieve actie is natuurlijk niet iets van elke dag.

Serialiteit neemt veel vormen en gedaanten aan. Naast zijn betoog over het tafereel aan de bushalte, ontwikkelt Sartre ook een uitgebreide analyse van de seriële aard van de markt en van het luisteren naar de radio. Opnieuw is er een ding dat ons samenbrengt, de radio. Specifiek in dit geval is dat de luisteraars niet direct bij elkaar aanwezig zijn, zoals aan de bushalte. De anderen zijn afwezig, wat betekent dat het bijna onmogelijk is om als radioluisteraars over te gaan tot collectieve actie. Als de bus te laat komt door de besparingspolitiek in het openbaar vervoer, bestaat minstens nog de mogelijkheid dat mensen de serie doorbreken en collectieve actie gaan ondernemen. In het geval van de radio is dat anders.

“Het loutere feit van naar de radio te luisteren”, stelt Sartre, “vestigt een seriële relatie van afwezigheid tussen de verschillende luisteraars.” De radio brengt hen op een bepaalde manier wel samen (de omroeper spreekt hen aan als “beste luisteraars”), maar dan op zo’n manier dat ze

van elkaar gescheiden worden. Ook de relatie van de luisteraar tot de omroeper is geen authentiek menselijke relatie: als luisteraar verkeer je in een passieve positie tegenover wat je te horen krijgt.

We kunnen natuurlijk brieven schrijven en protesteren, maar, zo vervolgt Sartre, “radiozenders vertegenwoordigen het standpunt van de regering of de bijzondere belangen van een groep kapitalisten, zodat het onwaarschijnlijk is dat de acties van luisteraars (over programma’s of de opinies die erin tot uitdrukking komen) een effect zullen hebben.” De omroeper bewerkt zijn luisteraars als objecten. Hoogtepunt daarvan is natuurlijk de reclame. Je kan de radio wel uitzetten, maar dat is geen oplossing volgens Sartre. Daarmee bevestig je precies je isolement en onmacht. Je schakelt er de radiostem niet mee uit, je schrapt alleen jezelf uit de serie.

Als een anonieme ander

Waarom kunnen we dan zo geërgerd zijn over wat we op de radio horen, bijvoorbeeld in het geval van ideologische uitzendingen? Waarom heb je de neiging om de radio kwaad uit te zetten? “Het is eigenlijk als ‘Ander’ dat ik de stem wil doen zwijgen”, schrijft Sartre, “in de mate dat die stem bijvoorbeeld schadelijk is voor Anderen.” Voor mijzelf is die stem en de opinies die ze verdedigt eigenlijk geen probleem. Ik heb sterke politieke overtuigingen, en zo’n radio-uitzending beïnvloedt me niet in het minst. “Maar die stem is ondraaglijk voor mij in zoverre ze wordt beluisterd door Anderen.”

Dat is immers de kern van de zaak: die stem zou hen wel eens kunnen overtuigen! Je ergernis ontstaat op het moment dat je die duizenden andere luisteraars verbeeldt als gedweë volgelingen van de radiostem. Mocht je een gesprek kunnen hebben met hen, zou je de argumenten van de radiospeech nog kunnen ontkrachten. Je verhoudt je echter tot die anderen als een afwezige. Waarom voel je je dus onmachtig en gefrustreerd? Niet omdat je je onderdrukt zou voelen door de radio-uitzending, noch doordat je de stem niet zou kunnen uitschakelen. Maar omdat we de radio beluisteren door de oren van al die anderen.

Als we de tweets van Francken dus lezen in groeiende ergernis doen we dat niet *als onszelf*. We lezen ze vanuit het standpunt van al die anonieme Anderen die mogelijk in hun denken beïnvloed zullen zijn door de tweet. Die ervaring is dubbelzinnig, zoals Sartre ook schrijft met betrekking tot de radio-uitzending.

Er kan een moment van triomf in schuilen wanneer je erin slaagt het argument te ontkrachten. Er is daarentegen ook het moment van angst, wanneer je je in de schoenen van de Anderen plaatst en ervaart hoe gemakkelijk het is voor die Anderen om zich te laten meeslepen door de demagogie. Dit is ook een confrontatie met jezelf: je triomfeert, omdat je de boodschap kan ontkrachten, maar het is tegelijk ontluisterend om te

beseffen dat je zelf ook best in de ban zou kunnen geraken van de boodschap.

Tegelijk beseft je dat die Anderen je lot bepalen. Precies omdat je er niet in slaagt de serialiteit te doorbreken, krijg je binnenkort met een hoop ideologisch beïnvloede Anderen van doen. Je ziet zo al de electorale winstcijfers van de aangebrande rechterzijde voor je op het tv-scherm flikkeren op de volgende verkiezingsavond. De anonieme Anderen in de serie bepalen je politieke lot.

