

ONZE GEMEENSCHAPPELIJKE TOEKOMST?

Pieter Tijmes

Paul Dumouchel, een sociaal en politiek filosoof van Franse oorsprong, heeft in een essay *De ambivalentie van de schaarste*¹ een interessante theorie ontworpen over de moderne Westerse manier van samenleven, die sterk afwijkt van het 'algemeen menselijk patroon'. Onze moderne eigenaardigheden worden volgens hem het duidelijkst verwoord door de liberale traditie van de politieke filosofie: Mandeville, Hume, Smith, Malthus, Bentham, Townsend, J.S. Mill, enzovoort. Met zijn allen denkers die geobsedeerd zijn door het fenomeen van de schaarste en door de bestrijding ervan. Dumouchel beweert zelfs, dat schaarste het organiserend principe is van de moderne samenlevingsorde. Het contrast met de moderne samenleving ontleent hij aan het werk van René Girard. Diens theorie over de rol van het geweld en het ontstaan van de religie in de archaische of traditionele samenleving levert Dumouchel het model op van de sacrale samenleving, waarvan het organiserend principe het heilige is.

Juist de combinatie van de modellen van de traditionele en moderne samenleving is buitengewoon vruchtbaar voor de verkenning van de breuklijnen in de politieke en sociale geschiedenis na de Middeleeuwen. Deze modellen zijn ook geschikt om de ontmoetingen van de traditionele culturen met de Westerse te interpreteren. Zij laten door hun contrastwerking markant uitkomen, dat de rijke industriële staten op irrationele wijze gefixeerd zijn op het probleem van de schaarste van goederen en hulpbronnen en dat daardoor hun cultuur gegijzeld is door het denken in termen van schaarste.

In dit artikel zal ik eerst de modellen van de traditionele en moderne samenleving uit de doeken doen, daarna zal ik in het licht hiervan het befaamde Brundtlandrapport *Onze gemeenschappelijke Toekomst* van de World Commission on Environment and Development (WCED)² bespreken en bekritisieren. Deze kritiek treft evenzeer het standpunt van de Nederlandse Regering zoals minister Nijpels dat heeft geformuleerd in reactie op dat rapport.

Beide standpunten zowel van Brundtland als van Nijpels getuigen van goede wil en leggen een groot optimisme aan de dag om de economische en ecologische crises het hoofd te bieden. "De commissie is ervan overtuigd, dat mensen een voorspoediger, rechtvaardiger en veiliger toekomst kunnen opbouwen. (...) Wij zien de mogelijkheid van een nieuw tijdperk van economische groei, uitgaande van een beleid dat de in de natuur beschikbare hulpbronnen in stand houdt en uitbreidt. En wij zijn van oordeel dat die groei absoluut essentieel is om bittere armoede te bestrijden die in grote delen van de ontwikkelingswereld alleen maar ernstiger vormen aanneemt." (p. 19) Deze

visie is bijzonder illustratief voor de eigenaardigheden van het moderne denken. Mijn kritiek hierop is, dat men te weinig lering trekt uit de geschiedenis van het Westen, waarin de breuk tussen traditioneel en modern zich reeds heeft voltrokken.

Girard/Dumouchel.

René Girard staat bekend om zijn twee antropologische hypothesen. De eerste hypothese vertolkt het gezichtspunt, dat de mens zich door anderen (modellen) laat suggereren, wat hij wil hebben en wil zijn. Hij begeert dus niet uit zichzelf, maar copieert de begeerte van anderen. Aan deze visie op de mens heeft Girard verstrekkende maatschappelijke en culturele consequenties verbonden. De tweede hypothese houdt in, dat de vrede onder mensen verworven wordt ten koste van een ander, die Girard een zondebok noemt. Op deze zondebok worden de agressie en de onlusten van mensen jegens elkaar - een gevolg van het feit dat zij elkaars begeerten kopiëren - overgedragen, zodat de mensen daarvan bevrijd zijn. Door de zondebok zwart te maken kunnen de mensen zich wit wassen. Vooral op het terrein van de literatuur en de godsdienstgeschiedenis heeft Girard deze twee hypothesen geïllustreerd.³ Ook op gebieden die niet direct binnen de gezichtskring van Girard vallen, hebben anderen geprobeerd tot de problemen van dergelijke gebieden een nieuwe toegang te zoeken op basis van deze twee hypothesen.

In zijn essay over de schaarste in de bundel *L'enfer des choses* heeft Paul Dumouchel Girards theorie verfijnd en verder ontwikkeld door nauwkeuriger de historische condities aan te geven, waaronder de mimetische begeerte haar rol speelt. Zijn theorie is vooral van betekenis voor de sociale en politieke filosofie sinds de middeleeuwen. Op elegante wijze slaagt hij erin eenheid te brengen in teksten van de liberale traditie en te laten zien op welke vragen deze antwoord probeerde te geven.

Het eerste model

Men kan bij Paul Dumouchel twee modellen vinden, het eerste is dat van de traditionele of sacrale samenleving en het tweede is dat van de moderne of economische samenleving. Het beeld van de sacrale maatschappij heeft hij nodig om deze af te zetten tegen de economische maatschappij. De vergelijking van de twee samenlevingen laat zien, waarin de moderne maatschappij afwijkt van het sacrale patroon, dat in de geschiedenis van de mensheid dominant is geweest.

