

“Eerlijk omgaan met complexiteit”

Een zorgethiek voor het moderne samenleven

Gaston Meskens¹

Abstract – What do we mean when we say we live in a complex world? This paper characterises problems such as combating climate change, the provision of affordable access to healthy food for all, or evaluation of the possible use of nuclear energy as ‘complex social problems’ of which the complexity can be described by the same set of seven characteristics, and consequently reflects on what it would imply to deal with this complexity fairly. In this first part, it argues why and how modern representative democracy (within the nation state), science and the market, as the three formal governing methods to produce meaning for our modern society, are unable to deal with these complex problems in a satisfactory way, ‘incapable’ as they are to ‘grasp’ their complexity. Based on this argumentation, the paper proposes ‘reflexivity’ and ‘intellectual solidarity’ as ethical attitudes or virtues for all concerned actors and proposes ‘societal trust’ as an overall criterion for governance, although with the specification that this trust should be generated by the governance methods we use to make sense of complexity rather than by promised or anticipated outcomes. The second part elaborates on why and how ‘reflexivity’ and ‘intellectual solidarity’, as ethical attitudes or virtues, can inspire and inform a specific ethics of care perspective for our modern coexistence ‘bound in complexity’. With this focus, in conclusion, it proposes advanced approaches to democratic decision making, policy supportive research and education that would have the capacity to enable and enforce the attitudes of reflexivity and intellectual solidarity for the better of our co-existence.



Klimaatverandering, milieuvervuiling, extreme armoede, economische crisis, uitbuiting van arbeiders in *sweatshops*, overproductie en verspilling van voedsel en

1. Centrum voor Ethiek en Waardenonderzoek (CEVI), Universiteit Gent. Gaston Meskens is kernfysicus, filosofisch activist en kunstenaar. Als onderzoeker in de moraalfilosofie bij de Universiteit Gent werkt hij rond het begrip van duurzame ontwikkeling vanuit het perspectief van mensenrechten. Hij is momenteel ook voorzitter van het comité dat op de VN-klimaatconferenties de wetenschappelijke wereld vertegenwoordigt.

goederen, verlies van biodiversiteit, etc.: het is een boutade om te stellen dat dergelijke maatschappelijke problemen complex zijn, en complexer dan ooit tevoren. Maar wat is de aard van die complexiteit, en hoe inspireert ze een ‘correcte’ aanpak van die uitdagingen?

In deze tekst stel ik in een eerste deel (Het idee ‘eerlijk omgaan’ met de complexiteit van complexe sociale problemen) een specifieke karakterisering van de complexiteit van onze ‘sociale problemen’ voor en argumenteer op basis daarvan dat elk ethisch standpunt met betrekking tot die complexe sociale problemen moet vertrekken vanuit de vraag wat het zou impliceren om ‘eerlijk om te gaan’ met hun complexiteit. Ik zal voorstellen dat het tegemoetkomen aan deze vraag in eerste instantie voor elke betrokkene een verantwoordelijke houding ‘ten opzichte van’ die complexiteit impliceert en dat de complexiteit als het ware een ‘ethisch appel’ doet aan elke betrokken actor, in de zin van een oproep tot het aannemen van reflexiviteit als een *ethische houding* of deugd ten opzichte van die complexiteit, en dit zowel in verband met de manier waarop die betrokkene het probleem, zijn eigen belang, het belang van de andere actoren en het algemeen belang rationaliseert. Ik zal ook argumenteren dat de gezamenlijke bereidheid tot ‘publieke reflexiviteit’ van de betrokken actoren een dialoog mogelijk maakt die onvermijdelijk ook confronterend zal zijn, en dat die bereidheid daarom ook een vorm van onderlinge ‘intellectuele solidariteit’ kan genoemd worden.

In het tweede deel (Reflexiviteit – een geschiedenis) concentreer ik op het begrip reflexiviteit als een metafoor voor de historische bewustwording van de nadelige gevolgen van onze moderne socio-economische praktijken. Ik vertrek van de notie eerste en tweede orde reflexiviteit van de modernisering zoals voorgesteld door Beck (Beck et al. 1994), en verder uitgewerkt in recentere ‘praktische’ visies op globalisering en duurzame ontwikkeling. Terwijl in die literatuur eerste orde reflexiviteit refereert naar een bewustwording van de negatieve gevolgen van de moderniteit wordt tweede orde reflexiviteit begrepen als het besef van de noodzaak van ‘geavanceerde methodes’ van politiek, wetenschap en markt om die gevolgen aan te pakken en te vermijden. Het centrale argument in deel twee zal zijn dat de traditionele systemen van ‘democratie als beschaafd conflict’, ‘objectieve wetenschap’ en ‘vrije markt’ – als beheermethodes van de organisatie van onze samenleving – zowel afzonderlijk als samen niet meer in staat zijn om de complexiteit van onze maatschappelijke problemen op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier aan te pakken. Derde orde reflexiviteit kan dan begrepen worden als een ‘kritisch bewustzijn’ daarvan, en vervolgens als de bereidheid van de betrokken actoren om die beheermethodes ‘open te stellen’ naar de maatschappij toe.

Op basis van het argument dat het idee maatschappelijke complexiteit op zich ook een motivatie voor intellectuele solidariteit inhoudt die *niet* afhangt van de

verantwoordelijkheden die individuele betrokkenen al dan niet zouden nemen ‘ten opzichte van die complexiteit’ bekijk ik in deel drie (Een zorgethiek voor het moderne samenleven) vervolgens het idee ‘eerlijk omgaan met maatschappelijke complexiteit’ vanuit een perspectief van zorgethiek. Het idee is dat maatschappelijke complexiteit een ‘zorg’ voor onze intermenselijke relaties impliceert als motivatie voor ethisch handelen ‘in die complexiteit’. Ik zal voorstellen dat, rekening houdend met het karakter van complexiteit, het ‘feit’ van die complexiteit drie ‘nieuwe’ karakteristieken van het moderne samenleven met zich meebrengt die ethische verantwoordelijkheden naar elkaar toe inspireren in verband met de manier waarop we dat samenleven organiseren. Ik benoem ze als *verbondenheid*, (*zin voor*) *betrokkenheid* en *kwetsbaarheid*, en omdat we er omwille van de complexiteit ‘zorg moeten voor dragen’ kunnen we ze ook als concepten van een theorie van zorgethiek zien voor het eerlijk omgaan met maatschappelijke complexiteit (en dus *met* elkaar *in* die complexiteit). Vervolgens ga ik na hoe verbondenheid, (*zin voor*) betrokkenheid en kwetsbaarheid in relatie staan met de voorgestelde begrippen reflexiviteit en intellectuele solidariteit als ethische houdingen, en hoe we een praktische betekenis kunnen geven aan de formele omgangsvormen die die houdingen in het belang van een eerlijk omgaan met de complexiteit van onze complexe sociale problemen mogelijk maken. Ik zal argumenteren dat verbondenheid, (*zin voor*) betrokkenheid en kwetsbaarheid als karakteristieken van het moderne samenleven geavanceerde vormen van de drie formele beheermethodes vereisen die we gebruiken om betekenis te geven aan onze samenleving en aan de organisatie daarvan: pluralistisch en (zelf)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs, transdisciplinair en participatief wetenschappelijk onderzoek en deliberatieve democratie.

Het idee ‘eerlijk omgaan’ met de complexiteit van complexe sociale problemen

Intro – De logica van Technocracy

Klimaatverandering, milieuvervuiling, extreme armoede, economische crisis, uitbuiting van arbeiders in sweatshops, overproductie en verspilling van voedsel en goederen, verlies van biodiversiteit, etc.: het is een boutade om te stellen dat dergelijke maatschappelijke problemen complex zijn, en complexer dan ooit tevoren. Maar wat is de aard van die complexiteit, en hoe inspireert ze een ‘correcte’ aanpak van die uitdagingen? In enigszins poëtische zin zouden we kunnen zeggen dat we als mens en burger we gemeenschappelijke belangen hebben, maar dat ze ofwel vanzelfsprekend in hun praktische noodzakelijkheid zijn (primaire behoeften zoals voeding, water en onderdak) ofwel vanzelfsprekend in hun universele

wenselijkheid (welzijn, geluk). Tussen de praktische noodzaak van overleven en de universele wens van welzijn en geluk zit een variatie van zaken die we belangrijk vinden en een variatie van visies op hoe we onze samenleving in die zin best organiseren. Die organisatie is een zeer complexe zaak, niet alleen omdat dingen op een complexe manier met elkaar in verband staan, maar ook omdat we bij evaluaties moeten rekening houden met feitelijke onzekerheden en ongekenden en met de verschillende waarden die we bij die evaluaties belangrijk vinden.

In 1932 werd er aan Columbia University in New York een comité opgericht dat alvast zou gevonden hebben dat ik de zaken veel te ingewikkeld en uiteindelijk verkeerd voorstel. Het ‘Committee on Technocracy’ wou het werk van de Technocracy beweging consolideren; een beweging die al ruim tien jaar aan het nadenken was over een nieuw organisatiemodel voor een Amerikaanse industrie die, volgens hen, afstevende op een totale ineenstorting. Hun belangrijkste kritiek, nog eens extra gemotiveerd door ‘The Great Depression’ die Amerika na de crash op Wall Street in 1929 teisterde, was dat een economie en een politiek die zich laten leiden door ‘the price system’ niet in staat waren om de moderne maatschappij op een efficiënte manier te organiseren. Zoals Harold Rugg van Columbia University het in 1933 in de inleiding van *An Outline of Technocracy* stelde was er geen duidelijk achterhaalbare relatie meer tussen wat een werknemer produceert en wat hij er vanuit de maatschappij voor terugkrijgt, “and this is at the heart of the issue over the breakdown of the price system” (Parrish 1933). De beweging stelde daarom voor om politici en ondernemers te vervangen door wetenschappers en ingenieurs die de expertise hadden om de economie en het sociale systeem te besturen. Amerika had voldoende natuurlijke rijkdommen die, via een optimaal productie- en distributiesysteem en minimale werkuren, iedereen ‘*the best minimum standard of living possible*’ kon geven (Parrish 1933), zodat mensen zich daarna met de esthetiek van het leven konden bezighouden. Technocracy was, zoals de beweging het zelf stelde, “the science of social engineering” (Technocracy Inc. 1937), en de aanpak was geïnspireerd door een wetenschappelijke zin voor efficiëntie, maar ook door solidariteit, tolerantie voor andere (wetenschappelijke) meningen en een afkeer van winstbejag. Wayne Parrish, de auteur van “An Outline of Technocracy”, presenteerde het alternatief voor het nefaste beleid als

a new kind of social order dominated by science; a new order in which the machines of our modern age will be subjected to technological control and operated to the benefit of everyone and not for private gain. (Parrish 1933, 4)

Interessant is dat de beweging ook sociale wetenschappers, psychologen en filosofen engageerde, maar nooit ondernemers of politici. Technocracy ...

is not concerned with politics. Social change needs no political parties. Political manifestations follow, not precede. (Parrish 1933, 18)

We weten nu dat Amerika nooit bestuurd is geweest door wetenschappers en ingenieurs. Een analyse van het project Technocracy, waarom het faalde, hoe het nu verder leeft² en wat anderen daarover schreven valt buiten de focus van deze tekst. Maar het project is interessant omdat we, ondanks het feit dat het in de geest rationeel, democratisch, solidair en tolerant was, toch weten dat er iets mis mee was. Het volstaat eigenlijk om kritisch te kijken naar de manier waarop het collectief de autoriteit van de technocratie zou legitimeren. De Technocracy leden gingen prat op de coherentie en efficiëntie van hun systeem en gingen ervan uit dat de burgers de voorgestelde beleidsmaatregelen zondermeer zouden aanvaarden. Maar de beweging was niet paternalistisch, in de zin dat ze de burgers niet als een domme massa beschouwden die in goede banen moest geleid worden. Nee, ze gingen er gewoon van uit dat burgers hun maatregelen zonder meer *logisch* zouden vinden, en er dus geen moeite mee zouden hebben om er zich collectief naar te gedragen. Van een democratisch deficit zou dus geen sprake zijn. Maar dat is natuurlijk theorie, want in de praktijk zouden ze geconfronteerd worden met evaluatieproblemen die zij vanuit hun logica niet zouden kunnen oplossen. Enkele voorbeelden moeten hier volstaan. Wie zou er bepalen welke wetenschappers en ingenieurs mee mogen besturen en welke niet? Hoe zouden ze bepalen wat een minimum levensstandaard is? Wie zou bepalen of een lokale gemeenschap al dan niet compensatie zou krijgen voor de inplanting van een mijn of industriële site? Hoe zouden ze rationeel bepalen hoeveel natuur er ‘logisch’ moet opgeofferd worden voor landbouw en industrie? Op welke manier zouden ze zich profileren in internationale onderhandelingen? Hoe zouden ze kunnen verzekeren dat de volgende generaties technocraten en burgers hun maatregelen ook ‘logisch’ zouden vinden? ...

Het *Committee on Technocracy* kreeg in 1932 met haar plannen ruime publieke aandacht, maar heeft nog geen jaar bestaan. In een ultieme poging om de groeiende kritiek te pareren gaf Howard Scott (de ‘vader’ van de beweging) in 1933 een speech op de radio die zo verward en inspiratieloos overkwam dat de pers en de verzamelde ondernemers hun kans zagen om het initiatief publiek belachelijk te maken. De beweging bleef tumultueus verder leven, maar rond 1948 ging het helemaal fout omwille van – misschien niet geheel onverwacht – een democratisch deficit in eigen rangen. Zoals David Adair in 1967 schreef in *The Technocrats 1919-1967: A Case Study of Conflict and Change in a Social Movement*:

2. De Technocracy beweging bestaat nog steeds: zie <http://www.technocracy.org/>.

Internally the movement became more centralized and authoritarian. (...) Any debate on goals or tactics became interpreted as a lack of faith in, or lack of loyalty to, Howard Scott. The overall effect was a small cohesive sect, patiently and loyally awaiting a millennium in some distant future... (Adair 1970, 174)

Maatschappelijke complexiteit als een complexiteit van beoordeling

In de logica van Technocracy was complexiteit die van een complexe puzzel: de organisatie van de maatschappij en van de aanpak van problemen daarin, alle onder de noemer van het verzekeren van ‘the best minimum standard of living possible’, was misschien wel complex, maar het geplande eindresultaat, die maatschappij als een faire en efficiënte vorm van socio-technische organisatie onafhankelijk van ‘the price system’, lag voor de beweging ondubbelzinnig vast. Vandaag weten we dat het verantwoordelijk ‘plannen’ van zaken van maatschappelijke organisatie, zoals ‘duurzame en efficiënte’ voedsel- en energievoorziening en mobiliteit, maar ook van ‘eerlijke en efficiënte’ belastingen en sociale zekerheid, niet alleen complex is omwille van het bestaan van onzekere en ongekende factoren, maar ook omdat er tegenstrijdige visies zijn over het gewenste ‘eindresultaat’.

Als we dan spreken over complexe sociale problemen moeten we eigenlijk drie soorten onderscheiden:

- problemen die zich voordoen als een duidelijk aantoonbare en door iedereen als dusdanig erkende ongewenste of ‘onaanvaardbare’ toestand (bijvoorbeeld armoede, hongersnood of terrorisme, maar ook een dioxinecrisis of een chemisch of nucleair accident);
- problemen die zich voordoen als een zorgwekkende toestand of evolutie (bijvoorbeeld klimaatverandering, teveel fijn stof in de lucht, overbevolking of vergrijzing);
- problemen in de vorm van een beoordeling van vooropgestelde praktijken, maatregelen of plannen die in overweging genomen worden maar waarover de meningen inzake de aanvaardbaarheid of rechtvaardiging verdeeld zijn, en dit zowel met betrekking tot hun doelmatigheid (beoogd effect, efficiëntie) als met betrekking tot hun ongewenste neveneffecten (bijvoorbeeld het gebruik van risico-inherente technologie zoals kernenergie of genetisch gemodificeerde organismen, maar ook de aanvaardbaarheid van een maatregel gemotiveerd vanuit een bepaalde norm, zoals het legaliseren van softdrugs, een terugkeerbeleid voor asielzoekers, een hoofddoekenverbod of een vermogentaks).

Het spreekt hierbij vanzelf dat de perceptie van een ‘zorgwekkende toestand of evolutie’ relatief kan zijn, in de zin dat ze door de ene als ‘potentieel risicovol maar

onder controle’, door een tweede als ‘zorgwekkend’ en door een derde als een ‘duidelijk aantoonbare ongewenste toestand’ gekarakteriseerd kan worden.

Bovenstaande karakterisering leert ons dat politiek moet rekening houden met alledrie. Met andere woorden: een politiek van ‘planning’ zal altijd een combinatie zijn van het aanpakken van duidelijk aantoonbare en door iedereen als dusdanig erkende ongewenste toestanden, het voorkomen of ‘corrigeren’ van zorgwekkende toestanden of evoluties en het beoordelen van vooropgestelde praktijken of maatregelen waarover de meningen inzake de aanvaardbaarheid of rechtvaardiging verdeeld zijn. De karakterisering suggereert dat die drie soorten problemen een verschillende aanpak vereisen, maar eigenlijk is dat niet zo. Of het nu gaat over het evalueren van een ongewenste toestand, een zorgwekkende toestand of evolutie of over een vooropgestelde praktijk: als de wetenschap een inbreng heeft, dan zal ze in de meeste gevallen moeten omgaan met feitelijke onzekerheden en ongekenden in een toekomstperspectief, wat maakt dat haar ultieme uitdaging in een sociaal-politieke context dan niet het aanbrenge van geloofwaardige ‘bewijzen’ is, maar wel het produceren van geloofwaardige hypothesen. Daarnaast weten we dat beoordelingen van die wetenschappelijke hypothesen, maar ook van concrete situaties, gebeurtenissen, praktijken en beleidsmaatregelen en van de opinies van anderen daarover gestuurd worden vanuit waardenkaders (wereldbeelden, levensvisies) die, ook in hun referentie naar meer fundamentele waarden (vrijheid, gelijkheid, zekerheid, solidariteit, de waarde van de natuur, pacifisme, etc.), bij iedereen gevormd worden in interactie met de sociale omgeving. Samengevat kunnen we stellen dat elke poging tot overeenstemming in verband met de wenselijkheid of aanvaardbaarheid van een toestand, evolutie of praktijk, zij het in de publieke sociale context of in de meer formele politieke context van een democratische rechtsstaat (met het oog op omzetting in een aanbeveling of wet), dient rekening te houden met deze ‘mix’ van epistemische onzekerheden en verschillende en soms ‘onverenigbare’ normatieve referenties, en in die zin is er geen verschil tussen de drie ‘soorten’ complexe problemen hierboven geschetst.

Terugkomend op de vraag wat we dan bedoelen als we zeggen dat ‘de problemen complex zijn’ kunnen we met het voorgaande stellen dat omwille van die epistemische onzekerheden en verschillende normatieve referenties die complexiteit voor elke betrokkene in eerste instantie dus *een complexiteit van beoordeling* is. Complexe sociale problemen zijn problemen die niet zozeer epistemisch of normatief ‘onkenbaar’ of ‘onbepaalbaar’ zijn, maar die ons in elke poging tot beoordeling ervan steeds ‘ontglippen’. Hun complexiteit is inherent en statisch van karakter en zorgt ervoor dat er ‘grenzen’ zijn aan het rationele kennismaken, beoordelen en kennisgeven van die problemen.