Je machteloze verontwaardiging is des te groter als je beseft dat de radiospeecher of twitteraar de serialiteit actief manipuleert (Sartre noemt dat *extero-conditionering*): zijn boodschap is precies aangepast aan de seriële manier waarop de media werken. Ook de radiomaker of twitteraar is daarom niet authentiek, maar een Ander. Hij deelt niet gewoon een mening of idee waarover hij oprecht nadacht, maar formuleert de boodschap vanuit het perspectief van de anonieme Ander in de serie, met de bedoeling de serie optimaal te manipuleren.

De enige mogelijke tegenreactie die je op het eerste zicht kan bedenken, stelt Sartre, blijft voor een stuk gebonden aan het isolement dat typerend is voor de serie: andere mensen één voor één gaan overtuigen van het tegendeel. Tijdens individuele gesprekken met je collega's, vrienden, familieleden kan je pogen weerwerk te bieden. Maar ten gronde bevestigt die reactie je individuele isolement en onmacht...

Sociale media zijn natuurlijk anders dan de radio. Op sociale media kan je reageren! Alleen blijven het gekrijs en het verontwaardigd geroep op sociale media fundamenteel serieel: je reageert als Ander en probeert zo de Anderen te beïnvloeden. We lezen de tweet immers vanuit het standpunt van de beïnvloede Anderen, en gaan niet reageren op basis van wat we zelf echt denken, maar vanuit de seriële poging om die Ander een soort tegeninvloed te doen ondergaan.

Het seriële gedrum aan de bushalte keert hier terug als het moddergooien op sociale media. Geïsoleerd achter je computer poog je je onmacht en isolement te compenseren door uitroptekens, hoofdletters en grote woorden, maar daarmee bevestig je enkel het probleem. Je blijft geïsoleerd denken vanuit het perspectief van anonieme Anderen waarmee je toch niet rechtstreeks een echt gesprek kunt aangaan.

Je reactie op een tweet kan natuurlijk ook enthousiast zijn, als je jezelf erin herkent. Maar ook die enthousiaste respons (inclusief likes, retweets, of positieve reacties) is serieel. Je doet het vanuit het perspectief van de anonieme Ander: hoe meer dergelijke boodschappen je liket, hoe meer anonieme Anderen die boodschappen misschien ook zullen oppikken!

Ontsnappen aan seriële relaties door groepsvorming

Linkse partijen en organisaties kunnen natuurlijk aan tegenpropaganda proberen te doen, stelt Sartre. Maar ook die blijft vaak serieel. Ze moet zich immers aanpassen aan de seriële structuur van de massamedia, of zo'n organisatie dat nu leuk vindt of niet.

De linkerzijde moet sociale media uiteraard optimaal gebruiken. We kiezen nu eenmaal niet het terrein waarop de strijd plaatsvindt, om het met Gramsci te zeggen. Maar links mag tegelijk niet vergeten dat die media fundamenteel serieel werken. Het is heel moeilijk om twitterboodschappen authentiek vanuit jezelf te lezen, en niet met de ogen van de duizenden anonieme Anderen op wie de twitteraar effect wil sorteren. Je geraakt als twittergebruiker heel gemakkelijk verloren in de dwaalweg van de anonieme series.

Vandaar het belang van Sartres pleidooi voor collectieve actie, of in zijn eigen terminologie: de vorming van *groepen*. Mensen die een tegengeluid laten horen tijdens pakweg een Hart boven Hard-parade komen daar versterkt uit, terwijl een twittergevecht doorgaans enkel ervaringen van onmacht en frustratie oplevert. Door deel te nemen aan authentieke groepsvorming vermenigvuldigt je macht zich, meent Sartre: elk individu belichaamt dan als het ware de hele groep. Je bent niet gewoon het honderd-en-eerste lid van de groep, maar je bent iemand die de kracht van de honderd samen uitstraalt.

In het enthousiasme en de empowerment van elke deelnemer aan collectieve actie komt de macht van het hele collectief tot uitdrukking. Bij serieel gedrag vindt net het omgekeerde plaats: geen vermenigvuldiging, maar een deling van macht. De onmacht en de anonimiteit van de hele serie laten zich voelen in elke afzonderlijke schakel, die daardoor in zijn machteloosheid precies bevestigd wordt.