Voor de karakteristiek van de traditionele maatschappij treedt, zoals reeds gezegd, Dumouchel in het voetspoor van René Girard. Deze heeft laten zien dat de religie met zijn rituelen, mythen en verboden een ambivalent karakter heeft. Die ambivalentie van het sacrale drukt zich bijvoorbeeld uit in tegenstrijdige geboden, waarvan de kern op deze formule kan worden gebracht: vermijd

(gewelddadig) gedrag dat aanleiding kan geven tot een crisis in de gemeenschap en herhaal het (gewelddadig) gedrag dat leidt tot herstel van vrede. Het gebod heeft ten doel de begeerten in te tomen teneinde het geweld binnen de gemeenschap te voorkomen. De rol van het geweld blijft dubbelzinnig in het verbod. Het verbod bloed te vergieten impliceert namelijk tevens de verplichting het bloed te vergieten van hem die bloed vergoten heeft. Het verbod geen echtbreuk te plegen impliceert weer de verplichting wie overspel bedrijft, te doden. De religie is in alle ambivalentie de hoedster van de vrede en bewaart op deze dubbelzinnige manier de eensgezindheid en de solidariteit binnen de gemeenschap. Van de sacrale verplichtingen kan niemand zich distantiëren. Wanneer er bijvoorbeeld een conflict is, dan wordt iedereen daarin onverbidde-lijk door de solidariteitsverplichtingen betrokken. Wie zich eraan wil onttrekken, overtreedt *eo ipso* de sacrale verplichtingen. Hij komt te staan tegenover de gemeenschap die juist door de geboden van solidariteit eensgezind aaneengesloten wordt.

In het voetspoor van cultureel-antropologen als Marshall Sahlins bestrijdt Dumouchel de moderne opvatting, dat het economisch handelen een dominante rol speelt in een traditionele maatschappij.⁴ De leden van deze maatschappij zijn geen *homines oeconomici* en de begeerten zijn er begrensd. De strijd om de zogenaamde schaarse middelen kenmerkt deze maatschappij niet en structureert de verhoudingen tussen de mensen evenmin. De dominantie van de economie in het leven van mensen is zijns inziens veeleer een modern verschijnsel. Het opvallende is nu, dat die maatschappijen die historisch gezien puissant rijk zijn, altijd over schaarste spreken. Deze hebben er zelfs een wetenschap over gemaakt. Arnold Heertje schrijft: "De economische wetenschap gaat ervan uit, dat mensen een onbepaalde hoeveelheid behoeften hebben, waarin zij willen voorzien. De middelen om in deze behoeften te voorzien noemen wij goederen. In de economie geldt, dat alle goederen schaars zijn. Dat wil zeggen: de middelen om in de behoeften te voorzien zijn altijd beperkt."⁵ Hierachter gaat een interessant mensbeeld schuil, dat de oneindigheid van de menselijke begeerte vooronderstelt en dat diametraal tegenover het traditionele mensbeeld staat. Met de woorden van Heertje: mensen hebben een onbepaalde hoeveelheid behoeften. De economische wetenschap gaat dus eveneens van de schaarste uit, want de goederen zijn altijd schaars.

Deze moderne vanzelfsprekendheid doet geen opgeld in een traditionele maatschappij. Wie een economische bril op de neus heeft, kan niet zien, dat men in een dergelijke maatschappij in relatieve overvloed leeft en dat men geen schaarste in economische zin kent. Het economisch handelen is evenwel geheel ingebed in de sociale structuur en ondergeschikt gemaakt aan het harmonisch functioneren van de gemeenschap.

Solidariteit

Een aantal karakteristieke verschillen met onze maatschappij kan nader

verduidelijken, dat het economisch handelen binnen een traditionele gemeenschap een ondergeschikte rol speelt. De produktie-eenheid is de familie die alleen voor eigen consumptie produceert. Noch de aanwezige hulpbronnen noch de aanwezige arbeidskracht worden daarbij ten volle benut, zodat men kan spreken van onderproduktie. Het is zelfs zo, dat hoe meer mensen aanwezig zijn voor een bepaald karwei, des te minder het aandeel hierin van ieder afzonderlijk wordt. Men produceert immers niet voor een markt, maar voor eigen consumptie. Een produktie die accumulatie beoogt, zou aanleiding kunnen geven tot nijd en zou zelfs een uitnodiging tot geweld kunnen zijn. Niet de maximalisatie van het eigen belang, maar de traditionele normen en instituties bepalen de omvang en aard van de produktie.

De regels van solidariteit nemen een belangrijke plaats in. Men stelt de sociale ruimte vaak voor als opgebouwd in concentrische cirkels. In de binnenste cirkel van de familie is er sprake van algemene wederkerigheid: men geeft zonder de verwachting van een tegenprestatie. Binnen de tweede cirkel van de gemeenschap is er veeleer sprake van 'wederkerigheid in evenwicht'. Een gift vereist een tegengift. In de buitenste cirkel van de sfeer *tussen* de resp. gemeenschappen (veelal: intertribaal)- heerst er negatieve wederkerigheid, dat wil zeggen: men streeft het eigenbelang na en men is erop uit zo veel mogelijk uit de transacties te krijgen. Deze handelingen staan dicht bij het geweld. Men zou deze externe relaties eventueel economisch kunnen noemen. Binnen de gemeenschap loopt niemand het gevaar van honger te sterven, althans zo lang er voedsel is. Dat wordt binnen de gemeenschap gedeeld. Buiten de gemeenschap verkeren deze solidariteitsregels in hun tegendeel.

De traditionele organisatie beoogt de vrede te bewaren door de mogelijke rivaliteiten uit te bannen. Wanneer bepaalde rivaliteiten zijn toegestaan, dan betreffen deze dergelijke die geen voedsel geven aan heftige twisten: de mensen worden uitgenodigd te rivaliseren in generositeit. De sociale solidariteit verbiedt op dezelfde gronden de exclusieve verwerving van goederen en hulpbronnen. Daarom kan er in de archaische maatschappijen geen schaarste ontstaan. Niemand wordt aan zijn lot overgelaten, de gemeenschap neemt de zorg voor haar leden waar. Wie niet voor zichzelf kan zorgen, wordt verzorgd. Zijn daarentegen de middelen daartoe volstrekt onvoldoende, dan zullen de banden die de gemeenschap structureren, verdwijnen.