Een neutrale maar dwingende karakterisering van maatschappelijke complexiteit

De complexiteit van complexe sociale problemen is sinds de jaren '70 van vorige eeuw onderwerp van onderzoek in de sociale wetenschappen en de filosofie. Een becommentarieerd overzicht daarvan valt buiten de context van deze tekst, maar in deel 2 van deze tekst bespreek ik een aantal betekenisvolle interpretaties vanuit het perspectief van de 'historische bewustwording' van die complexiteit. Samen met de specifieke karakterisering van complexiteit van die sociale problemen die ik hieronder voorstel zal dat perspectief ons de gelegenheid geven om concrete betekenis te geven aan het begrip reflexiviteit als een verantwoordelijke houding ten opzichte van (of dus rekening houdende met) die complexiteit.

De specifieke karakterisering van complexe sociale problemen die ik hier voorstel vertrekt van zeven kenmerken. Het idee hierbij is dat, zoals hierboven gesteld, een 'probleem' zowel in de betekenis van een ongewenste toestand, een zorgwekkende toestand of evolutie of een vooropgestelde praktijk kan begrepen worden. De zeven kenmerken van een complex sociaal probleem kunnen als volgt beschreven worden:

1. Gediversifieerde impact

Mensen of groepen krijgen op verschillende manieren met het probleem te maken (voordeel versus nadeel of verschillende aard of 'gradaties' van voordeel of nadeel). De impact kan economisch zijn of gerelateerd worden aan fysieke of psychische gezondheid of individueel en sociaal welzijn. De aard en mate van impact kan evolueren of contingent variëren in de tijd. De impact kan zich ook uitgesteld in de tijd manifesteren (in dat geval met de mogelijkheid dat de impact zich over of pas na meerdere generaties manifesteert);

2. Meervoudige en onderlinge afhankelijkheid binnen een noodzakelijk globale context

Het probleem beïnvloedt en wordt beïnvloed door verschillende factoren (sociaal, economisch, technisch, natuurlijk) en staat in verband met andere problemen. De context van bezorgdheid is daardoor vandaag noodzakelijk globaal. De aard en mate van afhankelijkheid kan evolueren of contingent variëren in de tijd;

3. Nood aan een coherente en holistische aanpak ('organisatorische complexiteit')

Omwille van de gediversifieerde impact en de meervoudige en onderlinge afhankelijkheid van complexe problemen moet het 'aanpakken' van die

problemen noodzakelijk coherent (= met ordelijke samenhang) zijn. Daarbij moet rekening gehouden worden met de vier volgende kenmerken:

4. Relatieve verantwoordelijkheid

De verantwoordelijkheid van actoren betrokken bij complexe problemen is relatief, en dit in twee betekenissen.

Door de gediversifieerde impact, de meervoudige en onderlinge afhankelijkheid en de organisatorische complexiteit is de onderlinge verantwoordelijkheid voor het probleem relatief, in de zin dat verantwoordelijkheid niet objectief aan één betrokken partij kan toegeschreven worden. Er kunnen specifieke verantwoordelijkheden (met betrekking tot ‘woorden en daden’) voor betrokken partijen geformuleerd worden, maar de mogelijkheid van een betrokkene om verantwoordelijkheid op te nemen kan afhangen van de verantwoordelijkheid van een andere betrokkene.

Door de gediversifieerde impact, de meervoudige en onderlinge afhankelijkheid en de organisatorische complexiteit is ook de collectieve verantwoordelijkheid relatief, in de zin dat elke verantwoordelijke aanpak van complexe problemen zal moeten ‘overgedragen’ worden aan een volgend collectief (een nieuwe overheid, een volgende generatie). Daardoor hebben complexe problemen niet alleen nood aan een actieve vorm van collectieve verantwoordelijkheid, maar op gezette tijden ook aan een verantwoordelijkheid in de vorm van een ‘collectieve gelatenheid’.

5. Kennis-gerelateerde onzekerheid (kennisprobleem)

Het analyseren en doorgronden van het probleem wordt bemoeilijkt door onzekerheid, veroorzaakt door speculatieve, onvolledige of tegenstrijdige kennis, zowel in verband met de aard en evolutie van impact en aard en evolutie van mogelijke meervoudige en onderlinge afhankelijkheden als in verband met effecten van georganiseerde aanpak.

6. Waardenpluralisme (beoordelingsprobleem)

Het beoordelen van het probleem (vormen van impact en onderlinge afhankelijkheden, effecten van georganiseerde aanpak en verantwoordelijkheden) wordt bemoeilijkt door

- het kennisprobleem,
- het feit dat er algemeen vanuit verschillende ‘wereldbeelden’ en waardenkaders verschillende visies op problemen en oplossingen kunnen bestaan,
- het feit dat overeenstemming moet gevonden worden tussen mensen of groepen die met verschillende belangen betrokken zijn,

- het feit dat er daardoor nooit in consensus gedefinieerd kan worden wat het ‘echte probleem’ of wat ‘de kern van het probleem’ is,
- het feit dat fundamentele waarden of ‘meta-waarden’ zoals duurzaamheid, vrijheid of gelijkheid weliswaar een morele betekenis met betrekking tot het probleem hebben, maar niet ondubbelzinnig in concrete verantwoordelijkheden en daaruit volgende concrete acties voor betrokkenen kunnen vertaald worden.

7. Relatieve autoriteit (autoriteitsprobleem)

De autoriteit waarmee betrokken actoren vanuit hun positie in een toekomstgericht perspectief een oordeel over het probleem uitspreken en daarbij hun belangen en verantwoordelijkheden rationaliseren is relatief, en dit op twee manieren.

De ‘individuele’ autoriteit van betrokken actoren is relatief omdat ze, omwille van het kennisprobleem en het beoordelingsprobleem, niet zuiver op basis van kennis of oordeel ‘aangetoond’ of ‘afgedwongen’ worden, en ze daarom op ‘externe referenties’ moet steunen (het mandaat van de democratisch verkozen politicus, het diploma en de ervaring van de expert, het commerciële succes van de ondernemer, de sociale status en het gezag van een spirituele leider, het beroep op rechtvaardigheid van de activist).

De ‘collectieve’ autoriteit van betrokken actoren die opereren binnen de traditionele beheermethodes van de politiek, de wetenschap en de markt is relatief omdat die traditionele beheermethodes zelf niet kunnen terugvallen op een objectieve ‘autoriteit van de methode’: het systeem van representatieve democratie (op basis van partijpolitiek en verkiezingen) en het marktsysteem werken beide volgens het principe van de representatie en de competitiviteit, en de wetenschap werkt met toekomstgerichte hypothesen (ik kom hier later op terug).

Door dit alles kunnen betrokken actoren de relevantie en geloofwaardigheid van het oordeel van andere betrokken actoren verwerpen of in twijfel trekken en algemeen de legitimiteit van de individuele of collectieve autoriteit van de betrokkene(n) in vraag stellen.

Kenmerken 1, 2 en 3 verwijzen naar een feitelijke complexiteit met betrekking tot ‘hoe de wereld is’, en 5, 6 en 7 verwijzen naar een feitelijke complexiteit met betrekking tot de interpretatie ervan. De benamingen ‘kennisprobleem’, ‘evaluatieprobleem’ en ‘autoriteitsprobleem’ duiden dus niet op problemen die moeten overkomen worden maar die op zichzelf ‘feitelijk’ zijn, in de zin dat we niet anders kunnen dan er rekening mee te houden. Kenmerk 4 (relatieve verantwoordelijkheid) betreft een ‘combinatie’ van feitelijke complexiteit en een complexiteit van

interpretatie. Als een betrokken actor zijn verantwoordelijkheid wel of niet neemt heeft dat ‘praktische gevolgen’ die de manier beïnvloeden waarop andere betrokkenen hun verantwoordelijkheid kunnen nemen, en deze redenering is zowel intra- als intergenerationeel relevant. Anderzijds is de motivatie van een betrokken actor om zijn verantwoordelijkheid al dan niet te nemen natuurlijk gebaseerd op interpretatie van situaties en argumenten.

Complexe sociale problemen zijn sociale problemen die feitelijk complex zijn en daardoor ‘zelf’ onduidelijkheid scheppen in verband met ‘wat er nu eigenlijk aan de hand is’. Men zou kunnen zeggen dat ze op zich de extreemste vorm van een ‘is-ought problem’ zijn zoals het door David Hume oorspronkelijk beschreven werd (Hume 1740, book III, part I, section I), en dit omdat het omwille van het karakter van complexiteit in eerste instantie al onmogelijk is om consensus te bekomen in verband met ‘wat er is’. Elk argument van een betrokken partij in verband met ‘wat er zou moeten zijn’ kan daarmee al door de anderen op basis van het uitgangspunt in vraag gesteld worden. De complexiteit van interpretatie (de tweede groep van kenmerken (kenmerk 5, 6 en 7)) kan dus begrepen worden als de complexiteit van het kennismaken en kennisgeven van het probleem, of dus van het betekenis geven aan het probleem. Omdat die complexiteit ook het autoriteitsprobleem omvat kunnen we die complexiteit van interpretatie ook begrijpen als een complexiteit die gezamenlijk door alle betrokken actoren ervaren wordt, en niet alleen door die betrokken actoren op zich.³

Reflexiviteit en intellectuele solidariteit als ethische houdingen of deugden ‘tegenover’ de complexiteit

Is bovenstaande lijst van kenmerken nuttig om complexe sociale problemen te karakteriseren en zodoende beter te begrijpen en aan te pakken? De lezer kan als test in de lijst hierboven ‘het probleem’ vervangen door klimaatverandering, armoede, het hoofddoekenvraagstuk of ‘de afhankelijkheid van Indiase boeren van de zadenpolitiek van Monsanto’ en zelf oordelen. Het resultaat van de oefening zou voor elke betrokkene interessant maar eigenlijk ook triviaal zijn. Relevanter zou het zijn als de betrokkenen *in samenspraak* de lijst zouden gebruiken om het probleem te karakteriseren. Maar deze tekst wil geen handleiding, procedure of instrument voor onderhandelingen rond complexe sociale problemen voorstellen. De karakterisering is eerder bedoeld als uitgangspunt voor een ethische reflectie: ze opent de mogelijkheid om na te denken over wat het zou impliceren om op een ‘eerlijke manier’ met de complexiteit van een specifiek probleem

3. Omwille van deze ‘sociale dimensie’ verkies ik ook de uitdrukking ‘sociale problemen’ boven ‘maatschappelijke problemen’.

en algemeen met de complexiteit van de organisatie van onze maatschappij om te gaan. Die *mogelijkheid* is er omdat de beschrijving van complexiteit aan de hand van deze zeven kenmerken een ‘neutrale’ beschrijving is, in de zin dat ze geen schuldigen of slachtoffers aanwijst (wat niet betekent dat er geen kunnen zijn). Door de complexiteit in eerste instantie als een complexiteit van interpretatie te karakteriseren kan de verantwoordelijkheid ‘ten opzichte van die complexiteit’ als een *gezamenlijke verantwoordelijkheid* geschetst worden die *op zich* niet verdelend is, in de zin dat ze, *in principe*, de mogelijkheid tot toenadering inhoudt.

De gezamenlijke verantwoordelijkheid ‘ten opzichte van die complexiteit’ heeft zowel een bindend als een bevrijdend karakter. Voor wat het bindend karakter betreft kunnen we stellen dat, hoewel er niemand hebzucht, roekeloos gedrag of het ontlopen van verantwoordelijkheid wordt verweten, de neutrale beschrijving toch ‘dwingend’ is: bij het reflecteren over wat het zou impliceren om op een eerlijke manier met die complexiteit van het beschouwde probleem om te gaan zou iedere betrokkene noodzakelijkerwijs het denken in termen van het eigen belang moeten overstijgen, maar tegelijkertijd, omwille van het kennis- en beoordelingsprobleem, ook zijn autoriteitsprobleem moeten erkennen bij het betekenis geven aan die complexiteit. Het erkennen van dat autoriteitsprobleem komt erop neer dat de betrokkene zou moeten erkennen dat niet alleen de manier waarop hij het probleem en zijn eigen belang daarbij rationaliseert op zich *relatief* is, maar ook de manier waarop hij het belang van de andere actoren en het algemeen belang ten opzichte van dat probleem rationaliseert. Die ‘relativiteit’ is *wederkerig*, in de zin dat niemand een hogere autoriteit kan rechtvaardigen of doen gelden die zou gebaseerd zijn op een dieper inzicht in het probleem en die zou leiden tot een zicht op een ‘oplossing’ die alle andere betrokkenen zouden moeten aanvaarden. Deze redenering geeft ons dan ook de mogelijkheid om te argumenteren waarom deze gezamenlijke verantwoordelijkheid niet alleen een bindend maar ook een bevrijdend karakter heeft: elke betrokken actor behoudt het recht om het eigen belang te verdedigen, maar omdat zijn autoriteit relatief is ten opzichte van de autoriteit van alle andere actoren moet die autoriteit zelf niet speciaal verdedigd worden. Het erkennen van elkaars ‘beperking’ wordt voor elke actor daarmee ook een bevrijding. De gezamenlijke verantwoordelijk ten opzichte van de complexiteit impliceert niet alleen het erkennen van het eigen autoriteitsprobleem, maar ook het tonen van respect voor het autoriteitsprobleem van de andere betrokken actoren. De wens om ook het eigen belang te verdedigen bij het gezamenlijk betekenis geven aan de complexiteit blijft legitiem, maar eerlijk omgaan met die complexiteit impliceert ook het erkennen van het recht van die andere actoren om mee betekenis te geven aan die complexiteit.

De complexiteit van complexe sociale problemen impliceert, op die manier gekarakteriseerd, voor elke betrokkene een verantwoordelijke houding ‘ten

opzichte van’ die complexiteit. Die verantwoordelijke houding is voor iedere betrokkene (wetenschapper, politicus, manager, ondernemer, expert, leraar, werknemer, vertegenwoordiger van een organisatie uit het middenveld, activist, burger, etc.) identiek, en kan als driedelig omschreven worden:

1. de bereidheid om de complexiteit van complexe sociale problemen en algemeen van de complexiteit van de organisatie van onze maatschappij te erkennen;
2. (volgend op 1) de bereidheid om het dwingende karakter van die complexiteit te erkennen, of dus om, op basis van het kennis- en beoordelingsprobleem, ook het eigen autoriteitsprobleem te erkennen; die bereidheid kan ook geformuleerd worden als de bereidheid van elke actor om ‘het grotere geheel’ te zien, en zich bewust te zijn van de eigen positie, belangen, interesses en veronderstellingen daarin, en van wat zij/hij gelooft, vreest en hoopt met betrekking tot de specifieke situatie of het specifieke probleem;
3. (volgend op 2) de bereidheid om vanuit het erkennen van het eigen specifieke autoriteitsprobleem toenadering te zoeken tot andere betrokken actoren, en dit binnen omgangsvormen die het gezamenlijk betekenis geven aan die complexiteit mogelijk maken.

Deze driedelige ‘bereidheid’ kan beschouwd worden als een ‘tegemoetkomen’ aan de complexiteit zoals hierboven geschetst. Ze is als het ware een gezamenlijke zorg nog vóór een inhoudelijk debat over een concreet complex sociaal probleem aangegaan wordt. Vanuit het perspectief van de normatieve ethiek kunnen we dan stellen dat de complexiteit als het ware een ‘ethisch appel’ doet aan elke betrokken actor, in de zin van een oproep tot het aannemen van een *reflexieve houding* ‘ten opzichte van die complexiteit’, en dit in verband met de manier waarop die betrokkene het probleem, zijn eigen belang, het belang van de andere actoren en het algemeen belang rationaliseert.

De verantwoordelijke houding waarvan sprake is dus een reflexieve houding ten opzichte van complexiteit, en als tegemoetkoming aan het ethisch appel van die complexiteit kan die houding ook een ‘ethische houding’ of ‘deugd’ genoemd worden. Aangezien de verantwoordelijkheid zoals hierboven gesuggereerd ook een noodzaak tot onderlinge toenadering inhoudt kunnen we begrijpen dat deze tegemoetkoming ook impliceert dat deze houding *publiek* aangenomen wordt, en dat er formele omgangsvormen nodig zijn om dit in te praktijk mogelijk te maken. De gezamenlijke bereidheid tot ‘publieke reflexiviteit’ van de betrokken actoren maakt een dialoog mogelijk die onvermijdelijk ook confronterend zal zijn, en die bereidheid kan daarom ook een vorm van onderlinge ‘intellectuele solidariteit’ genoemd worden, in de zin dat de betrokken actoren bij het argumenteren en onderhandelen over een ongewenste toestand (zoals extreme armoede),

een zorgwekkende toestand of evolutie (zoals klimaatverandering of bevolkingsgroei) of over een vooropgestelde praktijk (zoals kernenergie, genetisch gemodificeerde organismen of een vermogentaks), bereid zouden zijn om tegenover elkaar en tegenover de buitenwereld openlijk te reflecteren over de manier waarop zij het probleem, hun eigen belang, het belang van de andere actoren en het algemeen belang rationaliseren. De *zin* of het *gevoel* voor intellectuele solidariteit (in de zin van ‘de bereidheid tot’ intellectuele solidariteit) kan net zoals reflexiviteit op zich een ethische houding of deugd genoemd worden, en men kan begrijpen dat intellectuele solidariteit gestimuleerd kan worden vanuit ‘reflexiviteit’. Met andere woorden: de bereidheid tot intellectuele solidariteit *impliceert* reflexiviteit als een ethische houding ‘ten opzichte van die complexiteit’ in verband met onze eigen positie, belangen, interesses en veronderstellingen en in verband met wat we geloven, vrezen en hopen, en dit in eender welke formele rol of sociale positie (als wetenschapper, politicus, manager, ondernemer, expert, leraar, werknemer, vertegenwoordiger van een organisatie uit het middenveld, activist, burger, etc.).

Op dit punt in de redenering is het belangrijk om op te merken dat het feit dat we gezamenlijk en ‘evenveel’ (in de zin van gelijkwaardig) verantwoordelijk zijn ‘ten opzichte van de complexiteit’, dit niet betekent dat we het politieke landschap moeten deconstrueren tot op het niveau van de individuele burger, in de zin dat het betekenisloos of zelfs ‘onethisch’ zou zijn om zich als groep rond een bepaald gemeenschappelijk belang te organiseren. Het feit dat specifieke ‘autoriteiten’ relatief zijn betekent nog niet dat ze niet relevant kunnen zijn. De autoriteit van de wetenschap is relevant omwille van de wetenschappelijke methode gebruikt bij het formuleren van een bevinding of een hypothese. De autoriteit van een collectief dat zich verzamelt om sterker te staan in de verdediging van een specifiek belang in de context van een bepaald sociaal probleem is relevant *omwille van dat belang* en *omwille van het feit zelf dat het collectief zich daarrond verzamelt* (en dit geldt zowel voor belangengroepen uit de privésector, voor collectieven die het belang van een bepaalde waarde willen verdedigen (vrijheid, de natuur, gendergelijkheid, etc.) als voor burgers die bijvoorbeeld samenspannen om hun dorp te verdedigen tegen de constructie van een stuwdam). Tot slot is ook de autoriteit van de individuele burger relevant omwille van het recht van die burger om als dusdanig erkend te worden.⁴ Met andere woorden: alhoewel we, ‘ten

4. Er dient opgemerkt te worden dat de betekenis van ‘burgerschap’ open blijft voor interpretatie en dat, zoals gesteld in (Howard-Hassmann & Walton-Roberts 2015), het ‘recht op burgerschap’ een ‘slippery concept’ blijft. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens stelt in Artikel 15 dat “... Everyone has the right to a nationality...” en in Artikel 21 dat “...Everyone has the right to take part in the government of his country, directly or through freely chosen representatives...” (United Nations 1948), maar gaat niet dieper in op de betekenis van ‘burgerschap’ op zich. Burgerschap wordt specifiek begrepen als “... the status of a person recognized under the custom or law as being a member of a state...” (Wikipedia 2015) maar het concept heeft ook meer algemene politieke, sociale en culturele betekenissen.

opzichte van de complexiteit’ van een bepaald complex sociaal probleem, de gezamenlijke verantwoordelijkheid hebben om de relativiteit van onze eigen autoriteit te erkennen wordt de relevantie van die autoriteit (of dus van ons specifiek standpunt, belang en argument), niet ‘aangetast’ door die relativiteit.