Clicks kunnen dus onmogelijk een vervangmiddel zijn voor collectieve actie en organisatie. Daar ligt net de sterkte van de linkerzijde en de sociale bewegingen: hun capaciteit om mensen samen te brengen en los te rukken uit de alledaagse serialiteit, met zijn isolement, vervreemding en grimmige onmacht.

Matthias Lievens

Bron: Lava media, 21 juni 2017: <https://lavamedia.be/waarom-we-gegerd-zijn-als-francken-iets-stoms-tweet/>

Matthias Lievens is docent aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (KU Leuven) en maakt deel uit van de onderzoeksgroep RIPPLE (Research in Political Philosophy Leuven). Samen met Anneleen Kenis schreef hij *De mythe van de groene economie* (EPO, 2016). Hij studeerde politieke wetenschappen, sociale en culturele antropologie, filosofie en geschiedenis in Leuven.

Vier gratiën

Op mijn tuinterras, een hobbelig plekje beton voor het tuinhuis, staan al enkele weken vier potten met in elk ervan een andere plant. Het resultaat van scheur- en andere werkzaamheden ter vermeerdering van de plantenweelde. Onverwacht komt Matthias een bezoekje brengen. Automatisch springt mijn systeem op pedagogische modus. 'Dat is bieslook, ik ken dat', zegt hij trots. En gelijk heeft ie. Als bij toverslag verzin ik iets steekhoudends.

'Ja, dat zijn de vier gratiën van den 105,' begin ik mijn verhaal. 'De bieslook staat hier voor de natuur als bron van gezondheid, geneeskracht. In wezen is heel de farmacie terug te brengen tot geneeskrachtige planten. En zo moet je elk van deze potten zien als symbool voor wat de natuur ons te bieden heeft. Jammergenoeg zijn de meesten het besef van en de voeling met onze oerbron verloren.'

Hij knikt enigszins terughoudend. Ik houd me in en weid niet uit over knoflook en daslook en de heilzame werking van hun zwavelverbindingen. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister (Goethe).

De braam heeft ie natuurlijk ook meteen herkend. Hij prijkt in een grote pot, is zeker al vijfendertig centimeter uitgegroeid; parmantig staat ie vol jong, frisgroen blad.

'Deze vertegenwoordigt de onstuitbare groei- en productiekracht van de natuur,' zeg ik op enigszins bezwerende toon.

En dat is niet zonder reden. Het is een spruit van mijn Loch Ness-bramen. Ze staan opgelijnd in de border van de 107. Enkele ondergrondse uitlopers hadden zich onder het tuinpad door zowat twee meter verder gewroet tot ze in mijn groentebedden de kop opstaken. Gegadigden voor dit groeiwonder waren snel gevonden. Hopelijk is hun tuin bestand tegen dit natuurgeweld.

Loch Ness is een bijzonder groeikrachtige, doornloze braam. De twijgen worden centimeters dik, moeiteloos vier meter lang, ieder jaar opnieuw. Ze dragen overweldigend vruchten. Deze soort moet dus flink aangelijnd worden. Neem daarvoor steunpalen van ten minste 5 bij 5 cm, en staaldraad van minimaal 3 mm dikte. Als de plant in het hoogseizoen vol bladeren en vruchten hangt, is ie als een zeil in de wind. Dunner materiaal wordt meedogenloos geknakt, heb ik tot mijn schade moeten vaststellen.

De derde pot komt hen, Matthias heeft een vriendin meegebracht, minder bekend voor. Maar na enig gewrijf en gesnuif raadt ze: 'Iets citroenachtigs.'

'Juist, het is citroenmelisse. Staat hier als symbool voor de rijkdom aan smaak- en geurstoffen die planten ons bieden. Heel wat anders dan de chemische aroma's waarmee de voedingsindustrie consumenten misleidt.' Of ze in mijn verhaal meegaan, weet ik niet, maar ze blijven wel kijken en luisteren.

De laatste pot heeft iets mysterieus. Een onooglijke kiem, nauwelijks twee centimeter hoog.

‘Dit is de duurzame traagheid die de natuur ons kan leren. Het is het begin van wat over tientallen jaren een okkernootboom kan zijn, als ie op de juiste plek terechtkomt en niet moet wijken voor andere prioriteiten. Vorig jaar gekiemd uit rondgestrooide noten in mijn “kerkhof”. In de herfst omzichtig uitgegraven en ingepot. Laat het een referentiepunt wezen voor wie het moeilijk krijgt in het rusteloze streven.’

Hopelijk blijft er van mijn verhaal iets hangen. Ik heb in ieder geval gezaaid, oogst komt steeds later, is soms onzeker. Alleszins heeft Matthias de braam meegenomen om hem in de tuin van zijn bomma uit te planten.

Dirk Laureyssens