Een hongersnood vergroot in eerste instantie de solidariteit. Het kan natuurlijk gebeuren, dat de vette jaren door de magere jaren verre worden overtroffen. Dat betekent dat de sociale ruimte verandert en ineenkrimpt. Solidariteit trekt zich terug binnen de familie. Het dorp daarentegen vertoont de praktijken die men kent uit de intertribale ruimte. Men verbergt toch het voedsel tegen de gewoonte in, men wordt hypocrieter. Houdt de hongercrisis aan, dan vervalt de gemeenschap in gewelddadige handelingen. Met hun cultuur kan dan zelfs de gemeenschap geheel verdwijnen door geweld. De verschijning van dit tekort of deze 'schaarste' kan gelijk staan met de destructie door geweld.

Schaarste als sociale constructie

Aan het bovenstaande verbindt Dumouchel een interessante conclusie. De structuur van de sociale ruimte is bepalend voor het al of niet optreden van schaarste. Niet de karigheid van de natuur of het gebrek aan hulpmiddelen definieert de schaarste, maar schaarste wordt geconstrueerd door het weefsel van de persoonlijke relaties. Met andere woorden: schaarste is een sociale constructie. Maar wat is er dan met de mensen gebeurd, waardoor schaarste die niet kan vóórkomen in een sacrale samenleving, toch kan ontstaan in de moderne maatschappij? Daarop geeft Dumouchel het antwoord dat de religieuze geboden van de solidariteit die de gemeenschap verenigen, in de gesecculariseerde maatschappij werden afgeschaft. Deze liquidatie van de sacrale solidariteit is de moderne 'verworvenheid', die het fenomeen schaarste mogelijk heeft gemaakt. We hebben gezien, dat niemand zich kon distantiëren van de sacrale orde. In de moderne maatschappij daarentegen kan men zich heel goed van elkaar distantiëren. Dat men niet solidair is tegenover zijn omgeving, is geen overtreding van een gebod meer. Deze verandering van de sociale ruimte - ontstaan door de verzwakking van de geboden - noemt Dumouchel exterioriteit. De mensen worden exterieur ten opzichte van elkaar.

Nu wordt de *homo oeconomicus* geboren die zijn eigen nut maximaliseert. De verantwoordelijkheid voor het lot van de mensen uit zijn omgeving staat daarbij niet voorop. Hij acht zich alleen verantwoordelijk voor zijn eigen daden en niet voor hen die mogelijkwijs de dupe zijn geworden van economische transacties. Sterker, hij is zo bezig met het nastreven van zijn eigen belang, dat hij zelfs de kinderen van zijn eigen rekening niet opmerkt. Het verzaken van deze solidariteit noemt Dumouchel het geweld van het economisch handelen. Dit geweld moet duidelijk onderscheiden worden van het gewelddadige gedrag, dat zich doet gelden in de gestalte van uitbuiting, bedrog, het zogenaamde recht van de sterkste, enzovoort. Dit laatste gedrag is doelbewust beoogd, is opzettelijk. Het geweld van de economie, zoals Dumouchel dat opvat, is niet bewust gewild. Geconcentreerd op zijn eigen zaken ziet de *homo oeconomicus* zijn eventuele slachtoffers (derden) niet. In de maatschappij wordt hij gedwongen de anderen los te laten om zichzelf staande te houden. Daarbij speelt de eerlijke overtuiging een rol, dat zijn inzet op de een of andere manier een bijdrage is aan het geheel. Hij maakt groei mogelijk en bestrijdt daarmee de schaarste.

In de zeventiende en achttiende eeuw wordt men met het grote raadsel van de toenemende armoede geconfronteerd. Men begrijpt eigenlijk niet waar de armen vandaan komen juist in een tijd dat de rijkdom zich accumuleert. Men komt niet op het idee, dat juist de *homo oeconomicus* schaarste creëert. Wat deze verwerft, beschouwt hij als zijn conclusieve bezit, waarvan hij alleen moet profiteren. Ter illustratie noemt Dumouchel een interessant voorbeeld van de Engelse landadel die gaat rivaliseren met de rijke burgerij in de stad. Ook de landadel wil meer geld verdienen met zijn bezit. Hij gaat de bewerking van

zijn land rationaliseren om te produceren voor de markt. Het volk dat op het gebied van deze rivaliserende landadel woont, wordt verwijderd, omdat het een sta-in-de-weg is voor hun plannen. Wie verwijderd wordt, heeft geen hol meer voor zijn voet. Niemand bekommert zich meer om hem. Hij behoort tot de armen, die als uitdrukking van de bestaande solidariteitsbanden toegang tot het land hebben gehad en zo van de opbrengst daarvan die hun gelaten wordt, hebben geleefd. De landheer verhoogt nu weliswaar het rendement, maar hierin delen de verschopten niet.

Het tweede model

Het kenmerkende verschil tussen het model van de moderne maatschappij en het model van de sacrale samenleving is het wegvallen van de solidariteitsverplichtingen. Deze desolidariteit is als het ware de noemer waarop de volgende termen - weliswaar verschillend maar samenhangend - kunnen worden gebracht. *Exterioriteit* wordt hierboven al gebruikt en drukt het specifieke karakter van het moderne *individualisme* uit. Het moderne individu doet alsof het autonoom en authentiek is, maar in werkelijkheid is het zichzelf niet genoeg. Het vergelijkt zich voortdurend met anderen en is door en door mimetisch. Nadat de *begeerte* zich ontworsteld had aan het religieuze verbod, krijgt het mimetische begeren nu vrij spel. Het begeren wordt zelfs officieel een maatschappelijke deugd. Daardoor nemen de rivaliteiten - niet openlijk, maar veeleer onderhuids - onder de mensen toe. De exteriorisatie gaat hand in hand met de *interiorisatie* van de rivaliteiten. Hij verbergt zijn begeerten (interiorisatie) teneinde zijn doel beter te kunnen bereiken. Het moderne individu staat te boek als de *homo oeconomicus*, die zijn eigen nut maximaliseert en het resultaat van de inspanningen die het zich heeft getroost, voor zich opeist. Wat hij aanraakt wordt een economisch goed en maakt hij schaars.