In de volgende delen van deze tekst zal ik de concepten van reflexiviteit en (zin voor) intellectuele solidariteit als ethische houdingen ‘ten opzichte van de complexiteit’ vanuit twee perspectieven verder bespreken. In deel 2 bespreek ik ze vanuit een perspectief van ‘historische bewustwording’ van die complexiteit. Op die manier kan het idee ook in verband gebracht worden met een traditie van academische maatschappijkritiek die de negatieve ‘neveneffecten’ van de moderne wetenschappelijke, technologische, industriële, economische en sociale ontwikkeling beschouwt als deel van de modernisering en die analyseert op welke manier de maatschappij met die confrontatie kan (of zou moeten) omgaan. Ik zal daarbij argumenteren dat de representatieve democratie, de wetenschap en de markt, als resultaten van de verlichting en de moderniteit *als emancipatieprocessen*, in hun traditionele werking vandaag publieke reflexiviteit en intellectuele solidariteit als ethische houdingen eerder verhinderen dan stimuleren en formeel mogelijk maken. Het idee dat ik vervolgens in deel 3 ontwikkel is dat er op basis van de voorgaande karakterisering van complexiteit en van de ideeën ‘reflexiviteit als ethische houding’ en ‘intellectuele solidariteit als ethisch engagement’ een relevant (en in zekere zin zelfs logisch) normatief-filosofisch perspectief kan afgebakend en uitgewerkt worden dat meteen ook als basis kan dienen voor het voorstellen van formele omgangsvormen; die een ‘eerlijk omgaan’ met de complexiteit van die complexe sociale problemen mogelijk zouden maken. Dat perspectief vertrekt vanuit de filosofie van de ethiek en meer bepaald vanuit de zogenaamde ‘zorgethiek’ (‘ethics of care’), of dus de ethiek die de referentie voor ethisch handelen situeert in de zorg voor menselijke relaties. Reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit zijn ethische houdingen die we moeten aannemen *ten opzichte van* de complexiteit, maar we kunnen ze ook begrijpen als ethische houdingen die we moeten aannemen *omdat we verbonden zijn in* de complexiteit. Op basis van dat idee zal ik argumenteren dat het vanuit het begrip van maatschappelijke complexiteit mogelijk is om een theorie van zorgethiek te formuleren die algemeen kan toegepast worden op onze maatschappelijke organisatie en op de aanpak van complexe sociale problemen daarin.

Reflexiviteit – een geschiedenis

Intro – Maatschappelijke bewustwording: drie interpretaties van reflexiviteit

De hierboven voorgestelde karakterisering van complexiteit leert ons dat een verantwoordelijke organisatie van onze samenleving rekening moet houden met de complexiteit van complexe sociale problemen, en dat de complexiteit van die organisatie zelf daardoor ‘ultiem’ en ‘totaal’ is, en daarmee ook een ‘historische eindtoestand’ bereikt heeft: er is geen éénduidige beoordeling en aanpak van duidelijk aantoonbare en door iedereen als dusdanig erkende ongewenste toestanden mogelijk omdat er geen éénduidige beoordeling van hun oorzaak mogelijk is; er is geen éénduidige beoordeling en aanpak van zorgwekkende toestanden of evoluties mogelijk omdat er geen éénduidige beoordeling en aanpak van het voorkomen of corrigeren ervan mogelijk is; er is geen eenduidige beoordeling en aanpak van vooropgestelde praktijken mogelijk omdat er geen éénduidigheid is met betrekking tot hun doelmatigheid of eventuele ongewenste neveneffecten. Daarbovenop is er geen éénduidigheid mogelijk in verband met de onderlinge samenhang van die toestanden, evoluties en praktijken, laat staan in verband met de manier waarop ze institutioneel in goede banen moeten geleid worden om samen een tot ieders tevredenheid georganiseerde maatschappij te verzekeren.

De totstandkoming van de bewustwording van die toestand – die ik een toestand van ‘totale complexiteit’ van de organisatie van onze maatschappij noem – is door verschillende auteurs beschreven. Menigen van hen hebben, elk vanuit een specifieke invalshoek, de totstandkoming van die bewustwording gekoppeld aan het idee van het ontstaan van een toestand van ‘postmoderniteit’, niet zozeer in de bekende betekenis die Lyotard eraan gaf, namelijk die van de toestand van de kennis in een tijd waarin de wetenschap haar legitimiteit niet meer kan baseren op ‘grote verhalen’, maar in de zin van een *confrontatie* met de gevolgen van de moderniteit.⁵ Concreet gaat het dan over een kritische bewust-

5. Jean-François Lyotard ontleende de term zelf uit wat hij ‘de sociologie en de kritiek werkzaam op het Amerikaanse continent’ noemde, en die de staat beschreef waarin de cultuur zich bevond na de ‘transformaties’ die sinds het einde van de 19^{de} eeuw de ‘spelregels’ voor wetenschap, literatuur en kunst veranderd hebben. Het spreekt vanzelf dat die maatschappelijke transformaties in verband kunnen gebracht worden met deze hier besproken. Het verschil is echter dat Lyotard wees op de noodzaak van een herinterpretatie van de betekenis van kennis in het algemeen en van wetenschap in het bijzonder ‘na de crisis van de metafysische filosofie’ (Lyotard 1979), terwijl in deze tekst postmoderniteit beschouwd wordt als een kritische bewustwording van de praktische gevolgen van onze (moderne) praktijken. Algemeen kan men stellen dat deze confrontatie niet alleen een doordachte ‘gedragsverandering’ inspireert, maar ook andere manieren om de zaken te bekijken en in te schatten. Lyotards kritiek is daarom ook zinvol in de context van het schetsen van het normatief begrip van ‘reflexiviteit als ethische houding’. Een verdere bespreking daarvan valt echter buiten de praktische context van deze tekst.

wording van de praktische gevolgen van onze (moderne) praktijken, en de confrontatie is er zowel met het onvolkomene van hun doelmatigheid als met hun niet verwachte of verkeerd ingeschatte nadelige gevolgen (‘neveneffecten’). Postmoderniteit als kritische bewustwording is in die zin dan de bewustwording van

- de manier waarop de moderne maatschappij in haar ‘logische’ ontwikkeling en werking problemen veroorzaakt die haar eigen welzijn ondermijnen (negatieve gezondheidseffecten van milieuvervuiling en industrialisering en bij het gebruik van technologie, aantasting en verdwijning van de natuur, ‘excessen’ van de markt, kansarmoede, cultuurvervlakking);
- de ‘grenzen aan de groei’, onze impact op het welzijn van de volgende generaties, de globalisering.

Het is belangrijk om bewustwording hier te begrijpen als een soort van ‘maatschappelijke’ bewustwording: de kwesties hierboven opgelijst figureren vandaag prominent in de maatschappelijke dialoog onderhouden door de politiek, het middenveld, burgers en de media. Ook dient er onderscheid gemaakt te worden tussen de eerste categorie, die ongewenste toestanden, evoluties of praktijken bevat, en de tweede categorie, die op confronterende maar eerder neutrale situaties wijst. De redenering bij deze tweede categorie is namelijk dat een maatschappij, of ze nu verantwoord of onverantwoord met haar organisatie omgaat, altijd zal geconfronteerd worden met globalisering en grenzen aan de groei en altijd een impact op volgende generaties zal hebben.

Het is niet de bedoeling om de ontstaansgeschiedenis van deze kritische bewustwording in academisch, cultureel of politiek perspectief te bespreken. Eerder wil ik drie interpretaties van het concept ‘reflexiviteit’ voorstellen die kunnen gebruikt worden voor het beschrijven van drie ‘vormen’ van ‘kritisch bewustzijn’, en die kunnen gerelateerd worden aan (een selectie van) relevante analyses uit de literatuur. Die analyses kunnen vervolgens helpen bij een karakterisering van wat het impliceert om op een ‘eerlijke’ manier met de complexiteit van complexe maatschappelijke problemen om te gaan. Reflexiviteit als een vorm van kritisch bewustzijn kan in de zin begrepen worden als metafoor voor

1. het besef van het feit dat de moderne maatschappij in haar ‘logische’ ontwikkeling en werking problemen veroorzaakt die haar eigen welzijn ondermijnen;
2. het besef dat een verantwoordelijke aanpak van die problemen niet kan terugvallen op de oude instrumentele ratio’s die ze veroorzaakt hebben, maar moet gebeuren via ‘geavanceerde beheermethodes’ waarmee die problemen verholpen of vermeden kunnen worden;

3. het besef dat het benoemen en bepalen van die ‘geavanceerde beheermethodes’ moet vertrekken vanuit een zelfreflectie met betrekking tot de manier waarop de betrokken actoren het probleem, hun eigen belangen, de belangen van andere actoren en het algemeen belang rationaliseren.

De drie interpretaties kunnen gezien worden als een beschrijvende, een normatieve en een ethische. Het verschil tussen de drie begrippen lijkt abstract maar is fundamenteel. De eerste is een beschrijvende interpretatie die de noodzaak van een bepaald ‘normbesef’ bij de betrokkenen suggereert, de tweede is een normatieve interpretatie die, met het besef dat de zaken ‘anders moeten aangepakt worden’, een bepaalde verantwoordelijke houding van de betrokkenen suggereert, en de derde is een ethische interpretatie die een kritische zelfanalyse van de betrokkenen met betrekking tot de eigen positie in het geheel suggereert. Deze derde betekenis van reflexiviteit als kritische bewustzijn is dus de reflexiviteit die gevolg geeft aan het ‘ethisch appel’ van de complexiteit en die complexiteit dus erkent zoals hierboven beschreven (met inbegrip van het autoriteitsprobleem met betrekking tot het betekenis geven aan die complexiteit).

De derde interpretatie lijkt op het eerste zicht overbodig, in de zin dat het lijkt alsof ze ‘inbegrepen’ is in de tweede. De huidige politieke kijk op de aanpak van bijvoorbeeld klimaatverandering suggereert inderdaad dat, rekening houdende met geëdiverseerde impact (kenmerk 1) en meervoudige en onderlinge afhankelijkheid (kenmerk 2), een coherente en holistische aanpak (kenmerk 3) van die malaise simpelweg impliceert dat politieke en economische actoren bereid moeten zijn om het algemeen belang voorop te stellen en respectievelijk ‘politieke moed’ en ‘maatschappelijke verantwoordelijkheid’ (‘corporate social responsibility’) te tonen. Het volstaat om de wetenschappelijke ‘evidentie’ van het klimaatprobleem ernstig te nemen en de oude instrumentele ratio die het probleem veroorzaakte en die geïnspireerd was op moderne waarden (vooruitgang, kapitalisme, industrialisering, mechanisering, etc.) te vervangen door een geavanceerd beheer, geïnspireerd door nieuwe waarden (voorzorg, duurzame ontwikkeling, solidariteit). In die visie hoeven de nieuwe waarden niet noodzakelijk belemmerend voor de economie te werken, want het geplande eindresultaat is, helemaal in de geest van *Technocracy*, voorstelbaar en mogelijk, als we maar de moed hebben om te doen wat ons te doen staat:

To make the case for green growth, we need to develop a much broader understanding of the society we could create if we did what science tells us to do. Confronting the interconnected, global crises on water, resources and climate change will most probably create a positive transformation of our cities, economies and everyday lives, but

until now it has not been a part of the discussion. We need to pile up the evidence (...).⁶

Deze visie op de oplossing van de ‘interconnected global crisis’ met betrekking tot de toestand van ons drinkbaar water, onze grondstoffen en het klimaat suggereert dat er een ‘pile of evidence’ is (of zal komen) die ons ondubbelzinnig zal vertellen wat een groene economie en een verantwoorde economische groei is. Echter, ze negeert daarbij het feit dat de kwalificatie ‘green’, zoals sinds kort gebruikt voor de economie of voor economische groei, controversieel is, en ze gaat bovendien de belangrijke discussie over de wenselijkheid en noodzaak van ‘economische groei’ op zich uit de weg.⁷ Uit een erkenning van het beoordelingsprobleem (kenmerk 6) zou volgen dat wat een groene economie en verantwoorde groei is niet door de wetenschap of door de markt zelf bepaald kan worden, maar steeds weer opnieuw in onderling politiek overleg tussen alle betrokkenen moet bepaald worden. Refererend naar het derde begrip van reflexiviteit is deze visie een politieke visie die terugvalt op een eigen interpretatie van wat ‘groene economische groei’ is en geen (zelf)beschouwing die rekening houdt met de complexiteit van het beoordelen daarvan.

Reflexieve modernisering als kritische bewustwording: eerste- en tweede-orde reflexiviteit

Het inzicht dat het beoordelen van de complexiteit van de samenleving en van haar onderling gerelateerde ‘toestanden, evoluties en praktijken’ iets anders is dan het oplossen van een complexe puzzel werd al in 1973 theoretisch gesuggereerd in het bekende artikel ‘Dilemmas in a General Theory of Planning’ van Horst Rittel en Melvin Webber. Aangezien het abstract van dat artikel leest als een statement is het gepast om het hier in zijn geheel weer te geven:

The search for scientific bases for confronting problems of social policy is bound to fail, because of the nature of these problems. They are “wicked” problems, whereas science has developed to deal with

6. Yvo de Boer, former Executive Secretary of the United Nations Framework Convention on Climate Change, speciaal adviseur duurzame ontwikkeling voor KPMG en lid van ‘The Green Growth Leaders’ (‘a global alliance of leaders’ uit de zakenwereld, de politiek en de wetenschap), geciteerd in een persbericht van de Green Growth Leaders. Bron <http://greengrowthleaders.org/wp-content/uploads/2011/09/110912-Leaders-to-map-societal-benefits-of-green-economy-2.pdf>.

7. De discussie over de wenselijkheid en noodzakelijkheid van economische groei werd, althans in het kritische middenveld, scherpgesteld met het bekende boek ‘Prosperity Without Growth’ (Jackson 2011). De kritische literatuur in verband met de groene economie breidt steeds verder uit. Een gekende stem in die zin is die van de Heinrich Böll Foundation (zie bijvoorbeeld (Unmüßig, Sachs, & Fatheuer 2012)).

“tame” problems. Policy problems cannot be definitively described. Moreover, in a pluralistic society there is nothing like the undisputable public good; there is no objective definition of equity; policies that respond to social problems cannot be meaningfully correct or false; and it makes no sense to talk about “optimal solutions” to social problems unless severe qualifications are imposed first. Even worse, there are no “solutions” in the sense of definitive and objective answers. (Rittel & Webber 1973)

De complexiteit manifesteert zich in de perceptie van Rittel en Webber als een soort lastigheid en zelfs ‘kwaadaardigheid’ van die problemen. Die karakterisatie moest een onvermogen van de traditionele wetenschap en politiek aanduiden om met deze problemen om te gaan, maar kon ook als een soort kritische suggestie gezien worden dat die wetenschap en politiek dat onvermogen weigerden in te zien. Het artikel geniet nog steeds academische bekendheid omdat de beschrijving van een complex probleem als zijnde een ‘wicked problem’ algemeen als concept overgenomen werd in de sociale wetenschappen (en nu ook een eigen Wikipedia pagina heeft⁸). Het artikel van Rittel en Webber is niet tijdloos. Het werd geschreven voor het Amerika van de jaren ’60 van vorige eeuw: een natie worstelend met een klassen- en rassenstrijd en met de oorlog in Vietnam, maar ook met ‘new consumerism and conservatism’. Maar hun redenering dat maatschappelijke organisatie complexer geworden was, en dat de doelmatigheid van een bepaalde planning of praktijk niet volgens een technische logica in consensus kan vastgesteld worden *omdat ze niet gekend en beoordeeld kan worden* was nieuw en blijft zondermeer relevant:

By now we are all beginning to realize that one of the most intractable problems is that of defining problems (of knowing what distinguishes an observed condition from a desired condition) and of locating problems (finding where in the complex causal networks the trouble really lies). In turn, and equally intractable, is the problem of identifying the actions that might effectively narrow the gap between what-is and what-ought-to-be. As we seek to improve the effectiveness of actions in pursuit of valued outcomes, as system boundaries get stretched, and as we become more sophisticated about the complex workings of open societal systems, it becomes ever more difficult to make the planning idea operational. (Rittel & Webber 1973, 159)

8. http://en.wikipedia.org/wiki/Wicked_problem.

Rittel en Webber waren behoorlijk sceptisch in verband met de mogelijkheden van de ratio (en haar instrumenten) voor ‘social planning’: “theory is inadequate for decent forecasting; our intelligence is insufficient to our tasks; plurality of objectives held by pluralities of politics makes it impossible to pursue unitary aims” (Rittel & Webber 1973, 160). Vanuit die skepsis concentreert het artikel zich op een schets van tien karakteristieken van een ‘wicked problem’, en vervolgens op de vaststelling dat de zaak nog complexer wordt met het inzicht dat “would-be solutions are confounded by a still further set of dilemmas posed by the growing pluralism of the contemporary public” (Rittel & Webber 1973, 167). In hun besluit stellen ze de vraag: “In a setting in which a plurality of publics is politically pursuing a diversity of goals, how is the larger society to deal with its wicked problems in a planful way?”, maar ze beantwoorden die vraag niet. Dat is jammer, maar het was blijkbaar niet de bedoeling om een alternatieve aanpak te suggereren, maar eerder te wijzen op een noodzakelijke alternatieve kijk op de zaak. Hun kritische reflectie was niet nihilistisch maar bedoeld als motivatie voor meer nederigheid. Bovendien kan hun nadruk op het ontstaan van ‘a plurality of publics’ in het industriële tijdperk begrepen worden als een oproep om in ‘the post-industrial society’ die pluraliteit als dusdanig te erkennen en te respecteren. De kritiek van Rittel en Webber en hun oproep aan ‘de planners’ uit de politiek, de wetenschap en de markt om meer nederig te zijn en de pluraliteit te erkennen kan begrepen worden als een analytische maatschappijkritiek van een ‘gematigde’ soort, in de zin dat ze eerder wil wijzen op denkfouten, waanideeën en slechte gewoontes in de ‘maatschappelijke orde’ dan vanuit een kritiek op macht op te roepen tot weerstand, verzet of zelfs revolutie. Ze *suggereert* een ‘vroege versie’ van de reflexiviteit in de derde betekenis die ik er hierboven aan gaf, zonder ze echter te benoemen of te duiden hoe de praktijk van planning dan zou moeten hervormd worden.