De schaarste in de moderne maatschappij wordt als ambivalent geduid door Dumouchel. In de politiek-wijsgerige traditie na de Middeleeuwen ziet men in de schaarste de bron van geweld (negatieve schaarste). Zelfs de natuurtoestand van Hobbes is een toestand van schaarste waar de oorlog van allen tegen allen woedt. De natuurtoestanden die andere denkers uit die tijd ontwerpen, zijn evenmin paradijselijk. De identificatie van de schaarste met de bron van geweld betekent ook een duidelijk winstpunt: men kan eindelijk het kwaad van het geweld localiseren en men hoeft dus niet langer Gods water over Gods akker te laten lopen. Men kan zijn handen uit de mouwen steken. Schaarste vertegenwoordigt weliswaar een riskante zijde van het menselijk bestaan, maar men kan proberen deze te overwinnen.⁶ In die zin wordt de schaarste ook als positief gezien: zij prikkelt de mensen tot bestrijding van de schaarste, of anders gezegd tot economische activiteiten (positieve schaarste).

Rol van begeerten

De begeerten spelen in de twee typen maatschappijen een duidelijk verschillende rol. In de sacrale ordening wordt ze zoals gezegd paal en perk gesteld. De verzaking van de solidariteitsgeboden in de moderne maatschappij gaat evenwel een eigen dynamiek vertonen. Dit patroon van het economisch handelen met schaarste als fundament levert het paradigma voor de menselijke activiteiten in de gehele cultuur. Ook over menselijke verhoudingen denkt men steeds meer in termen van schaarste. Dit kon pas goed op gang komen, toen de economie zich emancipeerde van de vigerende moraal en politiek en zelf een positieve sociale waarde werd. De oude moraal huldigt de opvatting, dat rivaliteiten als gevolg van de begeerten de stabiliteit van de gemeenschap ondermijnen. De moderne opvatting wordt nu, dat stabiliteit op het niveau van het maatschappelijk geheel juist door rivaliteiten wordt bevorderd. Het duidelijkst is Mandeville, die beweert dat het precies de ondeugden op individueel niveau zijn als afgunst, ijdelheid en winzucht die het maatschappelijk welzijn bevorderen. De ondertitel van zijn befaamde *Bijenfabel* geeft dat inzicht weer: 'Persoonlijke ondeugden, publieke weldaden'. De middeleeuwse moraal is publiek uitgeteld en blijkt nutteloos te zijn. Zij wordt verbannen naar de privé-sfeer en de economische waarden worden de morele normen. Deze verandering van moraal valt samen met de overgang van een subsistentie-economie naar een markteconomie. De combinatie van exterioriteit (afstand nemen tot anderen) en interioriteit (verbergen van eigen begeerten) maakt dat de moderne maatschappij veel meer rivaliteiten kan verdragen dan de sacrale maatschappij.⁷

De aalmoes

De verandering van de waardering van de aalmoes in de moderne tijd kan een indruk van de vruchtbaarheid van de modellen geven. Juist die verandering illustreert, hoezeer wij in een specifiek economische cultuur leven.⁸ Het geven van aalmoezen maakt onderdeel uit van de sacrale orde. Vermeldenswaard is de ervaring van Ivan Illich bij het geven van een aalmoes in Senegal. "Het gebeurde op de eerste morgen in Senegal op de markt van Dakar. Met mijn vriend verliet ik het huis waarin ik de nacht had doorgebracht en wij liepen langs de muur van een Soefi-moskee. Daar stonden bedelaars met uitgestrekte hand. Met christelijke vanzelfsprekendheid zocht ik naar een muntstuk van tien frank in mijn zak en legde het zo onopvallend mogelijk in één van deze handen. De man had ik niet eens aangekeken. Mijn vriend bleef staan en nodigde mij uit de bedelaar in de ogen te zien en een buiging voor hem te maken. Ik had hem een gift geschonken en nu was het aan hem mij met een koranspreuk te zegenen. Wat daar passeerde, was juist het omgekeerde van een ruil van gaven. Het was een feestelijk gebeuren van de onvergelykbaarheid van tien franken en de zegen van Allah. En juist daarom konden wij elkaar als broeders in de ogen zien. De onvergelykbaarheid der gaven legde getuigenis af van onze

gelijkwaardigheid.⁹

Zonder twijfel licht hier iets op over het geven van aalmoezen in een sacrale cultuur wat voor ons in onze economische bevangenheid verborgen blijft. In schril contrast hiermee staat Hume's opvatting over de aalmoes. Hij zegt aan het begin van onze moderne tijd in zijn *Enquiry concerning the principles of morals* het volgende: Het geven van aalmoezen is een zaak die men van nature prijst, omdat het verlichting brengt aan wie arm en behoeftig zijn. Maar wanneer wij zien dat er sprake is van een aanmoediging tot ijdelheid en losbandigheid, dan beschouwen wij die vorm van caritas eerder als een zwakheid dan als een deugd.¹⁰ Hume weet nog heel goed, dat het geven van aalmoezen een vanzelfsprekende deugd was vóór zijn tijd, het was van nature prijzenswaardig. Als modern mens ervaart hij dat deze aalmoes een schaduwzijde heeft: deze moedigt aan om van de hand in de tand te leven en spoort niet aan tot economische activiteiten. Daarom kan het geven van de aalmoes beter achterwege worden gelaten. De morele waarden krijgen hun betekenis in de bestrijding van de schaarste. Iedere politieke en ethische waarde wordt opgezogen door de economie. Zo ontdekt Hume dat rechtvaardigheid een deugd is die met zichzelf in tegenspraak kan zijn. Die ambivalentie van de rechtvaardigheid komt tot uitdrukking in het feit, dat de directe consequenties van een daad (bijvoorbeeld hulp aan iemand in nood) kunnen verschillen met de sociale (dat wil zeggen: maatschappelijke of duidelijker economische) consequentie van diezelfde daad.

Mandeville trekt de lijn nog verder door in zijn *Fabel der bijen*.¹¹ Hij maakt er veel werk van om aan te tonen dat de traditionele moraal sociaal ineffectief is. Omdat bij hem de publieke nuttigheid de enige invalshoek voor de moraal is geworden, geeft hij de privé-ondeugden als begeerte, jaloezie en afgunst, die immers bijdragen aan het economisch welzijn van een volk, het aureool van publieke weldaden.

Onze gemeenschappelijke toekomst

Na het schetsen van de modellen kan er een blik geworpen worden op het rapport van de 'World Commission on Environment and Development' van de Verenigde Naties en de reactie van de Nederlandse minister Nijpels erop. Beide standpunten getuigen van goede wil en leggen een groot optimisme aan de dag om de economische en ecologische crises het hoofd te bieden. Zij spreken over een voorspoediger, rechtvaardiger en veiliger toekomst, over economische groei, over behoud van de natuurlijke hulpbronnen en over opheffing van de bittere armoede. Het ontbreekt de commissie dus niet aan duidelijke visie en doelstelling. De nu volgende kritiek op enkele hoofdlijnen van de nota komt voort uit een andere kijk op de ontwikkelingsproblemen, zoals die mogelijk gemaakt wordt door de geschetste modellen. Een belangrijk bezwaar is, dat men zich te weinig rekenschap geeft van en lering trekt uit de geschiedenis van het Westen, waarin de breuk tussen traditioneel en modern zich

reeds heeft voltrokken. Dit is des te opmerkelijker, omdat de argumentatie en perceptie van de problemen in het rapport grote overeenkomsten vertonen met de liberale traditie van het politieke denken uit de zeventiende en achttiende eeuw ondanks de brede samenstelling van de commissie van dit rapport. De brede samenstelling was dus minder breed dan wellicht de geografische spreiding deed vermoeden.

1. Om te beginnen valt het direct op, dat de ontwikkelingslanden de weg van de Westerse industriële ontwikkeling wordt gewezen. Bij de toekomst van de gehele wereld - voorgesteld als onze gemeenschappelijke toekomst - spelen de belangen van de rijke industriële landen in de economische groei een dominante rol. Hun traditie heeft hen geleerd, dat de economische groei de panacee voor alle problemen is. Deze weg van de geïndustrialiseerde staten is evenwel niet over rozen gegaan. De economische weg voor ontwikkeling is zeer wreed. Daarom is het verwonderlijk, hoe snel de sociale strijd in deze landen tegen het economische geweld is vergeten. Ofschoon die strijd zelf generaties lang heeft geduurd, gaat men eraan voorbij, alsof het slechts de pijn van een geboorte betrof. De verzorgingssamenleving is er nu. Wil men de gang van West-Europa met zijn strijd, pijn en verdriet anderen besparen, dan moet men zeggen hoe dat mogelijk is binnen het economische kader! Maar dit probleem verschijnt niet binnen de horizon van de commissie. En de Nederlandse Regering bij monde van Nijpels en zijn collega's is even kort van memorie en staat dus bij deze vraag al evenmin stil.

2. In het rapport begint men niet met een inventarisatie en een analyse van de problemen, waaraan men het hoofd wil bieden, nee, van meet af aan zoekt men naar een oplossing van de onderling samenhangende crises van milieu en economie middels economische groei, waarbij de vooronderstelling van de groei als zodanig niet ter discussie wordt gesteld. Het rapport gaat uit van de mogelijkheid van een nieuw tijdperk van economische groei voor *alle* landen. Het argument ten gunste van deze groei luidt, dat deze absoluut essentieel is om de bittere armoede te bestrijden die in grote delen van de *ontwikkelingslanden* heerst (19).

Het pleidooi voor mondiale groei teneinde de armoede in ontwikkelingslanden te bestrijden, spreekt niet vanzelf. Er wordt immers voldoende voedsel geproduceerd, maar de verdeling van de produktie is zó, dat de een te veel en de ander te weinig heeft. Dit is dus op de keper beschouwd veel meer een probleem van organisatie dan een probleem van groei of produktie. Bovendien zou een pleidooi voor groei uitsluitend in de ontwikkelingslanden ook meer voor de hand liggen, omdat men daar met een tekort wordt geconfronteerd. Het antwoord op de vraag waarom in landen die puissant rijk zijn, economische groei nodig is, is daarom onbevredigend. Er is in de rijke landen weliswaar werkloosheid, maar omdat het daar niet schort aan producten, is een vergroting van de economische groei voor dat probleem eveneens de minst voor de hand

liggende oplossing. Ook werkloosheid kan men op goede gronden zien als een organisatie- of verdelingsvraagstuk. Hier stuiten wij op de irrationaliteiten van het economische denken, waaraan ook de rapporteurs bijzonder verknocht zijn. Het is de liberale ideologie van de groei die de voorwaarde vormt van het denken over oplossingen van problemen.