In zijn theorie van de ‘reflexieve modernisering’ maakt Ulrich Beck eenzelfde soort ‘gematigde’ analyse van de maatschappelijke orde, maar hij vertrekt van een ander begrip van het concept reflexiviteit en denkt daarbij wel na over een noodzakelijke ‘heruitvinding van de politiek’. Becks begrip van de ‘reflexieve modernisering’ duidt op een maatschappelijke bewustwording van de gevolgen van de modernisering: de post-traditionele maatschappij (een term geïntroduceerd door Anthony Giddens) is een maatschappij die geconfronteerd wordt met de ‘onbedoelde’ nadelige gevolgen van haar eigen socio-economische praktijken (Beck et al. 1994). Deze ‘realiteit’, in de vorm van een maatschappelijke ‘zelfconfrontatie’, wordt door Beck een ‘eerste orde reflexiviteit’ genoemd, en hij formuleerde daarop het idee van de ‘tweede orde reflexiviteit’ als het inzicht dat het aanpakken van die nadelige gevolgen niet kan terugvallen op het instrumenteel-rationele denken en handelen dat deze gevolgen in eerste instantie gecreëerd heeft. In de visie van Beck

verliep de reflexieve modernisering gestaag maar ‘ongemerkt’. Het ‘medium’ van de reflexieve modernisering is niet ‘kennis’ maar “non-knowledge, inherent dynamism, the unseen and the unwilling” (Beck et al. 1994, 174), en de confrontatie is er in de vorm van de ‘vaststelling’ dat we door de negatieve effecten van de ‘industrial society’ in ‘the risk society’ aanbeland zijn:

In the risk society, the recognition of the unpredictability of the threats provoked by techno-industrial development necessitates self-reflection on the foundations of social cohesion and the examination of prevailing conventions and foundations of ‘rationality’. In the self-concept of risk society, society becomes reflexive (...), which is to say it becomes a theme and a problem for itself. (Beck et al. 1994, 8)

Door de nadruk op het ‘onachtzame’ van de reflexieve modernisering heeft Becks ‘eerste orde reflexiviteit’ niet dezelfde betekenis als de eerste betekenis die ik eraan geef (‘het besef van het feit dat de moderne maatschappij in haar ‘logische’ ontwikkeling en werking problemen veroorzaakt die haar eigen welzijn ondermijnen’). Natuurlijk ontstaat zo’n besef gefragmenteerd en over een langere tijd, net zoals het ‘ontwaken in the risk society’ niet plots gebeurt. Het concept van Beck is een interessante sociologische metafoor, maar het is een ‘passief’ begrip van reflexiviteit en geen ‘actief’ begrip in de zin van een (groeiend) kritisch bewustzijn. De discussie over mogelijke relevante betekenissen van het concept reflexiviteit en de vraag of het ‘medium’ van de reflexieve modernisering kennis of eerder onwetendheid is stonden van in het begin centraal in een academisch debat tussen Beck en zijn medeauteurs Anthony Giddens en Scott Lash (‘Replies and Critiques’ in Beck et al. 1994). Dat debat werd vervolgens geanalyseerd en geherinterpreteerd in menige academische commentaren. Een bespreking ervan valt buiten de focus van deze tekst, maar het verschil tussen de visie van Beck en Giddens is belangrijk in dit verhaal. Terwijl het begrip reflexieve modernisering voor Beck duidt op een ‘ongemerkte’ transformatie van de moderne maatschappij gebruikt Giddens het om een maatschappij te duiden die zich geleidelijk aan ‘bewust wordt van zichzelf’ en dus ‘reflectief en reflexief’ wordt. Giddens vertrekt daarbij van een gedachte die zijn medeauteurs volgens hem delen, namelijk het idee dat de grote denkers van de Verlichting, wiens werk aan de basis ligt van de moderne sociale wetenschappen, de maatschappij van vandaag, geconfronteerd met de negatieve gevolgen van haar eigen praktijken, niet konden voorzien. Die denkers gingen ervan uit dat hoe meer we over de natuurlijke en sociale wereld te weten komen, hoe meer we die wereld kunnen controleren en sturen zoals we willen. Via kennisverwerving zouden we zelf onze levensomstandigheden kunnen bepalen in plaats van ze te laten afhangen van ‘andere’ invloeden. Echter...

The connections between the development of human knowledge and human self-understanding have proved to be more complex than such a view suggests. Characteristic of our lives today is what one might call ‘manufactured uncertainty’. Many aspects of our lives have suddenly become open, organized only in terms of ‘scenario thinking’, the as-if construction of possible future outcomes. (...) On the one side, we can easily discern many new opportunities that potentially free us from limitations from the past. On the other, almost everywhere, we see the possibility of catastrophe. And in many instances it is difficult to say with any degree of surety in which direction things will move. (Giddens in Beck et al. 1994, 184).

Giddens stelt dat manifestaties van ‘manufactured uncertainty’ net gecreëerd zijn door (toepassingen van) de steeds groter wordende kennis. Het is dus niet dat onze wereld meer onvoorspelbaar geworden is, maar wel dat er nieuwe oorzaken van onzekerheid ontstaan zijn. Ik voeg daaraan toe dat die oorzaken van onzekerheid niet alleen ‘feitelijk’ zijn, maar ook waardengerelateerd: de bewustwording van de gevolgen van de modernisering bevat ook de bewustwording van een ‘pluralisme’ met betrekking tot die gevolgen. Wat voor de ene een mogelijke manier is om ons te bevrijden van beperkingen uit het verleden kan door de andere gezien worden als een potentiële catastrofe. De bewustwording van de gevolgen van de modernisering gebeurt dus ‘via het medium van de kennis’, en de confrontatie met die gevolgen is blijkbaar meteen ook een confrontatie met tegenstrijdige meningen over die gevolgen. Het is net binnen dit medium van de kennis dat zich rond veel complexe zaken een controverser en een polarisatie gemanifesteerd heeft die vandaag nog steeds een betekenisvol debat over de noodzaak en de vorm van die alternatieve methodes en processen ‘voor het aanpakken van problemen’ in de weg staat (gekende voorbeelden zijn de controverses en polarisaties rond kernenergie (Meskens 2013) en rond de technologie van genetische modificatie van gewassen).

Ik zie die eerste orde reflexiviteit dus, zoals initieel gesuggereerd, als een bewustwording van het feit dat de moderne maatschappij in haar ‘logische’ ontwikkeling en werking problemen veroorzaakt die haar eigen welzijn ondermijnen, en stel daarbij dat die bewustwording via kennisproductie en kritiek ontstaan is. De modernisering werd, zoals gekend, niet alleen gekenmerkt door wetenschappelijke en technologische vooruitgang, industrialisering, grotere mobiliteit en expansie van de markt, maar ook door een emancipatie- en ontvoogdingstrijd (van vrouwen, arbeiders, vrijzinnigen, jeugd, culturele minderheden, etc.) en door vroege vormen van georganiseerde protest tegen

onrustwekkende trends van industrialisering, verschraling van de natuur en milieuvervuiling.⁹ Met andere woorden: de bewustwording is er niet (alleen) gekomen door het rechtstreeks ‘aan den lijve’ ondervinden van die problemen, maar ook vanuit kritische visies op die ontwikkeling en werking van de moderne maatschappij. Die kritische visies consolideerden ook in academische teksten die op hun beurt inspiratiebronnen voor nieuw protest werden. We denken hierbij bijvoorbeeld aan drie vergelijkbare invloedrijke kritieken die als reactie op de Tweede Wereldoorlog geschreven werden, maar in hun kritisch perspectief breder gingen: *The Destruction of Reason*, Georg Lukács’s onderzoek naar het irrationalisme van het Nazisme (Lukacs 1980), *The Open Society and its Enemies*, Karl Poppers analyse van de manier waarop intolerant (‘onwetenschappelijk’) denken zichzelf reproduceert in totalitaire politieke filosofieën (Popper 2011) en *The Dialectic of Enlightenment* van Max Horkheimer en Theodor Adorno (Horkheimer & Adorno 2007), als kritische analyse die fenomenen zoals de onthechting van de wetenschap van het praktische leven, de manipulatieve aard van de ontspanningscultuur en paranoïde gedragsstructuren zoals agressief antisemitisme beschouwt als fenomenen die de ‘limieten’ van de verlichting aan het licht brengen (zie ook Julian Roberts, ‘The Dialectic of Enlightenment’ in Rush 2004)). Een even invloedrijke maatschappijkritiek was Herbert Marcuses *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, gepubliceerd in 1964. Als kritiek op de manier waarop de ‘advanced industrial society’ via de massamedia en ‘industriële management’ individuen incorporeert in het systeem van productie en consumptie en daardoor hun capaciteit tot kritisch denken en opstandig gedrag ondermijnt was het een belangrijke inspiratiebron voor ‘the new left’ in de Verenigde Staten (waar Marcuse woonde en werkte) (Douglas Kellner, ‘Introduction’, in Marcuse 2013). Andere invloedrijke stemmen van ‘vroeg’ kritisch bewustzijn baseerden hun kritiek op (natuur)wetenschappelijke fenomenen en toekomstgerichte simulaties. Klassieke voorbeelden in die zin zijn *Silent Spring* van Rachel Carson (1962), een kritiek die rechtstreeks resulteerde in een verbod op het gebruik van DDT in de landbouw en het natuurbeheer in de VS en die de totstandkoming van de Amerikaanse milieuwetgeving mee hielp versnellen, en *The Limits to Growth*, het rapport van de Club van Rome dat voor de eerste maal een systematische toekomstgerichte simulatie deed van de (negatieve) gevolgen van de interacties tussen natuurlijke en menselijke systemen (Meadows et al. 1972).

9. De eerste Britse milieubeweging, de ‘Commons Preservation Society’ werd bijvoorbeeld in 1865 opgericht door onder andere John Stuart Mill, Lord Eversley, Sir Robert Hunter en Octavia Hill. De organisatie, nu de Open Spaces Society, bestaat nog steeds. Zie <http://www.oss.org.uk/what-we-do/about-us/>.

Het is vanuit dat perspectief van het wordingsproces van een kritisch bewustzijn dat ‘de overgang’ tussen eerste en tweede orde reflexiviteit interessant wordt. Becks begrip van ‘tweede orde reflexiviteit’ kan teruggebracht worden tot het gekende adagio dat we de problemen niet kunnen oplossen met dezelfde gewoontes en denkpatronen waarmee we ze in de eerste plaats veroorzaakt hebben en dat we bijgevolg op zoek moeten naar alternatieve methodes en processen voor het aanpakken van problemen. Dat inzicht heeft een aantal ‘transformaties’ in gang gezet die vanuit deze tweede-orde reflexiviteit ‘gestuurd’ worden. Zonder de bedoeling te hebben om een rigide theoretische categorisering op te dringen kunnen we drie ‘plaatsen’ onderscheiden waarin zich in die zin specifieke transformaties voltrokken hebben (of nog steeds voltrekken). Ik zal ze hierna kort bespreken en ze daarna samen opnemen in een kritiek die kan gekoppeld worden aan een motivatie voor de derde vorm van reflexiviteit die ik hierboven voorstelde.

De eerste plaats van transformatie is de academie en meer bepaald de sociale en humane wetenschappen. In de focus op de academische maatschappijanalyse die we tot nu gevolgd hebben keren we voor de laatste keer terug naar de theorie van de reflexieve modernisering. Voor Beck zit het potentieel van een alternatieve aanpak in een dynamische ‘reinvention of politics’. Er is volgens hem een algemene vraag naar “forms and forums of consensus-building, co-operation among industry, politics, science and the populace”. Echter, “for that to happen (...), the model of unambiguous instrumental rationality must be abolished” (Beck 1994, 29). Hij ziet ‘reflexieve politiek’ als politiek die, voorbij de status quo, zelf haar eigen regels wil veranderen, niet via parlementaire meerderheid of stakingen maar door in het ‘subpolitieke niveau’, als alternatief voor de simpele ratio van experts en de dominantie van de technocratie en de bureaucratie, methodes en processen mogelijk te maken die ‘meer open en experimenteel zijn’ en ‘meer gericht zijn op leren’ (Voss, Bauknecht & Kemp 2006). De laatste decennia zijn er vanuit de sociale wetenschappen meerdere theoretische concepten voorgesteld die concrete vorm moeten geven aan die alternatieve methodes en processen. Ze kunnen ingedeeld worden in twee categorieën: transdisciplinaire en participatieve methodes en processen van beleidsondersteunend onderzoek enerzijds en participatieve of ‘inclusieve’ methodes en processen van politieke besluitvorming anderzijds. Voss en Kemp stellen in die zin respectievelijk “deliberative policy making” en “constructive technology assessment and transdisciplinary research” voor als alternatieve praktijken (Voss, Bauknecht & Kemp 2006, 6). Onderzoek in verband met de betekenis van wetenschap en technologie ‘in hun maatschappelijke context’ wordt nu gedaan onder de noemer van ‘science and technology studies’ (zie bijvoorbeeld Jasanoff et al. 2001) en meer geïntegreerde visies op alternatieve vormen van beleid en beleidsondersteunend onderzoek worden voorgesteld als

‘reflexive governance’ (Voss, Bauknecht & Kemp 2006), ‘earth systems governance’¹⁰, ‘transgovernance’ (zie bijvoorbeeld Meuleman 2012) en het beheer van ‘institutional complexity’ (Oberthür & Stokke 2011).

Een kritische onderzoekstraditie richt zich speciaal op het proces van wetenschappelijke kennisproductie van de natuurwetenschappen en de technologie, en heeft zijn historische wortels in de kritische visies op milieubeleid en het falen van de wetenschap daarin bij het omgaan met onzekerheid, waardengeladenheid en pluralisme in probleemanticiperend en -oplossend denken en handelen. Het idee is ook hier dat wetenschap haar methode moet herdenken, en Michael Gibbons beschrijft en pleit voor een ‘Mode-2’ wetenschap die meer sociaal aansprakelijk en reflexief is, in de zin dat ze zich ‘bewust’ is van haar eigen sociale impact en vooral van de sociale context waarin ze opereert (Gibbons 1994). Een ander gekend denkspoor is dat van Silvio Funtowicz and Jerome Ravetz. Ze stelden dat, terwijl wetenschap vroeger begrepen werd als iets dat zich progressief kon ontwikkelen op basis van steeds meer verworven kennis van (en controle over) de natuurlijke wereld, wetenschap ‘zich nu bewust is’ van de onzekerheden die het beleid van technologisch risico en effecten op het leefmilieu bemoeilijken. Daarom is er een ‘wetenschap nieuwe stijl’ nodig:

The reductionist, analytical worldview which divides systems into ever smaller elements, studied by ever more esoteric specialism, is being replaced by a systemic, synthetic and humanistic approach. The old dichotomies of facts and values, and of knowledge and ignorance, are being transcended. Natural systems are recognized as dynamic and complex; those involving interactions with humanity are ‘emergent’, including properties of reflection and contradiction. The science appropriate to this new condition will be based on the assumptions of unpredictability, incomplete control and a plurality of legitimate perspectives. (Funtowicz & Ravetz 1993)

Ook in de sociale wetenschappen wordt er kritisch nagedacht over de mogelijkheden en beperkingen ervan in beleidsondersteunend onderzoek. Harré en Van Langenhove wijzen op het gevaar van positivisme in de sociale wetenschappen (Harré 2002 en van Langenhove 2010), en Van Langenhove stelt een begrip van ‘bruikbare kennis’ voorop dat gebaseerd is op een nieuw ontologisch kaderwerk voor de sociale wetenschappen en op participatieve onderzoeksmethodes (van Langenhove 2007). De notie ‘transdisciplinariteit’, ten slotte, wordt meer en meer gehanteerd als een soort algemene metanorm voor geavanceerd beleidsondersteu-

10. Zie bijvoorbeeld de onderzoeksactiviteiten van het ‘Earth Systems Governance’ project op www.earthsystemgovernance.org/.

nend onderzoek. Transdisciplinariteit kan begrepen worden als “joint problem solving” met als doel “the understanding of the present world, of which one of the imperatives is the unity of knowledge” (Nicolescu 2010), maar ook als ‘the management of complexity’ die plaats moet vinden in de ‘agora’ (Nowotny 2006).

Een tweede ‘plaats’ waar zich een praktische ontwikkeling in de postindustriële maatschappij voorgedaan heeft die kan begrepen worden als gedreven door een ‘tweede orde reflexiviteit’ is die van het middenveld, en de transformatie zit in de uitbreiding, fragmentering, specialisering en professionalisering van de vormen van ‘grassroots’-protest die in de moderniteit ontstonden. Vandaag is de wereld van niet-gouvernementele organisaties even georganiseerd als de privésector en de politieke wereld die ze viseert. Vanuit het inzicht en de overtuiging ‘dat het anders moet en anders kan’ in verband met milieubeleid, onderwijs, lokale handel, etc. verenigen mensen zich in lokale, nationale en globale organisaties, niet alleen om druk uit te oefenen, maar ook om zelf de problemen aan te pakken. En belangrijk daarbij is om dit ‘buiten’ het politieke systeem te blijven doen:

What nongovernmental activists of every stripe recognize is that both the legitimacy and efficacy of their initiatives demand that they refrain from occupying the realm of governing agencies – whether with the purpose of taking them over, filling them with worthy stewards or doing away with them. (McKee & Krikorian 2007)

De derde transformatie gestuurd door tweede-orde reflexiviteit is de ‘reflexieve modernisering’ van de gevestigde vormen van politiek, wetenschap en markt zelf. In politieke context heeft de bewustwording van de negatieve gevolgen van de moderniteit geleid tot drie ‘inzichten’ die het huidige nadenken en onderhandelen over het aanpakken van problemen inspireren en sturen: de nood aan samenwerking tussen natiestaten omwille van de globale dimensie van problemen, de nood aan een toekomstgerichte ‘metanorm’ voor de socio-economische organisatie van de maatschappij (duurzame ontwikkeling) en het inzicht van het feit dat er in die samenwerking omwille van de verschillende ontwikkelingsniveau’s van de natiestaten ‘historisch gedeelde maar gedifferentieerde verantwoordelijkheden’ moeten erkend worden. Vanuit deze inzichten kwamen alle gekende globale (niet-bindende) beleidsinitiatieven gefaciliteerd door de Verenigde Naties tot stand, zowel de thematisch georiënteerde (rond klimaatverandering, verwoestijning, het verdwijnen van de ozonlaag, etc.) als de ‘allesomvattende’ die vertrekken van de metanorm duurzame ontwikkeling (Agenda 21 (United Nations 1992), de Millenniumdoelstellingen en het recent geïnitieerde beleidsproces rond de doelstellingen duurzame ontwikkeling).¹¹ In de wetenschap heeft de bewustwording

11. Zie <https://sustainabledevelopment.un.org/index.html> voor een overzicht van die processen.

van de negatieve gevolgen van de moderniteit geleid tot het idee van beleidsondersteunende wetenschap op zich (‘future studies’, ‘technology assessment’) en tot het inzicht dat wetenschap zich ‘rond die problemen’ moet organiseren en zich daarbij moet realiseren dat ze toekomstgericht en daardoor speculatief moet werken. Omwille van de ‘dreiging’ en de ‘hoogdringendheid’ van de meeste van die problemen ontstaat er rond die problemen echter een ‘gespannen sfeer’ en ondervindt de wetenschap daarom voor de eerste maal ook globale politieke druk en media-aandacht (en weet ze niet altijd goed hoe daarmee om te gaan). Voor de (ondertussen geglobaliseerde) markt, ten slotte, heeft de bewustwording van de negatieve gevolgen van de moderniteit geleid tot het nadenken over een ‘voluntaristisch’ opnemen van verantwoordelijkheid ‘buiten’ de commerciële ratio (‘corporate social responsibility’, ethische charters) en het inzicht dat ze net om competitiviteit mogelijk te maken baat heeft bij een globaal regulerend kader. De reden is natuurlijk dat in het huidige politiek-economische klimaat grote investeringsbeslissingen uitermate complex geworden zijn en veel verder in de tijd moeten gepland worden. Met andere woorden: de privésector is voorstander van ‘enabling frameworks’ omdat ze wil weten ‘waar ze aan toe is’. Hoe bindend die frameworks dan wel moeten/mogen zijn is natuurlijk onderdeel van het debat waar de privésector via hun belangenorganisaties aan deelneemt.¹²

En de revolutie? Spontane opstand en rebellie is van alle tijden, maar in *Dialectics and the revolutionary impulse* merkt Raymond Geuss op dat de negentiende en twintigste eeuw in Europa een tijdperk van revolutie kunnen genoemd worden, maar ook dat

The nineteenth and twentieth centuries (...) were not just a period of actual instability and change, but one in which people acquired certain general ideas about the possibilities of large-scale social change and the human ability to unleash and perhaps control it. (Geuss 2004, 103)

Geuss vervolgt met de opmerking dat aanzetters van de revolutie niet noodzakelijk eerst een conceptueel kader moeten ontwikkelen om inzicht in een problematische situatie te verkrijgen (en omgekeerd dat zo’n inzicht ook niet noodzakelijk tot revolutie moet leiden), maar het idee is toch dat revolutie in de moderniteit een andere betekenis krijgt, in de zin van ‘meer doordacht’. Dat kan op zich natuurlijk in verband gebracht worden met het feit dat het idee van ‘de nood aan

12. Het concept van enabling frameworks ontstond in de context van de internationale onderhandelingen rond duurzame ontwikkeling, en karakteristieke voorbeelden in die zin zijn de ‘enabling frameworks for technology diffusion’ vooropgesteld door het World Business Council for Sustainable Development (World Business Council for Sustainable Development 2010) en het ‘Enabling Framework to Scale Up Investments in Energy Efficiency’ van de International Chamber of Commerce (International Chamber of Commerce 2014).

verandering’ op zich meer dan ooit tevoren onderwerp van onderzoek en publieke intellectuele dialoog was:

In the two hundred years that preceded the fall of the Berlin Wall, European political actors were obsessed with the need for radical social change (or with the need to prevent such change), and political thinkers were obsessed with the need to understand, explain, predict (if possible), and evaluate what seemed to be the phenomenon that defined the epoch – this very obsession was itself a political fact of some significance. (Geuss 2004, 104)

Maar toch wil ik de revolutie, doordacht of niet, in het kader van deze tekst geen karakter van ‘tweede-orde reflexiviteit’ toekennen. Revoluties werpen ‘per definitie’ beheermethodes omver. Hoezeer ze soms nodig en efficiënt kunnen zijn, revoluties zijn op zich geen manier om *vanuit* een ‘traditionele beheermethode’ over een ‘geavanceerde beheermethode’ na te denken.

Postmoderniteit en de ontkenning van de complexiteit

De drie geschetste historische transformaties gestuurd vanuit een ‘tweede orde reflexiviteit’ zijn opgenomen in de volgende tabel.

visies vanuit de academie	<ul style="list-style-type: none"> • motivaties en methodes voor (zelf)kritisch onderzoek • motivaties en methodes voor participatie in besluitvorming 	
organisatie van het middenveld	<ul style="list-style-type: none"> • de georganiseerde druk op de politiek en de markt • initiatieven van ‘bottom-up’ zelforganisatie 	
de ‘reflexieve modernisering’ van de gevestigde vormen van politiek, wetenschap en markt zelf	politiek	<ul style="list-style-type: none"> • inzien van de nood aan internationale samenwerking • het idee duurzame ontwikkeling • het idee van historisch gedeelde maar gedifferentieerde verantwoordelijkheden
	wetenschap	<ul style="list-style-type: none"> • het idee beleidsondersteuning vanuit de wetenschap • organisatie van toekomstgericht onderzoek ‘rond een probleem’
	markt	<ul style="list-style-type: none"> • het idee van voluntaristische sociale verantwoordelijkheid • de zin voor globale marktregulering vanuit de markt

Een verdere inhoudelijke bespreking van deze historische transformaties valt buiten de focus van deze tekst, maar als we kijken naar hun potentieel en hoe dat potentieel in de realiteit gerealiseerd wordt moeten we erkennen dat er een probleem is. Participatieprocessen en zelfkritische onderzoeksmethodes worden momenteel vooral nog steeds academisch bestudeerd in plaats van geïmplementeerd. Of ze toegepast en ernstig genomen worden hangt nog steeds af van de goodwill van de gevestigde apparaten van de politiek, de wetenschap en de markt. Het werk van NGO's die zich engageren in het aanklagen en aanpakken van milieuvervuiling, verdwijning van het regenwoud, uitbuiting van goedkope werkkrachten, oneerlijke handel en schendingen van de mensenrechten is van onschatbare waarde, maar het feit dat hun werk steeds meer onmisbaar wordt kan moeilijk een positieve evolutie genoemd worden. Daarnaast zien we veel NGO's in hun institutionalisering zelfreferentieel en 'established' worden en contact met de basis verliezen. De stugge posities van natiestaten in de klimaat-onderhandelingen staan in schril contrast met de gretigheid waarmee die natiestaten vrijhandelsakkoorden met elkaar willen afsluiten, en de soms diepzinnige plenaire dialogen tussen lidstaten, NGO's en de privésector in het onderhandelingsproces rond de doelstellingen duurzame ontwikkeling (als 'vervanging' van de millenniumdoelstellingen) kunnen niet doen vergeten dat het echte werk eigenlijk in de wandelgangen van die plenaire vergaderingen, in de G20 bijeenkomsten en in Davos gebeurt. Het idee van historisch gedeelde maar gedifferentieerde verantwoordelijkheden figureert in de internationale klimaatonderhandelingen niet als een ethische kwestie, maar eerder als een schuldvraag, en is de belangrijkste oorzaak van het haperen van die onderhandelingen. Wetenschappelijk onderzoek wordt gebruikt om strategische politieke of commerciële posities te ondersteunen. Voluntaristische ethische charters vanuit de privésector zijn ofwel redelijk triviaal of blijven vooral goeie bedoelingen op papier, en strategische banden tussen landen en grote marktspelers (zoals in het recente vrijhandelsakkoord tussen Europa en de Verenigde Staten) blokkeren of ondermijnen de totstandkoming van globale marktregulering. Het lijkt alsof we in een algehele en mondiale patstelling beland zijn waarin het zelfs niet meer duidelijk is wie nu 'het goede voorbeeld moet geven' of 'de eerste stap moet zetten'.

Vanuit deze bedenkingen wil ik in wat volgt natuurlijk geen ultieme remedie voor de aanpak van deze situatie voorstellen, maar, verwijzend naar de hierboven voorgestelde karakterisatie van complexiteit en de derde betekenis van reflexiviteit, wel een kritisch perspectief van waaruit over deze situatie kan nagedacht worden. Dat perspectief steunt op het eenvoudige idee dat de patstelling er niet is omwille van de 'totale complexiteit' maar wel omdat de politiek, de wetenschap en de markt in haar traditionele werking niet 'in staat is om die complexiteit te vatten'. De reflexieve modernisering van de gevestigde politiek, de wetenschap en

de markt blijft strategisch, in de zin dat het gezamenlijk streven naar ‘alternatieve methodes en processen voor het aanpakken van problemen’ niet gepaard gaat met zelfreflectie in verband met de eigen werking. Net omdat in de meeste complexe globale problemen zoals hierboven beschreven geen duidelijke schuldige kan aangeduid worden¹³ kan het idee gehandhaafd blijven dat alternatieve methodes en processen vanuit de ‘oude logica’ kunnen gekarakteriseerd en onderhandeld worden. Als er dan al hervormingen moeten doorgevoerd worden is dat eerder uit strategische overwegingen (landen of politieke partijen gaan coalities aan waar vroeger geen nood aan was, privébedrijven heroriënteren hun core business van olie naar hernieuwbare energie, etc.).

De redenering die ik hier verder wil uitwerken is dat die zelfreflectie ‘uitblijft’ omwille van het feit dat de betrokken actoren blijven terugvallen op (of zich strategisch blijven verbergen ‘achter’) de interne logica van de werking van die gevestigde politiek, wetenschap en markt zelf. In enigszins abstracte termen kunnen we stellen dat de moderne representatieve democratie (binnen de natiestaat), de wetenschap en de markt volgens drie methodes werken die de verlichting en de moderniteit ons opgeleverd hebben om de organisatie van onze maatschappij te beheren en zo betekenis voor die maatschappij te genereren. Alle drie zijn ze op hun specifieke manier ‘instrumenteel’ in het genereren van betekenis. De representatieve democratie kan beschouwd worden als het beheer van onze maatschappelijke en persoonlijke belangen door een autoriteit gemandateerd na een verkiezingsstrijd tussen verschillende politiek-ideologische strekkingen, en het beleid (eventueel bepaald door onderhandeling tussen de coalitiepartners van die autoriteit) kan daarbij beschouwd worden als de te produceren betekenis. De wetenschap is het beheer van de kennisgeneratie, en haar beoogde betekenis is de fundamentele en algemene kennis ten voordele van de maatschappij enerzijds en de toepasbare kennis ten dienste van de politiek en de markt anderzijds. De markt, ten slotte, kan op haar beurt begrepen worden als het beheer van de productie en consumptie van goederen en diensten, en de functionele en esthetische voordelen die deze goederen en diensten opleveren kunnen in hun geheel beschouwd

13. Dat geldt ook voor het klimaatprobleem: politieke vertegenwoordigers van de ontwikkelingslanden zien de geïndustrialiseerde landen als oorzaak van het probleem. Ze vragen hen om hun ‘verantwoordelijkheid op te nemen’ en eisen tegelijk hun recht op om, weliswaar binnen de perken, zelf hun fossiele energiebronnen aan te boren. De politieke vertegenwoordigers van de geïndustrialiseerde landen kunnen zeggen dat niet zij maar hun voorgangers de problemen veroorzaakt hebben.

worden als de beoogde ‘betekenis’.¹⁴

Als we zeggen dat we de representatieve democratie, de wetenschap en de markt, zoals hierboven gekarakteriseerd, te danken hebben aan de verlichting en de moderniteit dan bedoelen we natuurlijk niet dat deze methodes op een bepaald ‘verlicht moment’ vanuit het niets ontworpen en geïnstalleerd werden. We weten dat de representatieve democratie, de wetenschap en de markt zoals we ze nu kennen elk op hun manier het resultaat zijn van een emancipatieproces dat we net kennen *als* de verlichting en de moderniteit. En net *als emancipatieproces* hebben ze alle drie een systeem met een eigen interne logica ontwikkeld om betekenis voor de maatschappij te genereren.

Het *basisprincipe* van de logica van dat systeem (de formele mogelijkheid van verkiezingen, van onderhandeling tussen verschillende gelijkwaardige politieke visies en van een gemandateerde autoriteit en oppositie, de noodzakelijkheid van onafhankelijkheid en objectiviteit in het genereren van richtinggevende kennis, de mogelijkheid van innovatie en van variatie en kwaliteit van producten en diensten dankzij de vrijheid en de competitiviteit van de markt) is en blijft een essentiële verwezenlijking van die verlichting en die moderniteit, maar omdat het emancipatieprocessen waren kunnen we ook begrijpen dat de representatieve democratie, de wetenschap en de markt in die ‘emancipatiedynamiek’ geen aandacht hadden voor hun eigen ‘autoriteitsprobleem’ bij het genereren van bete-

14. Het spreekt vanzelf dat deze beschrijving van de markt te ‘simpel’ is. De markt (of ‘de economie’), in haar werking en de concrete impact daarvan op ons persoonlijk en publiek leven, is veel meer dan ‘het beheer van de productie en consumptie van goederen en diensten’. Veel aspecten van die concrete werking zijn ‘onvatbaar’ en (gedeeltelijk) ‘onzichtbaar’ (de financiële markt, de ‘kennis-economie’, de relaties met de politiek, etc.) en andere zijn niet in éénduidige causale verbanden uit te drukken (haar effect op het leefmilieu en op de urbane omgeving, haar ‘productie’ van rijkdom en armoede, haar positief of negatief effect op welzijn in het algemeen, etc.). Dat betekent natuurlijk ook dat er geen éénduidige interpretatie van de markt mogelijk is. Vanuit de systeemtheorie en de epistemologie worden ‘neutrale’ pogingen tot interpretatie van de ‘ontologie’ van de markt of de economie gedaan. De markt wordt daarbij bijvoorbeeld bestudeerd als niet-deterministisch ‘creatief proces’ (Buchanan and Vanberg 1991) of als een ‘complex kennissysteem’ dat zichzelf ‘van binnenuit’ verandert en waarin kennis als de bouwsteen van dat systeem beschouwd wordt (Dopfer & Potts 2004). Daarnaast zijn er natuurlijk de normatieve visies die op zich meer zichtbaar zijn in (en invloed hebben op) het publieke debat rond de markt. Er zijn de gekende visies die globalisering als een pervers gevolg van die marktwerking zien (bijvoorbeeld (Klein 2010) en (Legrain 2003)) en de visies die een poging doen om een beeld van een ‘eerlijke’ markt te schetsen vanuit het perspectief van het ‘feit’ van de globalisering (bijvoorbeeld (Sachs 2009) en (Stiglitz 2007)). Ten slotte zijn er de interpretaties die kritisch focussen op de ‘interne werking’ ervan. De ‘neo-marxist’ David Harvey duidt bijvoorbeeld op zeventien contradicties die de werking van de markt vandaag kenmerken en die daarom noodzakelijk het einde van het kapitalisme zullen inluiden. Een meer uitgebreide beschrijving van de markt vanuit de hier genoemde perspectieven valt buiten de praktische context van dit essay. Hoewel mijn karakterisering van de markt als ‘het beheer van de productie en consumptie van goederen en diensten’ in het licht van vandaag dus te eenvoudig is kunnen we mijns inziens stellen dat ze door haar protagonisten nog steeds vanuit dit perspectief voorgesteld wordt. Verderop in de tekst doe ik een poging om een kritiek op de markt te formuleren als zijnde een ‘methode’ die vanuit haar interne logica niet in staat is de ethische grenzen van haar werking af te bakenen en (dus) te controleren.

kenis, in de zin dat hun actoren en protagonisten geen reden zagen om naar de maatschappij toe *verantwoording af te leggen* met betrekking tot die geproduceerde betekenis. Het idee was dat de interne logica van hun systeem – in de zin van hun eigen *methode van evaluatie* bij het produceren van hun betekenis – *zelfcorrigerend* was en dat hun geproduceerde betekenis daardoor ook ‘relevant’, ‘legitiem’, ‘maatschappelijk verantwoord’ en daardoor ook ‘gezaghebbend’ was. Voor de representatieve democratie is die zelfcorrigerende interne logica het idee dat het de formeel georganiseerde en gelegitimeerde ‘battle of opinions’ tussen door de maatschappij verkozen vertegenwoordigers van de verschillende ideologische strekkingen is die het maatschappelijk verantwoorde beleid bepaalt; voor de objectieve wetenschap is die logica het idee dat de wetenschappelijke methode en het systeem van ‘peer review’ de maatschappelijk verantwoorde richtinggevende kennis bepaalt; voor de markt is die logica het idee dat het de maatschappij zelf is die in die vrije en competitieve markt beslist welke producten en diensten ze wenst en niet wenst en dat het bovendien de markt zelf is die als motor van maatschappelijk noodzakelijke innovatie dient¹⁵.

Het idee dat ik hier wil voorstellen is dat de complexiteit van onze hedendaagse complexe sociale problemen zoals hierboven gekarakteriseerd echter van dien aard is dat ze niet op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier door de traditionele methodes van politiek, wetenschap en de markt kan aangepakt worden, en dit omdat hun interne logica niet in staat is om die complexiteit te ‘vatten’. Op welke manier die interne zelfcorrigerende logica voor elk van hen dan ‘faalt’ en wat daar dan de gevolgen van kunnen zijn kan als volgt geformuleerd worden:

15. Merk op dat ‘onderwijs’ op dezelfde manier kan beschouwd worden als een beheermethode voor het produceren van betekenis voor de maatschappij (mensen systematisch en programmatisch voorzien van ‘bekwaamheden’ door hen algemene en gespecialiseerde kennis en vaardigheden aan te leren). Onderwijs wordt in deze redenering echter niet op dezelfde manier beschouwd als politiek, wetenschap en de markt. Wat vandaag onderwezen wordt is natuurlijk mee bepaald door de moderniteit als emancipatieproces, maar het onderwijs is *als methode* op zich geen resultaat daarvan, in de zin dat ze als methode niet ontstaan is in de moderniteit en ook nooit werd opgezet om ‘zelfcorrigerend’ te werken. Het spreekt echter vanzelf dat de rol van onderwijs cruciaal wordt in een verhaal over omgaan met maatschappelijke complexiteit en daarom kom ik er in § 3.2. op terug. Ook ‘cultuur’, in haar verschillende concrete uitingen, kan als een manier van productie van betekenis beschouwd worden (esthetiek en maatschappijkritiek, maar ook verbondenheid en vervreemding). Wat vandaag in de diverse culturele praktijken allemaal ‘kan’ gezegd, geschreven, gedaan en getoond worden is natuurlijk mee bepaald door de moderniteit als emancipatieproces, maar net zoals het onderwijs is cultuur *als methode* op zich geen resultaat daarvan, in de zin dat ze als methode niet ontstaan is in de moderniteit en ook nooit werd opgezet om ‘zelfcorrigerend’ te werken. Daarom wordt ze ook niet meegenomen in deze redenering. Tot slot moet ik opmerken dat het idee van een zelfcorrigerende interne logica natuurlijk niet helemaal opgaat voor de humane wetenschappen, aangezien hun ‘uitspraken over de realiteit’ niet *noodzakelijk* empirisch moeten getest worden.

Representatieve democratie binnen de natiestaat

De representatieve democratie als ‘beschaafd conflict’ via partijpolitiek en verkiezingen staat een doordachte analyse van (de complexiteit van) een complex sociaal probleem in de weg omdat het niet in staat is om de diversiteit van visies en belangen in verband met dat probleem tot haar recht te laten komen.

In plaats daarvan wordt analyse strategisch voorbereid (om ze compatibel te maken met de partijideologie) en werkt ze zodoende polarisatie in de hand. Daarnaast laat ze strategische interpretatie van publieke inspraakmogelijkheden toe en werkt ze populisme en politieke zelfbescherming in de hand. Als gevolg daarvan kunnen politieke besluiten die niet worden aanvaard door burgers en politici die het anders hadden gewild steeds verworpen worden door de methode te bekritisieren waarmee ze genomen werden.

Bij complexe problemen die noodzakelijk op globaal niveau moeten onderhandeld worden blijft formele democratie beperkt binnen de natiestaat en profileert de natiestaat zich op internationaal vlak met de politieke visie die op dat moment ‘toevallig’ nationaal aan de macht is.

Aangezien de belangen van natiestaten met betrekking tot een bepaald probleem op zich niet wezenlijk ‘inhoudelijk’ verschillen werkt de vooropgestelde centrale waarde van staatssoevereiniteit in internationale onderhandelingen eerder blokkerend dan faciliterend.

Wetenschap

Een ‘objectiviteit’ nastrevende wetenschap ziet zich in het geval van complexe sociale problemen genoodzaakt om te werken met toekomstgerichte hypothesen die niet ‘bewezen’ kunnen worden.