Voor het goede begrip zij eraan toegevoegd dat men niet een maximalisatie van de economische groei beoogt, maar een zekere optimalisering in het kader van een duurzame ontwikkeling (sustainable development). Men ziet de oude wijsheid in, dat de wal het schip kan keren.¹² Dat men het thema van de groei variëert door te spreken van beheerste groei of duurzame ontwikkeling, verhuult niet, dat men de sporen drukt van het liberale denken dat de opkomst van moderne staatsvorming na de Middeleeuwen begeleidde. Deze duurzame ontwikkeling heeft volgens het rapport zijn begrenzingen die opgelegd zijn door de stand van de technologie en de organisatie van de samenleving. Die begrenzingen worden tevens bepaald door het vermogen van de biosfeer om de effecten van het menselijk handelen te absorberen. (p. 25) Maar de grenzen kunnen worden verlegd, hetgeen ook nodig is omdat de behoeften onbegrensd zijn. In het rapport heet het voorhands: meer produceren met minder. Zo kan toch de weg gebaad worden tot "the new era of economic growth!"

3. Groei is nodig om de schaarste te bestrijden. Dat is dan ook de context waarbinnen de milieucrisis verschijnt. Het milieu is de randconditie voor de economie. Het rapport somt op: De veranderingen in de ecosfeer bedreigen de natuurlijke hulpbronnen. Water en voedsel raken verontreinigd in de geïndustrialiseerde landen. Dier- en plantensoorten van deze planeet staan onder grote druk. De ernst blijkt uit het feit dat het genetisch materiaal van wilde soorten jaarlijks miljarden dollars bijdraagt aan de wereldeconomie in de vorm van verbeterde soorten gewassen, nieuwe geneesmiddelen en grondstoffen voor de industrie. Deze overwegingen geven de commissie de vrijmoedigheid een pleidooi te houden voor het milieu. Dat ook andere gezichtspunten een rol zouden kunnen spelen, wordt terloops vermeld, maar niet toegelicht. Het verzwijgen van de toelichting maakt duidelijk, dat de commissie geen nieuwe waarden verdedigt, zoals zij voorgeeft te doen, maar de oude route van de economische groei blijft vervolgen.¹³

De aantasting van het milieu betekent een uitputten van de hulpbronnen. De bestrijding van deze schaarste is extra urgent, omdat men hierin het geweld herkent - deze schaarste kan een grotere bedreiging zijn voor de nationale veiligheid dan de goedbewapende en kwaadwillende buurlanden. (p. 24) Veiligheid treft men aan in de overvloed van hulpbronnen. Vandaar de hoge prioriteit van de economische groei!

4. Ook in de interpretatie van de actuele situatie valt men terug in oude bekende beelden. De natuur is een schaarse hulpbron. De wereld is te klein geworden. Ook het Brundtland-rapport opent met dat beeld van de te kleine aarde. "In het

midden van de twintigste eeuw hebben wij onze planeet voor het eerst vanuit de ruimte gezien. Misschien zullen historici ooit tot de slotsom komen, dat dit beeld een ingrijpender invloed op ons denken heeft gehad dan de omwenteling die Copernicus in de zestiende eeuw heeft veroorzaakt met zijn ideeën. (...) Vanuit de ruimte zien wij een kleine broze bol, we zien niet de menselijke activiteiten en de bouwwerken, maar een patroon van wolkenformaties, oceanen, begroeiing en verschillende soorten grond. Doordat de mens niet in staat is zijn activiteiten in dat patroon in te passen, ondergaan de ecosystemen ingrijpende veranderingen. Een groot aantal van die veranderingen gaat gepaard met levensbedreigende gevaren. Deze onontkoombare realiteit moeten we onder ogen zien - en weten te beheersen."

Dit thema van de begrensde wereld vanuit de optiek van de schaarste is verankerd in het vertoog van de liberale traditie. De ervaring van de klein geworden wereld vanaf de zestiende eeuw is juist één van de motieven van het economische handelen en de expansie. Men kan het allemaal nalezen bij Locke of Malthus.¹⁴

5. Markant is de rol van de armen in de liberale traditie. Armen zijn niet alleen het kind van de kapitalistische rekening, maar zij worden ook nog als de boosdoeners gezien bij denkers als Mandeville en Malthus. De armen bedreigen de orde van de maatschappij, omdat zij een aanslag plegen op de schaarse hulpbronnen, terwijl zij daar weinig tegenover stelden. Daarin ligt ook het liberale verzet tegen armenwetten. Deze wetten continueren een verwerpelijke situatie, zonder een bijdrage te leveren tot verbetering ervan. Hoe het rapport de armen tot zondebok maakt, kan blijken uit de volgende passage: "De druk op het milieu heeft men vaak gezien als een resultaat van de groeiende vraag naar schaarse hulpbronnen en van de vervuiling die voortkomen uit de levensstandaard van de relatief rijken. Armoede zelf verontreinigt het milieu en scheidt druk op het milieu op verschillende manier. Wie arm zijn en honger hebben, zullen dikwijls hun directe milieu vernietigen teneinde te overleven: zij zullen hun bossen kappen, hun veestapel zal het grasland overbeweiden, zij zullen te intensief het marginale land gebruiken en in groeiende aantallen zullen zij de overvolle steden bevolken."¹⁵

Armoede verschijnt alleen in de vicieuze cirkel van armoede - aanslag op het milieu als natuurlijke hulpbron - ondergraving van de groei - armoede. Daarom wordt de duurzame economische ontwikkeling als spaak in het wiel van de armoede geproclameerd. Hoe de armoede en de verpaupering in derde wereldlanden tot stand zijn gekomen, blijft onderbelicht. Men kan niet volstaan met de verwijzing naar deze vicieuze cirkel. Daarom is de therapie dubieus, dat de armen gemene zaak moeten maken met de rijken in het nastreven van beheerste groei. Deze oplossing komt erop neer, dat hun niet-economische cultuur institutioneel wordt ingelijfd in de wereld-economie. Hun maatschappij wordt ook een marktmaatschappij, maar het gevolg zal zijn, dat door deze transformatie van de maatschappij de traditionele cultuur volstrekt vernietigd zal

worden.