Vanuit deze situatie stimuleert de politisering en commercialisering van de relatie tussen wetenschap en beleid (in combinatie met een blijvend ‘positivisme’ in de academie dat nu ook de sociale wetenschappen stuurt) ‘kennisbemiddeling’ (*knowledge brokerage*), expertise aangepast aan de politieke voorkeur, politiek ‘wetenschapswinkelen’ en dunne interpretaties van de ‘kenniseconomie’.

Markt

Een ‘zelfcorrigerende’ en ‘innovatie stimulerende’ competitieve vrije markt is niet in staat om haar eigen ethische grenzen te bepalen, in de zin dat de interne marktlogica niet in staat is om

- de ‘limieten’ van economische groei te bepalen;
- belangenconflicten met de politiek te vermijden;
- te oordelen over de rechtvaardiging van controversiële producten of diensten;

- uitbuiting van werknemers te vermijden;
- milieuvervuiling tegen te gaan;
- het nut van financiële speculatie te rechtvaardigen;
- te bepalen wat een ‘correct gebruik’ van dieren zou zijn;
- de belangen van de volgende generaties in rekening te brengen.

Terugkerend naar de karakterisatie van complexe sociale problemen zoals eerder voorgesteld en het idee van een ‘eerlijk omgaan met die complexiteit’ kunnen we met de bovenstaande formuleringen stellen dat voor de traditionele beheermethodes van democratie, wetenschap en markt het erkennen van het falen van hun interne logica zou neerkomen op het erkennen van het autoriteitsprobleem van het systeem waarin ze opereren bij het genereren van betekenis zoals hierboven geschetst. Het idee dat de geloofwaardigheid en legitimiteit van hun geproduceerde betekenis niet meer kan terugvallen op de interne logica van hun eigen systeem kan geformuleerd worden als een ‘vertrouwensprobleem’ in hun relatie met de maatschappij. In de evaluatie van de werking van politiek, wetenschap en de markt is er namelijk één criterium dat identiek is voor alledrie en waarvan de legitimiteit onderschreven wordt door zowel de critici als door de subjecten van hun kritiek, en dat is ‘maatschappelijk vertrouwen’: vertrouwen van de burger in de politiek, vertrouwen van de burger in de wetenschap, vertrouwen van de consument in de markt. Terwijl de maatschappij dit criterium van vertrouwen gebruikt bij het oordelen of de ‘autoriteit’ die ze aan politici, wetenschappers en ondernemers ‘delegeert’ niet misbruikt wordt gaan diezelfde politici, wetenschappers en ondernemers ervan uit dat dit vertrouwen ‘automatisch’ gegarandeerd wordt door de zogenaamde zelfcorrigerende logica van de systemen waarin ze opereren.

Het spreekt vanzelf dat de bewering dat de complexiteit van onze hedendaagse complexe sociale problemen van dien aard is dat ze niet op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier door de traditionele beheermethodes van politiek, wetenschap en de markt kan aangepakt worden, en dit omdat hun interne logica niet in staat is om die complexiteit te ‘vatten’, meer reflectie vereist. Enerzijds is het concept ‘maatschappelijk vertrouwen’ natuurlijk geen objectief criterium, maar een metafoor voor een subjectieve ‘gemoedstoestand’ bij burgers die via peiling zichtbaar kan gemaakt worden. Anderzijds wil ik met deze redenering natuurlijk niet beweren dat de vele vormen van kritiek op politiek, wetenschap en de markt, zowel met betrekking tot hun cultuur en interne codes als met betrekking tot concrete gebeurtenissen en personen, alle kunnen teruggebracht worden tot een kritiek op het ‘falen’ van hun interne zelfcorrigerende logica. Het hier ontwikkelde argument is eerder een uitnodiging om bestaande kritische analyse in verband met politiek populisme, belangenconflicten tussen politiek en de

markt, contradictorisch wetenschappelijk advies in verband met controversiële technologieën zoals genetisch gemodificeerde organismen of kernenergie en excessen van de markt (kinderarbeid, uitbuiting van goedkope werkkrachten, ongebreidelde financiële speculatie, onfatsoenlijke CEO bonussen) vanuit dat kritische perspectief te bekijken. Op welke manier kan de relevantie van dit perspectief gegrond worden? Malaises zoals de *sweatshops* in Bangladesh of de schade aan het ecosysteem bij het gebruik van sleepnetten in de visserij op zee kunnen nog vrij ondubbelzinnig toegeschreven worden aan een soort één dimensionaal denken van de markt, maar wat met de manier waarop de representatieve democratie, de wetenschap en de markt hun eigen interne logica legitimeren in de context van complexere problemen zoals structurele armoede, klimaatverandering of verlies van biodiversiteit? En wat met accidenten zoals de BP *Deepwater Horizon* olievervuiling of het nucleair ongeval van Fukushima? Een systematische studie van de manier waarop relevante theoretische beschouwingen enerzijds of kritische analyses van voorbeelden uit de realiteit anderzijds het idee van het ‘falen’ van de zelfcorrectie van de moderne representatieve democratie, de wetenschap en de markt ‘tegenover de complexiteit’ al dan niet zouden ondersteunen zou een titanenwerk op zich zijn. Het minste wat kan gezegd worden is dat het academische veld niet noodzakelijke verdeeld maar wel gefragmenteerd is in haar beschouwingen van de legitimiteit van de moderne beheermethodes zoals hierboven gesteld, en in die zin blijft mijn visie vanuit academisch oogpunt natuurlijk (evenzeer) normatief. Binnen de praktische context van deze tekst hou ik het hier bij drie naar mijn mening relevante reflecties met betrekking tot de academische benadering en stel het geheel verder voor als onderwerp van discussie.

Ongewenste gevolgen van de interne logica versus het idee van morele nalatigheid

In het hoofdstuk *Some Remarks About Economic Systems* van *A Theory of Justice* schrijft Rawls:

And, of course, there are the striking cases of public harms, as when industries sully and erode the natural environment. These costs are not normally reckoned with by the market, so that the commodities produced are sold at much less than their marginal social costs. There is a divergence between private and social accounting that the market fails to register. One essential task of law and government is to institute the necessary corrections. (Rawls 1971, 237)

Het idee dat het systeem van de markt met haar eigen logica niet in staat is om een verschil tussen ‘private and social accounting’ te registreren kan als metafoor

ook toegepast worden op de politiek en de wetenschap. De ‘private accounting’ slaat dan algemeen op de interne logica die zogenaamd zelfregulerend werkt maar naar de maatschappij toe ook dient om zichzelf in stand te houden. In het geval van de politiek kan het ‘falen’ om het verschil tussen private en social accounting te registreren in verband worden gebracht met de kritieken op een politieke elite die de voeling met de basis kwijt is. Bij de wetenschap gaat het dan over onderzoekers die hun hypotheses als beschrijvingen van de (toekomstige) realiteit zien of, in beslag genomen door hun onderzoek, niet meer beseffen dat ze controversiële producten of technologieën aan het ontwikkelen zijn.

Bovenstaande kritiek op de werking van de representatieve democratie, de wetenschap en de markt is geformuleerd in de vorm van ‘ongewenste gevolgen’ van de interne logica van hun werkingsmethode. Echter, met de manier waarop ze gesteld is wil ik duidelijk maken dat die ongewenste gevolgen niet noodzakelijk *onvermijdelijke* gevolgen zijn. Actoren zouden bij wijze van spreken ‘met de beste bedoelingen’ ondernemer kunnen zijn of aan politiek of wetenschap kunnen doen zonder kritisch te zijn voor de ‘nadelen’ van het systeem waarin ze opereren. De uitdaging voor academische analyse is dus het formuleren van kritiek die concreter gaat dan het metaforisch wijzen op de ‘morele perversie van het systeem’ maar die tegelijk niet verzandt in een normatieve sociologie van het ‘gedrag’ van actoren binnen hun eigen sociale wereld (van de politiek, de wetenschap of de markt) die zelf in een afstandelijk populistisch of positivistisch academisch discours dreigt te vervallen. De sociologie van het populisme, het cynisme, de hoogmoed en de hebzucht is bovendien zelf niet zo ‘wervend’, in de zin dat ze niet echt uitnodigend is naar de subjecten van haar studie. Dat heeft ook Michael Sandel begrepen als hij in zijn boek *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* de aandacht verschuift van de kritiek op ‘hebzucht’ naar de ‘neutrale’ vaststelling dat de markt vandaag op een problematische manier zaken internaliseert en er een prijs op plakt:

The most fateful change that unfolded during the past three decades was not an increase in greed. It was the expansion of markets, and of market values, into spheres of life where they don't belong. (Sandel 2013, 7)

Interessanter zijn dus kritische academische beschouwingen die zich op een ‘neutrale’ manier richten op de basiselementen van de interne logica van de beschouwde systemen. In economische sfeer gaat het dan over ‘competitiviteit’ en ‘groei’ als zogenaamde motors van een zelfregulerende markt, het ‘internaliseren’ van nadelige effecten van de markt op basis van het idee dat op alles een prijs kan geplakt worden, het idee ‘economische vrijheid’ in theorie en praktijk, etc. In de sfeer van de politiek gaat het dan over het ‘bestaan’ van collectieve politieke iden-

titeiten en fundamentele ideologische meningsverschillen en het idee democratische ‘vrijheid’ en ‘gelijkheid’ in theorie en praktijk. In wetenschappelijke sfeer, ten slotte, betreft het zaken zoals de ‘objectiviteit’ van een wetenschappelijke hypothese en de ‘bruikbaarheid’ van modellen of van meta-waarden zoals duurzaamheid. Kritische academische beschouwingen maken op die manier een betekenisvolle transdisciplinariteit met inbreng van filosofie, sociale en humane wetenschappen en zelfs natuurwetenschappen mogelijk en zijn bovendien ook uitnodigend (of minstens uitdagend) naar de protagonisten van de interne logica van die systemen toe.

Morele verantwoordelijkheid als het tegemoetkomen aan de verwachtingen en noden van de maatschappij

Een interessant alternatief academisch denkspoor (in vergelijking met het redeneren ‘vanuit de systemen’ van de representatieve democratie, de wetenschap en de markt) vertrekt vanuit het begrijpen van ‘social accounting’ als het tegemoetkomen van de politiek, de wetenschap en de markt aan de verwachtingen en noden van de maatschappij, en redeneert over wat daarbij de gevolgen met betrekking tot hun methode (in de zin van ‘de logica van hun eigen werking’) zou zijn. Het is net de vaststelling dat die verwachtingen en noden niet duidelijk benoembaar zijn die normatieve reflecties met betrekking tot die methodes kunnen inspireren. Deliberatieve democratie kan zo gemotiveerd worden op basis van de stelling dat er een pluralisme in de maatschappij leeft die niet in éénvoudige ideologische strekkingen kan ‘gewrongen’ worden, maar ook op basis van de stelling dat de aard van de complexiteit van onze maatschappelijke uitdagingen zelf deliberatieve democratie inspireert. Het blijft verbazen hoe politieke filosofie in het reflecteren over de wenselijke vorm van democratie zich blijft buigen over het abstracte probleem van de representatie van de verdeeldheid en verscheidenheid van belangen in plaats van te vertrekken van de aard en complexiteit van de concrete sociale problemen waarmee de maatschappij vandaag geconfronteerd wordt (ik kom hier verder nog op terug).

Bij de academische visies op de manier waarop de wetenschap zou moeten tegemoetkomen aan de verwachtingen en noden van de maatschappij zien we twee tegengestelde trends ontstaan. Enerzijds is er in beleidsondersteunend onderzoek een trend van ‘nieuwe zakelijkheid’ vanuit de sociale wetenschappen waar te nemen met betrekking tot het ‘aanpakken’ van de complexiteit van het kennismaken, oordelen en kennisgeven van complexe sociale problemen (‘knowledge brokerage’, ‘evidence for sustainable development’), en anderzijds zijn er de visies die, vanuit een normatief perspectief, stellen dat wetenschap niet alleen een interne sociale dynamiek is, maar op zichzelf ook een sociale actor die niet (meer)

kan terugvallen op het ‘intern’ verbeteren van zijn eigen logica, maar zich vooral naar buiten moet richten en de maatschappij als een noodzakelijke wetenschappelijke partner mee betrekken in onderzoek (‘Mode-2 science’ Gibbons 1994, ‘Post-normal science’ Funtowicz & Ravetz 2003, ‘usable knowledge’ van Langenhove 2007, ‘well-ordered science’ Kitcher 2011, 2014).

Normatieve visies op de interactie tussen de drie beheermethodes

Als het ethisch appel van de maatschappelijke complexiteit vereist dat de huidige beheermethodes van politiek, wetenschap en de markt ten opzichte van die complexiteit hun autoriteitsprobleem erkennen, dan impliceert het tegemoetkomen aan dat ethische appel logischerwijze een ethiek van ‘interactie’ tussen de drie beheermethodes. Die ethiek omvat eerder triviale zaken zoals het uitsluiten van belangenvermenging tussen politiek en markt of tussen wetenschap en markt, of het afzien van het uitoefenen van politieke druk op wetenschap om bewijzen aan te leveren ter ondersteuning van een bepaalde politieke agenda. In een meer gesofistikeerde vorm gaat die ethiek over geavanceerde interactiemethodes die zouden beantwoorden aan het ethisch appel van maatschappelijke complexiteit: reflexiviteit op het ‘raakvlak’ van wetenschap en politiek beleid, het karakter van dwingend maar werkbaar politieke regulering van de markt (en van haar interactie met de wetenschap), maar ook de zorg voor de intellectuele en formele capaciteit van burgers om in die interacties een bemiddelende rol te spelen (pluralistisch en (zelf)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs, deliberatieve democratie). Vanuit dit perspectief kan men stellen dat de twee vorige academische denkpistes enkel zinvol zijn als ze ook normatieve beschouwingen over de interactie tussen de drie beheermethodes in hun analyses en kritiek opnemen.

Derde-orde reflexiviteit als ethische houding in politiek, wetenschap en de markt

Op dit punt in de redenering hebben we met bovenstaande beschouwingen voldoende elementen om, tot slot van dit deel, vanuit het perspectief van historische bewustwording van de maatschappelijke complexiteit, een derde mogelijke betekenis van reflexiviteit voor te stellen. Rittel en Webber hadden het in 1973 over ‘*dilemmas in a general theory of planning*’, maar met het voorgaande kunnen we stellen dat een mogelijke uitweg uit het dilemma begint met het erkennen van een ‘derde-orde reflexiviteit’, en dit in de betekenis van een kritisch bewustzijn van het feit dat, gegeven de complexiteit, de zelfcorrigerende systemen van de moderne (maar nu traditionele) systemen van ‘democratie als beschaafd conflict’, ‘objectieve wetenschap’ en ‘vrije markt’ – als beheermethodes van de organisatie

van onze samenleving – falen omdat ze zowel afzonderlijk als samen niet meer in staat zijn om de complexiteit van onze maatschappelijke problemen op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier aan te pakken. Maatschappelijk vertrouwen kan enkel nog gezocht en ‘gegenereerd’ worden door het ‘openstellen’ van die beheermethodes naar de maatschappij toe. Meer concreet volgt uit bovenstaand kritisch perspectief dat politiek en wetenschap enkel nog maatschappelijk vertrouwen kunnen genereren door hun methode ‘open te stellen’ om zodoende in samenspraak met de maatschappij het kennisprobleem en het beoordelingsprobleem aan te pakken. De markt kan enkel maatschappelijk vertrouwen genereren als ze zich transparant opstelt en bereid is om in samenspraak met de ‘open’ methodes van politiek en de wetenschap de ethische grenzen van haar methode te bepalen. En op dit punt in de redenering bereiken we ook het einde van de gelijkwaardige beschouwing van de representatieve democratie, de wetenschap en de markt. De verantwoordelijke houding ‘buiten’ de interne logica van hun ‘beheermethodes’ kan voor de representatieve democratie en de wetenschap nog steeds een houding met een politiek of wetenschappelijk karakter zijn, maar een reflexieve houding van een ondernemer met betrekking tot de ethiek van de interne logica van het marktsysteem waarin hij opereert is geen commerciële houding meer. Hij kan eventueel de logica van winstmaximalisering relativeren, maar hij zet zich door bijvoorbeeld af te zien van het gebruik van onderbetaalde werkkrachten in sweatshops rigoureuus buiten de logica van de competitiviteit. Enkel politieke regulering kan de spelregels voor die competitiviteit ‘verstrengen’ en spelers beter in de pas laten lopen. De ethische grenzen van de markt moeten ‘van buitenaf’ bepaald worden, door de politiek en de wetenschap, in samenspraak met de markt en het middenveld.

En hiermee komen we terug bij het idee van reflexiviteit als verantwoordelijke houding bij het ‘eerlijk omgaan met complexiteit’ zoals eerder al voorgesteld. Derde-orde reflexiviteit is een ethische houding ‘ten opzichte van de complexiteit’ of dus een tegemoetkoming aan het ethisch appel van de complexiteit die publiek moet aangenomen worden. De notie ‘publiek’ kan nu begrepen worden in de zin van ‘buiten’ de traditionele systemen van representatieve democratie, de wetenschap en de markt. De gezamenlijke bereidheid om de methodes van de politiek, de wetenschap en de markt ‘open te stellen’ voor de formele mogelijkheid van kritiek en betrokkenheid vanuit de maatschappij kan daarbij een vorm van intellectuele solidariteit genoemd worden, maar uiteindelijk is de essentiële betekenis van dat concept ‘symmetrisch’, in de zin dat het slaat op de gezamenlijke bereidheid tot ‘publieke reflexiviteit’ van alle betrokken actoren (inclusief de burger) en van de bereidheid van elk van hen om een dialoog aan te gaan die onvermijdelijk voor elk van hen confronterend zal zijn. Omwille van het confronterende karakter van die dialoog kan men ook inzien dat die intellectuele solidariteit nooit ‘spon-

taan’ in de publieke ruimte zal ontstaan, maar dat ze die geavanceerde formele omgangsvormen nodig heeft. Derde orde reflexiviteit is vanuit dat perspectief ook het kritische bewustzijn (bij de betrokken actoren maar uiteindelijk bij elke burger in welke rol dan ook) dat het benoemen en bepalen van ‘geavanceerde beheermethodes’ voor het aanpakken van complexe sociale problemen moet vertrekken vanuit een reflectie met betrekking tot de manier waarop zij – elk op hun specifieke manier – de problemen, hun eigen belangen, de belangen van de andere actoren en het algemeen belang rationaliseren. De geavanceerde methodes voor het aanpakken van complexe sociale problemen kunnen met andere woorden niet gemotiveerd worden op basis van een ‘geavanceerd rationeel politiek, wetenschappelijk of economisch inzicht’ in de complexiteit van die sociale problemen en van de organisatie van onze maatschappij op zich, maar moeten geformuleerd worden vanuit de ethiek.