6. De economische gefixeerdheid in het rapport blijkt uit de observatie, dat mensen vaker honger lijden door gebrek aan koopkracht dan door gebrek aan voedsel (p. 28). De situatie van een tekort aan voedsel analyseert men strikt economisch. Dat wil zeggen: men analyseert de situatie in categorieën die men gewend is te hanteren in economische maatschappijen en niet in termen die adequaat zijn in traditionele maatschappijen. Als goede liberale economen ziet men de oplossing direct zitten: de koopkracht moet worden opgekrikt! De uitgelezen strategie is dan natuurlijk die van de geïntegreerde ontwikkeling van het platteland via een verdeling en verbetering van het nationale inkomen. Maar het voedselvraagstuk blijft zo een vraagstuk van geld en dus van de markt. Daarbij gaat men voorbij aan het feit, dat veel derde wereldlanden geen economische maatschappijen zijn. Omdat een economisch antwoord geen antwoord is op hun probleem van honger, zullen zij voor de leniging van de honger geen behoefte hebben te participeren aan een mondiale economische ontwikkeling op de wereldmarkt.

7. Van het rationaliseren van de landbouw ter verhoging van de produktie ten einde voor de markt te kunnen produceren hebben zij evenmin iets goeds te verwachten. Het klinkt plausibel als de commissie schrijft, dat "de meeste ontwikkelingslanden doeltreffender stimuleringsystemen nodig hebben om de produktie aan te moedigen, met name waar het voedingsgewassen betreft", maar deze voedingsgewassen blijken voor de commissie handelsgewassen te zijn, want men ziet gaarne dat de handelsvoorwaarden zo worden veranderd dat de kleine boer ermee gebaat is. De voorwaarde hiervoor is echter dat hij *homo oeconomicus* moet worden. Het is de vraag of de buurman van die kleine boer ook gebaat zal zijn met de verandering van de handelsvoorwaarden. Het loont de moeite de sociale gevolgen van de rationalisering van de landbouw in West-Europa te bestuderen, voordat wij die tot exportartikel verklaren.

Tot slot

Het contrast van het traditionele (sacraal) en moderne (economisch) model van de maatschappij maakt duidelijk, hoe diepgaand deze twee maatschappijvormen verschillen en met elkaar op gespannen voet staan, zodat een vreedzame coëxistentie bijvoorbeeld binnen een nationale eenheid moeilijk voorstelbaar is.

De kritiek op het rapport van de commissie Brundtland behelst een kritiek op het moderne denken van de commissie. Dit moderne denken is het vigerende politieke denken van de rijke landen. Ook de vertegenwoordigers van de ontwikkelingslanden uit de commissie delen blijkbaar het denken dat zeer bedreigend, ja vernietigend is voor de cultuur waarmee zij van oorsprong verbonden zijn.

De inlijving van de traditionele culturen binnen de wereldeconomie zal

niet alleen leiden tot vermeerdering van rijkdom in de ontwikkelingslanden, maar tegelijkertijd tot verpaupering van grote groepen van die bevolking.

De confrontatie van het moderne denken met traditionele culturen kan men bestuderen in de geschiedenis van het West-Europa. Aan deze geschiedenis kan men ook aflezen wat het historisch experiment van het 'liberalisme' op sociaal gebied heeft gekost. Dit zou aanleiding kunnen zijn tot enige voorzichtigheid bij de implementatie van de eenzijdige economische werkelijkheid op traditionele culturen.

Een buitengewoon dubieus aspect is het sterk expansieve karakter van dit moderne denken. Ofschoon het veelal voorgeeft slechts een economische toegang tot de werkelijkheid na te streven, gaat het hier in werkelijkheid niet om een bescheiden deelbenadering van de sociale werkelijkheid, maar om een moderne cultuur die de pluraliteit der levensvormen binnen de verenigde naties verslindt.

Post scriptum: Uit deze kritiek op het rapport van de commissie Brundtland mag men niet de conclusie trekken, dat de traditionele cultuur door mij ten voorbeeld wordt gesteld aan de moderne (economische) cultuur. Het is ons lot om modern te zijn. De correcties op het economische denken zijn binnen onze cultuur talrijk en hebben bijvoorbeeld hun uitdrukking in de sociale wetgeving gevonden. Deze wetgeving is een moderne vorm van solidariteit - totaal verschillend van de traditionele solidariteit, maar aangepast aan onze exterieure levensvorm. We kunnen wel inzien, dat het ondoordacht is anderen te scheppen naar ons beeld en gelijkenis.

Noten

¹Paul Dumouchel & Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses*, Paris 1979. Voor de discussie over schaarste is erg belangrijk het prachtige boek van Hans Achterhuis, *Het Rijk der Schaarste*, 1988 Baarn, dat onlangs uitgekomen is. Daarin bespreekt hij politieke filosofen van Hobbes tot Foucault onder het gezichtspunt van de schaarste. Zijn belangrijkste inspiratiebronnen zijn eveneens Girard en Dumouchel, maar ook Illich, die reeds zijn boek *Man/Vrouw*, Baarn 1982 als een stap op weg naar een geschiedenis van de schaarste ziet. Voor een bespreking van het boek van Achterhuis, zie reeds *De Uil van Minerva*, vol. 5, nr. 2, blz. 123.

²In 1983 werd de World Commission on Environment and Development (WCED) door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties ingesteld. Deze commissie kreeg de opdracht tot het doen van aanbevelingen voor strategieën die leiden tot een duurzame ontwikkeling op wereldschaal voor het jaar 2000 en daarna. In 1987 heeft deze commissie onder voorzitterschap van mevrouw Gro Harlem Brundtland, de Noorse minister-president het rapport uitgebracht "Our Common Future". In het najaar van 1987 heeft minister Nijpels van VROM mede namens enkele collega's in een brief aan de Tweede Kamer zijn licht erover laten schijnen. In die brief verwoordt hij het standpunt van de Nederlandse Regering en in de bijlage geeft hij een handige samenvatting van het rapport (Kamerstuk 20 298 Vergaderjaar 1987-1988). De paginanummers bij citaten verwijzen naar dit stuk.