Reflexiviteit en intellectuele solidariteit werden in § 1.3. expliciet aangeduid als ethische houdingen of deugden. Het idee is echter dat de motivatie voor de geavanceerde methodes voor het aanpakken van complexe sociale problemen een breder ethisch kader nodig heeft en zich niet kan beperken tot een deugdenethiek alleen, omdat reflexiviteit als ethische houding of deugd ‘ten opzichte van de complexiteit’ op zich nog kan begrepen worden als een vorm van ‘goodwill’ of persoonlijk engagement dat elk individu op zich al dan niet wil aangaan, waardoor intellectuele solidariteit enkel zou ‘werken’ als alle betrokkenen bereid zouden zijn om zich te engageren. In wat volgt wil ik argumenteren dat het idee maatschappelijke complexiteit op zich ook een motivatie voor intellectuele solidariteit inhoudt die *niet* afhangt van de verantwoordelijkheden die individuele betrokkenen al dan niet zouden nemen ‘ten opzichte van die complexiteit’. Met andere woorden: als reflexiviteit als ethische houding ‘ten opzichte van de complexiteit’ het ‘objectief criterium’ is voor het eerlijk omgaan met complexiteit voor het betrokken individu, dan kan intellectuele solidariteit als ethisch engagement ‘in de complexiteit’ gezien worden als het ‘objectief criterium’ voor het eerlijk omgaan met complexiteit voor de samenleving in zijn geheel. Maatschappelijke complexiteit impliceert met andere woorden een ‘zorg’ voor onze intermenselijke relaties als motivatie voor ethisch handelen ‘in die complexiteit’. Deze visie op zorgethiek, en de praktische gevolgen daarvan, is onderwerp van het volgende deel van deze tekst.

Een zorgethiek voor het moderne samenleven

Intro – Het idee ‘eerlijk omgaan met maatschappelijke complexiteit’ in een filosofisch perspectief

Op welke manier kan de filosofie een leidraad zijn bij de vraag wat een ‘eerlijk omgaan’ met de complexiteit van complexe sociale problemen zou zijn? Een systematische benadering van deze vraag zou ons veel te ver leiden, maar is ook niet nodig. Het idee dat ik in dit derde deel wil ontwikkelen is dat er op basis van de voorgaande karakterisering van complexiteit en van de ideeën ‘reflexiviteit als ethische houding’ en ‘intellectuele solidariteit als ethisch engagement’ een relevant (en in zekere zin zelfs logisch) normatief-filosofisch perspectief kan afgebakend en uitgewerkt worden dat meteen ook als basis kan dienen voor het voorstellen van formele omgangsvormen die een ‘eerlijk omgaan’ met de complexiteit van die complexe sociale problemen mogelijk zouden maken. Dat perspectief vertrekt vanuit de zogenaamde ‘zorgethiek’ (‘ethics of care’), of dus de ethiek die de referentie voor ethisch handelen situeert in de zorg voor menselijke relaties. Ik bespreek in deze inleiding kort het idee zorgethiek vanuit een algemeen perspectief van de filosofie van de ethiek. Vervolgens stel ik een theorie van zorgethiek voor die vertrekt van onze onvermijdelijke ‘verbondenheid in de complexiteit’ en die betekenis geeft aan het idee ‘intellectuele solidariteit als ethisch engagement’ en karakteriseer ik van daaruit de ‘geavanceerde’ beheermethodes die dat engagement in de praktijk mogelijk kunnen maken. Tot slot maak ik enkele bedenkingen vertrekkende vanuit het inzicht dat de in dit essay voorgestelde zorgethiek voor het moderne samenleven, gebaseerd op reflexiviteit als ethische houding en intellectuele solidariteit als ethisch engagement, natuurlijk in zekere zin utopisch is, niet in het minst in verband met de mogelijkheid van hervorming naar die geavanceerde beheermethodes in de realiteit. Ik zal echter argumenteren dat we geen diepe hervorming van onze samenleving nodig hebben om processen van beleidsondersteunende kennisgeneratie en besluitvorming op te zetten die het potentieel hebben om op basis van hun methode maatschappelijk vertrouwen te genereren.

Actuele overzichten van theorieën van normatieve ethiek – althans in de traditie van de Westerse filosofie – zetten drie algemene traditionele benaderingen van normatieve ethiek naast elkaar: de deontologische ethiek die het belang van plichten en regels bij evaluatie van het ethische handelen benadrukt, het consequentia-lisme (of de ‘gevolgenethiek’) die stelt dat acties moeten beoordeeld worden op basis van hun gevolgen, en de deugdenethiek die het belang van deugden als kwaliteiten van het ‘morele karakter’ van de mens benadrukt (zie, onder andere, Driver 2008, Furrow 2005 en Hursthouse 2013). De belangrijkste interpretaties

van de deontologische ethiek zijn daarbij de (neo-)Kantiaanse deontologie en het contractarianisme¹⁶, met in het bijzonder de interpretatie van John Rawls. De belangrijkste theoretische interpretatie van het consequentialisme is en blijft het utilitarianisme, zowel in Jeremy Bentham's originele formulering als “it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong” (Bentham 1977) als in meer recente interpretaties¹⁷. Het feit dat (en de manier waarop) het utilitarianisme, de Kantiaanse deontologie en het contractarianisme referentie voor ethisch handelen zoeken in objectieve criteria is sinds hun ontstaan als filosofisch idee uitgebreid academisch verdedigd maar ook bekritiseerd, en als actuele ‘eindbalans’ van de discussie wordt algemeen aanvaard dat ze elk afzonderlijk als theorie op zich falen in hun ambitie. Julia Driver stelt dat

Normative ethical theory has undergone a transformation in the last generation. Challenges have been made to normative ethical theory – particularly to the commitment to impartiality and the view that there is a single moral principle sufficient to guide action. Greater focus on relationships, virtues, and less abstract issues have transformed the major theories. (Driver 2008, 58)

In zijn benadering van de theorie van de ethiek bespreekt Dwight Furrow de ‘ethical flaws’ van het utilitarianisme, de Kantiaanse deontologie en het contractarianisme die tot uiting komen bij het formuleren van praktische betekenis van morele plicht en motivatie in concrete situaties, maar stelt ook dat hun ontstaansgeschiedenis en actuele betekenis niet zinloos is:

The strength of utilitarian, Kantian and social contract theories is that they give us a way of conceptualizing the intuition that all human beings are worthy of equal respect and concern. Historically, proponents and supporters of these theories have done much to promote the expansion of human rights. (...) If there is such a thing as moral progress in history, the expansion of human rights and the centrality of concerns about social justice that have occurred over the past 300 years qualifies as example. (Furrow 2005, 95)

-
16. Recent wordt academisch meer en meer onderscheid gemaakt tussen contractarianisme en contractualisme. Contractarianisme beschouwt morele principes als die principes die ontstaan uit onderhandeling tussen ‘redelijke mensen’ onderling. Het probleem is dat dit tot arbitraire principes kan leiden (bijvoorbeeld de beslissing om de zwakste van de groep te doden). Contractualisme situeert morele autoriteit ook in de onderhandeling, maar volgt Kant in de visie dat enkel die principes legitiem zijn die kunnen aanvaard worden door vrije en gelijkwaardige personen die (onder)handelen op basis van wederzijds respect (Driver, Julia. ‘Normative Ethics’, in F. Jackson & Smith 2008, 50).
 17. Zie bijvoorbeeld Peter Singer's recente uitwerking van zijn concept ‘effective altruism’, gebaseerd op het idee dat een ethisch leven dat leven is dat geleid wordt volgens het principe van ‘doing the most good you can do’ (Singer 2015).

Het academische debat rond de deugdenethiek is zoals gekend recenter maar heeft een vroege oorsprong. Zeer algemeen zou men kunnen zeggen dat, sinds Aristoteles, het belang van de deugden die ons moeten inspireren om goed te leven in onze Westerse geschiedenis vooral geïnterpreteerd en benadrukt werden in de context van religie, en dat de aandacht ervoor vanaf de Verlichting verkleinde ten voordele van de meer ‘objectieve’ criteria van de deontologische ethiek of (later) het consequentialisme. Men kan zeggen dat de ‘heropleving’ van de deugdenethiek begon met de formulering van de “anti-codifiability” thesis als een reactie op de theoretische visie dat de taak van de normatieve ethiek bestaat uit het opstellen van een code van universele regels en principes die zo geformuleerd zijn dat eender welke niet-deugdzaam persoon ze zou kunnen begrijpen en correct toepassen (Hursthouse 2013). In haar gekende paper “Modern Moral Philosophy” bekritiseerde Elizabeth Anscombe in 1953 de focus op abstracte en universaliseerbare morele ‘principes’ in de moderne filosofie en stelde voor dat het concept van ‘moral obligation’ als referentie voor handelen zou moeten vervangen worden door het concept van een ‘virtue’. Daarbij argumenteerde ze dat we niet meer aan moraalfilosofie kunnen doen zolang we geen adequate ‘filosofie van de psychologie’ hebben, en dit omdat een dergelijke filosofie ons een beter begrip van ‘deugden’ kan opleveren (Anscombe 1958). Zoals Driver het stelt hebben veel filosofen zich hierop geïnspireerd om het belang van een deugden-ethische benadering van het morele oordeel te benadrukken, en het onderzoeksveld heeft zich volgens haar verzameld rond de volgende stelling:

Virtue ethics treats virtue evaluation as the “primary” mode of evaluation; thus, any account of right action that is virtue-ethical needs to define right action in terms of virtue. (Driver 2008, 55)

Echter, het grootste probleem van de theorie van de deugdenethiek blijft net dat deugden niet altijd (of eerder bijna nooit) ondubbelzinnig in de ‘juiste’ praktische handelingen kunnen vertaald worden. Rosalind Hursthouse vermeldt naast dit ‘application problem’ onder andere ook nog het probleem van de culturele relativiteit van deugden en het probleem van conflicterende deugden in morele dilemma’s, en stelt dat de deugdenethiek net zoals het utilitarianisme en de deontologie worstelt met het probleem van de justificatie van morele overtuigingen en handelingen, in de zin dat het niet altijd duidelijk is welke eigenschappen van ons moreel karakter dan wel ‘echte’ deugden zijn en of het mogelijk (en nodig) is om referentie in morele kwesties terug te brengen tot een set van ‘essentiële’ deugden (Hursthouse 2013).

Enigszins vereenvoudigd kan men zeggen dat de recente academische discussie met betrekking tot ethische theorieën zich nu voornamelijk afspeelt ‘in’ en ‘tussen’ de drie boven vernoemde traditionele benaderingen van normatieve ethiek. Het

kan typisch voor de geschiedenis genoemd worden dat de alternatieve theorie van de ‘zorgethiek’, of dus de ethische theorie die stelt dat de referentie voor ethisch handelen zich situeert in de zorg voor menselijke onderlinge relaties, ontstaan is vanuit het feminisme. In haar bekende (en nog steeds controversiële) boek *In a Different Voice* (1982) stelde Carol Gilligan op basis van haar psychologisch onderzoek dat er genderverschillen zijn in ethisch denken en gedrag die reeds bij kinderen kunnen geobserveerd worden (Gilligan 1982). Het idee was dat vrouwelijke ethische ervaringen ontstaan vanuit een aandacht voor de specifieke situatie en vanuit een ‘zorg’ voor relaties met naasten (Driver 2008, 57). Dit perspectief werd vervolgens als een ‘ethics of care’ (zorgethiek) verder uitgewerkt door Nel Noddings. In haar boek *Care: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* schetste ze in 1984 de ‘justice approach’ als star, koud en emotioneel (Noddings 2003). De academische discussie ging zelfs zo ver dat vanuit de feministische ethiek de traditionele theorieën van de deontologische ethiek en het consequentialisme niet zozeer bekritiseerd werden omwille van hun ambitie om referentie voor ethisch handelen te zoeken in ‘reason and rationality’ *op zich*, maar eerder omdat die ambitie als typisch mannelijk gekarakteriseerd werd (Driver 2008, 57).

Een begrip van zorgethiek, verbonden in complexiteit

In deze tekst wil ik argumenteren dat de essentie van de theorie en de praktijk van het ethische denken en handelen niet alleen voor ons persoonlijk leven maar ook voor de ‘organisatie’ van onze samenleving vervat zit in een perspectief van zorgethiek. Hoewel er oorspronkelijk vanuit het academisch feminisme belangrijk werk is verricht ter motivatie van het belang van menselijke relaties als referentie voor ethisch handelen kan er vandaag een overtuigende theorie van zorgethiek geformuleerd worden die niets meer met het feminisme vandoen heeft (waarmee ik natuurlijk geen oordeel over het belang van die visie wil uitspreken). Het basisidee van de zorgethiek is op zich een sterke objectieve en eigenlijk ook consequentialistische stelling: het idee dat we onze handelingen moeten beoordelen op basis van het directe of indirecte effect dat ze op onze relaties met andere mensen hebben, en dit omdat deze relaties essentieel voor ons zijn en we er daarom ‘zorg’ moeten voor dragen.

De motivatie voor zorg lijkt in eerste instantie ‘egoïstisch’: onze relaties met anderen zijn essentieel voor onszelf omdat we als mens, als persoon, alleen maar kunnen bestaan en gevormd worden ‘in’ die relaties. Ze zijn dus letterlijk van levensbelang, inbegrepen voor ons psychologisch welzijn, en daarom dragen we er beter zorg voor ‘via’ ons ethisch gedrag. Echter, onze motivatie voor ethisch handelen heeft ook een altruïstische dimensie: zorg dragen is zorg dragen voor wat we waarderen, en dat betreft, naast bepaalde materiële zaken en niet-menselijke

levende wezens, natuurlijk vooral onze intieme relaties met concrete anderen. Onze zorg naar hen toe, in de zin van onze betrokkenheid bij hun eigen leven en onze bezorgdheid voor hun welzijn, is in die zin dus eveneens een bron van morele autoriteit en motivatie. Dwight Furrow stelt hierbij dat het concept van zorg niet op een kwaliteit van het menselijk karakter slaat, maar eerder moet begrepen worden als een filosofische term die algemeen betekenis geeft aan het menselijke handelen (Furrow 2005, 133). Of, vanuit dat perspectief, onze zorg naar anderen toe in haar zogezegde altruïstische betekenis ‘zuiver’ altruïstisch is of toch eerder ook een ‘hoger’ eigenbelang dient blijft onderwerp van filosofische debat. Furrow neigt eerder naar de tweede mogelijkheid als hij enerzijds stelt dat ‘we care for what is vulnerable’, maar anderzijds ook argumenteert dat de motivatie voor zorg naar anderen toe niet alleen voortkomt uit onze wil om tegemoet te komen aan onze ‘relationship obligations’, maar ook uit het feit dat onze betrokkenheid bij het leven van (bepaalde) anderen en onze bezorgdheid voor hun welzijn op zich ook een bron van geluk voor onszelf kan zijn:

We form relationships because they are essential to leading a meaningful and flourishing life. They are essential for our happiness. Our connections to other people are the most vulnerable relationships we have and our feelings and judgements about the quality of our lives are dependent on sustaining those relationships. (Furrow 2005, 129)

Er blijven echter twee fundamentele bedenkingen bij dit alles. Ten eerste geldt ook hier de kritiek die gemaakt wordt bij de deugdenethiek: een theorie van zorgethiek zoals hierboven geschetst blijft onduidelijk over de vraag of abstracte indirecte relaties met ongekenden op zich een bron van morele autoriteit moeten en kunnen zijn, en, zo ja, dan op welke manier. Ten tweede lost het feit dat we onze motivatie voor ethische reflectie en handeling halen uit onze relaties met anderen natuurlijk het ‘referentieprobleem’ nog niet op: de vraag blijft open of er, vanuit de motivatie voor zorg voor onze relaties, toch nog externe ‘objectieve’ referenties noodzakelijk zijn (en bestaan) die ons in onze concrete handelingen ‘naar elkaar toe’ kunnen inspireren en leiden.

Mijn argument is dat het, vanuit het begrip van maatschappelijke complexiteit zoals uitgebreid besproken in de vorige twee delen, mogelijk is om een theorie van zorgethiek te formuleren die algemeen kan toegepast worden op onze maatschappelijke organisatie en op de aanpak van complexe sociale problemen daarin (in de zin dat ze betekenis kan geven aan ons ethisch handelen naar onbekenden toe) en die bovendien ook een antwoord biedt voor het tweede theoretische probleem (het probleem van referentie) hierboven aangehaald. Die theorie ontstaat echter niet door de klassieke theorie van zorgethiek te ‘extrapoleren’ van bekenden naar onbekenden (wat dat ook zou mogen betekenen), maar eerder door bewust

onderscheid te maken tussen concrete nabije relaties met gekenden en abstracte indirecte relaties met ongekenden, en door in het tweede geval referentie voor ethisch handelen niet te zoeken in de *concrete* situatie (de typische benadering van zorgethiek) maar net in het algemene karakter van haar complexiteit. Het idee dat ik wil voorstellen is dat, rekening houdend met het karakter van complexiteit, het ‘feit’ van die complexiteit drie ‘nieuwe karakteristieken’ van het moderne samenleven met zich mee brengt die ethische verantwoordelijkheden naar elkaar toe inspireren in verband met de manier waarop we dat samenleven organiseren. Ik benoem ze als *verbondenheid*, (*zin voor*) *betrokkenheid* en *kwetsbaarheid*, en omdat we er omwille van de complexiteit ‘zorg moeten voor dragen’ kunnen we ze ook als concepten van een theorie van zorgethiek zien voor het eerlijk omgaan met maatschappelijke complexiteit (en dus *met* elkaar *in* die complexiteit). Ik zal die karakteristieken van het moderne samenleven hierna kort bespreken, en het concept van verbondenheid zal daarbij centraal staan, en dit omdat het morele implicaties heeft voor elk van ons. Immers, verder bouwend op de voorstelling van het concept reflexiviteit als ethische houding ‘ten opzichte van de complexiteit’ zoals voorgesteld in deel 1 zouden we kunnen zeggen dat we als zelfstandige individuen onze verantwoordelijkheid zouden *kunnen* nemen door reflexief te zijn ten opzichte van die complexiteit *als we dat zouden willen*, maar wat zou de morele motivatie zijn om toenadering te zoeken en de confrontatie op te zoeken, of dus, algemeen, intellectueel solidair met elkaar te zijn? Het idee van verbondenheid impliceert dat we niet (meer) zelfstandig kunnen zijn in het aannemen van deze verantwoordelijke houding. Met andere woorden: reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit zijn ethische houdingen die we zouden moeten aannemen *ten opzichte van* de complexiteit, maar we kunnen ze ook begrijpen als ethische houdingen die we moeten aannemen *omdat we verbonden zijn in* de complexiteit.

Verbondenheid

Of het nu gaat over de producten of diensten die we kopen of verkopen, de manier waarop we energie produceren en consumeren, de jobs die we uitoefenen, de manier waarop we onze kinderen opvoeden, de transportmiddelen die we kiezen of de bestemming van onze vakantie, we zijn vandaag met elkaar verbonden in de complexiteit van het samenleven. Globalisering en de aard van onze socio-economische praktijken maken dat onze handelingen met elkaar in verband staan en dat ze op één of andere manier – positief of negatief – voor elk van ons het leven beïnvloeden. In dat leven moeten we allemaal keuzes maken in onzekerheid en daarbij ook rekening houden met de waarden die we daarbij belangrijk vinden: vrijheid, gelijkheid, het kwetsbare van de mens en de natuur, etc. In die

complexe wereld kunnen we de complexiteit niet langer negeren, vermijden of vereenvoudigen, en aan die verbondenheid ‘in’ of ‘via’ die complexiteit kunnen we bijgevolg ook niet meer ontsnappen. Eerlijk omgaan met elkaar in die complexiteit vereist daarom dat we eerlijk omgaan met de complexiteit die ons bindt, en dat impliceert voor ieder van ons de verantwoordelijkheid om die complexiteit in het algemeen en die van concrete sociale probleem te erkennen en ernstig te nemen.