³Daarbij kan men aan zijn belangrijkste boeken denken als *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1962; *La violence et le sacré*, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978. Een inleiding in het werk van René Girard is *De ander als model en obstakel*, Kampen, KOK, 1988(2), van de hand van Roel Kaptein en Pieter Tijmes. Verder mijn artikel: *De cultuurfilosofie van René Girard*, in: *De Uil van Minerva*, Vol. 3, nummer 1, 1986.

⁴Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, London 1985.

⁵Arnold Heertje, *Schaarste en Welvaart*, deel I, 1985, p. 4.

⁶Verlichte geesten hebben doorgaans geloofd in de samenhang van materiële en morele vooruitgang. Rousseau vormt een uitzondering op deze regel. Hij verbindt materiële opgang met morele neergang in zijn *Discours sur les sciences et les arts*.

⁷Het openlijke geweld is dan ook relatief afwezig bij de moderne rivaliteiten; in plaats daarvan is er sprake van afgunst, machteloze haat, ressentiment. Deze strijd kent zijn overwinnaars en verliezers, maar om de verliezers bekommert zich niemand. Voor Dumouchel ligt de belangrijkste gewelddadigheid niet in de verhouding van de rivalen, maar in de verhouding van ieder van hen met anderen. Ieder is subject dat de ander (= derde en niet rivaal!) straft met onverschilligheid, maar is ook op zijn beurt weer het voorwerp van de onverschilligheid van anderen. N.B. *Ieder is rivaal en derde!* Het niet-handelen is een gewelddaad die geen gezicht heeft. De slachtoffers, die men heeft opgeofferd in onverschilligheid, verschijnen wel. Zij komen terug. (In deze terminologie heet het subject de eerste, zijn rivaal heet de tweede en het slachtoffer van de rivaliteit tussen de eerste en de tweede die in eerste instantie niet wordt opgemerkt, heet de derde.)

⁸Wij hebben een allergie ontwikkeld tegen wat mogelijkwerwijs een aalmoes of gunst zou kunnen zijn. De solidariteit die tot uitdrukking komt in ons sociale zekerheidsstelsel heet dan ook voor wie ervan moet profiteren een recht en onder geen beding een gunst. Niemand wil immers van genade leven.

⁹*Von der Verkehrung der Gastfreundschaft durch das Christentum*, een nog ongepubliceerde paper van Ivan Illich.

¹⁰*Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, David Hume, Oxford 1975. P. 180.

¹¹Bernard Mandeville, *Fabel der bijen*, Weesp 1985.

¹²Over de penetrante economische probleemstelling koestert ook Nijpels enige argwaan, wanneer hij bijvoorbeeld schrijft: "Het mag evenwel niet zo zijn dat uit de wenselijkheid van economische groei de conclusie getrokken wordt, dat milieubeheer als onderdeel van de 'sustainable development' alleen maar mogelijk is bij economische groei." (p. 7) Maar groei blijft zijns inziens wenselijk en hij bestrijdt de mogelijkheid ervan ook niet. Nijpels vraagt zich af, of het realiseren van de 'sustainable development' budgettair neutraal kan geschieden. Andere gezichtspunten ter evaluatie - antropologisch, sociaal, politiek, religieus, enzovoort - worden niet vermeld. Hieruit blijkt dat hij zich ook niet uit het economische denken heeft kunnen bevrijden. Een paar regels verderop vervolgt hij met: "Het lijkt namelijk onontkoombaar dat voor het bevorderen van 'sustainable development' op mondiaal niveau aanvullende financieringsmiddelen beschikbaar moeten komen." Over het hoe en wat geen woord.

¹³Alles verschijnt in het licht van de economie. Het blijft er niet bij dat het milieu beschreven wordt als een economische factor. Ook over de toekomstige generaties wordt gesproken in termen van toegang tot de hulpbronnen die voor hen zeker moet worden gesteld.

¹⁴Malthus, *The Principle of Population*, Part one, London 1973. p. 11/12.

Locke, *Second Treatise*, Oxford 1966. Chapter V of property.

¹⁵Of elders: "Armoede vermindert de capaciteit van mensen om hulpbronnen duurzaam te benutten. Zij maakt de druk op het milieu groter". (p. 49) Het pijnlijke van de situatie is natuurlijk, dat de aanslag op het milieu door de bevolking van de arme landen veelal gedaan wordt na het contact met de moderne economische cultuur. Omdat zij zich niet meer bevinden in een cultuur van solidariteit staan zij op het punt modern te worden.

PERSONALIA

Pieter Tijmes is de auteur van *De ander als model en obstakel*

Jan Frans Lindemans is logicus en doceert aan de Universitaire Faculteiten Sint-Aloysius te Brussel.

Bernard Delfgaauw publiceerde de jongste tijd drie delen *Filosofie van de vervreemding*

Leo Apostel werkt momenteel een uitvoerige natuurfilosofische studie uit

Jacques De Visscher publiceerde in het najaar *Het geperverteerde verlangen. Ethiek en metafysiek in Shakespeares 'Macbeth'*

Piet Bulteel studeerde wijsbegeerte te Leuven

Binnenkort in DE UIL VAN MINERVA

Louis Dupré, *Sociale structuren en structurele ethiek*

Wilfried Ver Eecke, *De noodzaak van ethische begrippen in het economisch denken*

Hubert Van Hoorde, *Van analyse naar religie, een hellend vlak?*