Verbondenheid is een concept dat natuurlijk niet te letterlijk moet genomen worden. Net zoals Furrow opmerkt met betrekking tot de betekenis van ‘zorg’ kunnen we verbondenheid eerder begrijpen als een filosofische term die algemeen betekenis geeft aan het menselijke handelen. Natuurlijk hebben niet al onze handelingen concreet effect op anderen, maar het heeft geen zin om vanuit consequentistisch perspectief een bepaalde handeling of praktijk (bijvoorbeeld het kopen van een in een *sweatshop* in Bangladesh geproduceerde T-shirt) geïsoleerd te gaan evalueren op haar ethische implicaties aangezien dit in het beste geval enkel zou leiden tot triviale conclusies (het afzien van het kopen van die T-shirt). Onze verbondenheid in de complexiteit maakt ons duidelijk dat onze verantwoordelijkheid (in de zin van het aannemen van een reflexieve houding ten opzichte van die complexiteit) verder reikt dan het afzien van het kopen van die T-shirt. We moeten bijvoorbeeld ook inzien dat onze minder welvarende medeburgers die T-shirt net wél gaan kopen omdat hij zo goedkoop is (relativiteit van de deugdenethiek) en dat het massaal afzien van het kopen ervan in eerste instantie eerder de werknemers in de *sweatshops* treft dan hun werkgevers en de tussenpersonen (contradictie in consequenties).

Verbondenheid in de complexiteit van het samenleven impliceert dus dat ons moreel handelen vandaag niet alleen bepaald wordt door de zorg voor onze relaties met mensen die we kennen en die dicht bij ons staan (familie en vrienden, maar ook onze relatie met kinderen en met de zieken en ouderen onder ons), maar ook geïnspireerd moet zijn door de zorg voor onze relaties met onbekenden over heel de wereld. Het idee dat we verbonden zijn in de complexiteit impliceert niet noodzakelijk een beperking van onze (gezamenlijke) morele vrijheid, integendeel. We zijn met elkaar verbonden via onze complexe sociale problemen, maar ook via de mogelijkheid om daar samen betekenis aan te geven. In deel 1 suggereerde ik dat de initiële verantwoordelijke houding de reflexieve houding ten opzichte van die complexiteit is: we erkennen die complexiteit en haar dwingend karakter en reflecteren over de implicaties met betrekking tot de manier waarop we ons eigen belang, het belang van anderen en het algemeen belang met betrekking tot een concreet sociaal probleem kunnen rationaliseren. We hebben daarbij het recht om onze belangen te verdedigen (al dan niet met referentie naar een zogenaamde fundamentele waarde of het algemeen belang), maar moeten ook bereid zijn om

verantwoording af te leggen in verband met de manier waarop we dat doen. Die ‘reflexiviteit’ als verantwoordelijke houding ‘in de complexiteit’ is niet alleen belangrijk voor elke twee mensen die op een bepaalde manier verbonden zijn (bijvoorbeeld de maker en koper van het *sweatshop* T-shirt), maar ook en vooral voor eenieder die ‘tussen hen in’ cruciale plaatsen bezet en functies vervult, en dus mee bepaalt op welke manier ze verbonden zijn: politici, ondernemers, handelaars, ambtenaren, wetenschappers, (zelfverklaarde) spirituele leiders, leraars, activisten, etc. Ons welzijn en ons recht om daaraan zelf bij te dragen hangt voor elk van ons dus niet alleen af van onze lokale situatie, maar ook van de mate waarin de actoren op ‘sleutelposities tussen ons in’ bereid zijn om toenadering te zoeken tot elkaar binnen de context die ons bindt.

Reflexiviteit als ethische houding werd in deel 1 in die zin een deugd of een kwaliteit van ons moreel karakter genoemd. Die deugd uit zich concreet als *de bereidheid tot intellectuele confrontatie* in verband met onze posities en belangen met betrekking tot dat concreet sociaal probleem en de bereidheid tot het creëren of ten minste waarderen van praktische mogelijkheden voor die intellectuele confrontatie. De bereidheid tot intellectuele confrontatie vereist reflexiviteit, en het mag duidelijk zijn dat die confrontatie op zich die reflexiviteit nog meer kan ‘stimuleren’ en ‘verdiepen’. Echter, het idee is dat reflexiviteit als ethische houding niet kan *ontstaan* via intellectuele confrontatie, maar dat ze zich in eerste instantie moet kunnen ontwikkelen als intellectuele capaciteit. We kunnen bijvoorbeeld aannemen dat een ‘traditionele’ wetenschappelijke expert zich in een confrontatie rond de relativiteit van zijn expertise niet reflexief maar eerder defensief zal opstellen. Reflexiviteit is dan de capaciteit om ‘het grotere geheel’ te zien, en onszelf daarin, met begrip van onze eigen positie, belangen, interesses en veronderstellingen en van wat we geloven, vrezen en hopen. Daarom impliceert reflexiviteit als ethische houding of deugd in het kader van een zorgethiek ook de bereidheid om het belang van ‘intellectuele emancipatie’ van alle betrokkenen te erkennen en dus de bereidheid tot het creëren of ten minste waarderen van praktische mogelijkheden van intellectuele emancipatie.

Het is op dit punt belangrijk om op te merken dat ik niet de bedoeling heb om reflexiviteit als ethische houding voor te stellen als een ‘psychologische toestand’ van een betrokken individu. Hoewel reflexiviteit kan begrepen worden als een ‘zijnstoestand’ van het individu kan die toestand als ethische houding niet ontstaan vanuit een ‘solitaire bespiegeling’. Ze kan als intellectuele capaciteit ook niet aangeleerd worden, laat staan dat ze kan ‘afgedwongen’ worden op de manier waarop we transparantie kunnen afdwingen in een context van onderhandeling. Het idee is dat reflexiviteit als intellectuele capaciteit voor elk van ons ontstaat *als ethische ervaring in interactie met anderen*. Vanuit dit perspectief kan men ook begrijpen dat reflexiviteit als ethische houding niet hetzelfde is als reflexiviteit als

ethische ervaring, en dat er een ‘lerende wisselwerking’ tussen de twee nodig is om ze beide ‘mogelijk te maken’: het aannemen van reflexiviteit als ethische houding wordt gestimuleerd vanuit reflexiviteit als ethische ervaring en maakt die ervaring tegelijk ook mogelijk. De interactie met anderen van waaruit reflexiviteit als ethische ervaring ontstaat kan ‘informeel’ zijn, maar het is duidelijk dat ze ‘gestimuleerd’ en ‘gestuurd’ kan worden in de drie *formele* omgangsvormen die we als mens gebruiken om betekenis te geven aan onze samenleving en aan de organisatie daarvan: politiek democratisch overleg, beleidsondersteunend wetenschappelijk onderzoek en onderwijs¹⁸. De manier waarop reflexiviteit en (zin voor) intellectuele solidariteit als ethische houding dan in verband staan met de ‘vorm’ of ‘methode’ van die omgangsvormen wordt verder in deze tekst besproken.

Het belangrijkste idee dat volgt uit het concept van verbondenheid in de complexiteit is dat we geen enkele andere referentie dan elkaar hebben om betekenis te geven aan die complexiteit. Met andere woorden: als niemand autoriteit heeft met betrekking tot het interpreteren van een bepaald complex probleem en met betrekking tot het formuleren van normatieve referentie en een concrete ‘oplossing’, dan hebben de betrokkenen in overleg enkel elkaar als ‘gelijkwaardige referentie’. Het spreekt vanzelf dat de relativiteit van autoriteit zowel de zelf geformuleerde visies, inzichten of referenties betreft als diegene die volgens bepaalde ‘geprivilegieerde’ goeroes zagezegd van hogerhand aan hen ingegeven werden. In de versie van Philip Kitcher luidt het dat er geen ‘ethische experts’ bestaan en dat de autoriteit daarom enkel die van de conversatie kan zijn. Hij steunt daarbij op zijn concept van ‘pragmatic naturalism’ dat volgens hem niet alleen kan gezien worden als een positie van waaruit men begrijpt dat ethiek een ‘project’ is dat

18. Ik heb in het tweede deel de politiek, de wetenschap en de markt beheermethodes genoemd die elk op hun manier betekenis ‘genereren’ voor de maatschappij. Die beschrijving geldt eigenlijk ook voor onderwijs, maar ik stelde dat die beheermethode niet op dezelfde manier dient beschouwd te worden omdat haar methode geen resultaat is van de moderniteit als emancipatieproces en ook nooit opgezet werd om ‘zelfcorrigerend’ te werken. Het verschil tussen *betekenis genereren* voor onze maatschappij als *organisatie* en *betekenis geven* aan onze maatschappij als *samenleving* is subtiel maar belangrijk. In het tweede geval gaat het over omgangsvormen die *via een proces van kennis nemen en kennis geven* betekenis geven aan onze samenleving en aan de organisatie daarvan, of dus over omgangsvormen met een ‘dialogisch’ karakter, en daarom horen politiek en wetenschap hier wel en ‘de markt’ hier niet bij. Anderzijds kan ‘cultuur’ natuurlijk gezien worden als een omgangsvorm die zowel betekenis genereert voor als betekenis geeft aan onze samenleving. Cultuur wordt hier echter niet mee in rekening gebracht omdat het, in tegenstelling tot politiek, wetenschap en onderwijs, natuurlijk geen omgangsvorm is die bepaald wordt door formele afspraken, wetten en regels (eerder integendeel). Ook georganiseerde religie kan als een betekenisgevende omgangsvorm gezien worden, maar het idee van de noodzaak van ‘de scheiding van kerk en staat’ kan in deze context geherformuleerd worden als het idee dat de betekenis die gelovigen via religie aan het leven en het samenleven geven die van politiek democratisch overleg, beleidsondersteunende wetenschap en onderwijs niet mag beïnvloeden. Dit is natuurlijk theorie, want we weten dat het in de praktijk op verschillende manieren wel gebeurt, echter niet altijd problematischer dan vanuit een positivistische visie op wetenschap. Een bespreking daarvan valt om praktische redenen buiten de context van dit essay.

geïnitieerd werd door onze voorouders “in response to the difficulties of their social life” (Kitcher 2014, 3), zich vervolgens historisch ontwikkelde en dat nooit voltooid zal zijn, maar ook als een positie van waaruit men ‘externe referenties’ verwerpt die ons zogezegd als ‘divine truth’ zouden ingegeven zijn:

The ethical project evolves indefinitely. Progress is made not by discovering something independent from us and our societies, but by fulfilling the functions of ethics as they have so far emerged. The project is something people work out with one another. There are no experts here. (Kitcher 2014, 286)

The naturalism consists in refusing to introduce mysterious entities – “spooks” – to explain the origin, evolution and progress of ethical practice. (Kitcher 2014, 3)

Echter, het concept werkt ook ‘andersom’, in de zin dat

Pragmatic naturalism proposes that some ethical statements – typically, vague generalizations, commending honesty and disavowing violence, for example – are true. They own their truth to the role they play in ethical progress: “truth happens to an idea”. (Kitcher 2014, 7)

Kitcher vermeldt het niet als dusdanig, maar als we de postmoderniteit begrijpen als een kritische bewustwording van maatschappelijke complexiteit (zoals ik voorstel in deel 2 van dit essay) dan zit in die derde-orde reflexiviteit (reflexiviteit als ethische houding) ook het inzicht vevat dat we geen andere referentie dan elkaar hebben om betekenis te geven aan de complexiteit van de hedendaagse samenleving. Vanuit het perspectief van het nooit eindigende ethisch project van Kitcher kunnen we dit toch als een soort eindpunt beschouwen: Kitcher heeft gelijk als hij zegt dat het gesprek niet stopt en niet kan stoppen, maar de richtinggevende referenties die daarbij kunnen gebruikt worden zijn definitief (en eindelijk) gewoon die van de reflectie en de dialoog in de samenleving zelf. Deze bedenking brengt ons bij een tweede karakteristiek van het moderne samenleven in de complexiteit.

(Zin voor) betrokkenheid

Dwight Furrow stelt dat niet alleen onze relationele morele verplichtingen (‘relationship obligations’) een bron van morele motivatie zijn, maar dat daarnaast ook het streven naar geluk ons moreel triggert en stuurt, en in zijn begrip van geluk brengt hij het in verband met zijn visie op zorgethiek:

[T]o be happy is to make what is valuable part of one's life. To value something is, in part, to perceive it to be vulnerable. Thus, to be happy is to actively sustain that which is vulnerable. The positive attitudes that constitute happiness are by-products of this ability to sustain value. In order to achieve this we must adopt an attitude of care towards that which can be destroyed. Happiness is achievable only when we develop caring responses to the reality we are given. (Furrow 2005, 125)

Furrow maakt hier een interessante link tussen de theorie van geluk en die van zorgethiek, maar blijft vaag over de mogelijke variatie van dingen van waarde die we, met geluk als resultaat, deel van ons leven kunnen of zouden moeten maken. Hij focust (in een traditionele zorgethische benadering) bovendien vooral op de betekenis van zijn visie voor de nabije omgeving van elk individu en maakt geen bedenkingen in verband met maatschappelijke betrokkenheid. Vanuit het perspectief van complexiteit is deze ‘uitbreiding’ van betrokkenheid van onze naaste omgeving naar de maatschappij in het algemeen mijns inziens relevant. De moderne mens is niet meer dezelfde als diegene die zich in pre-moderne tijden (al dan niet bewust) slaafs neerlegde bij het feit dat hij van eenvoudige afkomst was en dat zijn lot bepaald werd door de (wedijver tussen de) uitverkoren politieke en religieuze edellieden die in de juiste families geboren waren. Mensen zijn vandaag burgers in de samenleving. Ze hopen als burger erkend te worden en hebben een al dan niet doordachte mening over die samenleving. Via de media en hun (al dan niet gedwongen) reizen blijven de indrukken, ervaringen en ontmoetingen waarover we ons een mening vormen, niet meer beperkt tot die in de familie of in het dorp, maar is de globale wereld vandaag het schouwtoneel en actieterrein. De moderne mens heeft vandaag een mening over de globale samenleving en zijn plaats daarin, en daardoor is er voor die moderne mens als moreel wezen ook een nieuwe essentiële bron van zingeving en morele motivatie ontstaan: de wil om betrokken te worden bij het spreken over en het organiseren van die samenleving. Burgers vragen met andere woorden het recht om zelf verantwoordelijk te zijn in die complexiteit die hen bindt, maar niet alleen in hun eigen belang. Het idee dat ik hier wil voorstellen is dat maatschappelijke betrokkenheid, als *intellectuele behoefte* en *morele motivatie*, ook een vorm van modern intellectueel altruïsme is, en dat de hedendaagse mens gefrustreerd en ongelukkig is als hij die betrokkenheid niet op één of andere manier in de praktijk kan omzetten. Volgens de Europese Boeddhistische denker Matthieu Ricard is ‘echt’ altruïsme een mentale ingesteldheid, een motivatie en een intentie (Ricard 2015). Maar de praktische handelingen die zouden volgen uit die ingesteldheid, motivatie en intentie riseren enkel beperkte en tijdelijke impact te hebben als tegelijk onze oude beheerme-

thodes van politiek, wetenschap, de markt en onderwijs onze maatschappelijke betrokkenheid als ‘meedenkende mens’ systematisch beperken. Als een variante op de kritiek geformuleerd in het tweede deel stel ik dat deze ‘hogere’ vorm van maatschappelijke betrokkenheid in onze moderne samenleving vandaag nog systematisch onderschat, (al dan niet strategisch) genegeerd en daardoor ook niet getriggerd wordt. Voor ieder van ons is het recht om zelf verantwoordelijk te zijn zeer beperkt, niet alleen voor armen in ontwikkelingslanden en vluchtelingen uit oorlogsgebied, maar ook algemeen in onze moderne maatschappij. Als kiezer hebben we nauwelijks impact op de inhoud van het maatschappelijke debat. Stemgerechtigheid in een systeem van representatieve democratie wordt (ook en vooral door de politieke protagonisten van dat systeem) nog steeds als een privilege en niet als een te primitieve manier van participatie gezien, en deze visie wordt ondersteund met het argument dat we in die situatie van geluk mogen spreken aangezien veel landen en regio’s vandaag nog steeds geregeerd worden door dictators, dynastieën of pseudo-democratische en economisch corrupte overheden. Als consument kunnen we alleen kritisch zijn door een bepaald product wel of niet te kopen, en dan nog op basis van informatie die we grotendeels eerst zelf moeten achterhalen. Als niet-expert worden we wantrouwig als wetenschappers zich meer als lobbyisten of woordvoerders van bedrijven gaan gedragen. Als leerling en student krijgen we leerplannen voorgeschoteld die ons niet voorbereiden op die geglobaliseerde, complexe en superdiverse samenleving maar ons eerder klaarstomen als radertje in het socio-economische systeem of als volgeling die de culturele of religieuze tribe van onze ouders mee in stand moet houden.

Uit het voorgaande kunnen we besluiten dat het voor iedereen mogelijk maken van maatschappelijke betrokkenheid in woord en daad een vereiste is die volgt uit een zorgethiek voor het eerlijk omgaan met maatschappelijke complexiteit (en dus *met* elkaar *in* die complexiteit). Echter, uit de voorgaande bespreking van reflexiviteit als intellectuele capaciteit kunnen we begrijpen dat het mogelijk maken van die maatschappelijke betrokkenheid zich niet kan beperken tot het mogelijk maken van participatie in politieke besluitvorming. Maatschappelijke betrokkenheid is een *a-priori* intellectuele behoefte van de moderne mens, en de capaciteit om zelf met het relatieve van de eigen ratio’s geconfronteerd te worden en reflexiviteit als ethische houding te ontwikkelen en aan te wenden vereist een intellectuele emancipatie die zich niet kan beperken tot een bevrijding ‘uit de onwetendheid’ via opvoeding en onderwijs, maar die zich continu manifesteert in de *praktijk* van betrokkenheid. Onze zorg naar anderen toe uit zich bijgevolg ook als respect voor het recht van die anderen om die capaciteit te ontwikkelen en als bereidheid om daar actief aan bij te dragen.

Tot slot van deze beschouwing: het is relevant en interessant om de zorg voor het recht van anderen om reflexiviteit als intellectuele capaciteit te ontwikkelen ook vanuit een perspectief van mensenrechten te bekijken. In de inleiding van *The Idea of Human Rights* omschrijft Charles Beitz ‘the doctrine of human rights’ als

the articulation in the public morality of world politics of the idea that each person is a subject of global concern. (Beitz 2011)

Dit is een essentieel perspectief, maar men kan begrijpen dat deze globale zorg vandaag nog steeds gehinderd wordt door de structuren die die wereldpolitiek bepalen (in het bijzonder de natiestaten). Daarom is er vanuit zorgethiek en meer bepaald vanuit de ‘zin voor betrokkenheid’ als karakteristiek van het moderne samenleven ook nood aan een omgekeerde, meer ‘subversieve’ interpretatie van het beginsel van mensenrechten: “the articulation in the public morality of world politics of the idea that the global is subject of each person’s concern” Intellectuele solidariteit als ethisch engagement in de organisatie van onze samenleving betekent dat we solidair moeten zijn in de manier waarop we elkaar verantwoordelijk stellen, maar ook in de manier waarop we elkaar het recht geven om verantwoordelijk te zijn. Het mogelijk maken van dat gelijkwaardige ‘recht om verantwoordelijk te zijn’ voor iedere mens is daarom de basis van die intellectuele solidariteit als ethisch engagement.

Reflexiviteit als ethische houding, ontwikkeld en ‘verfijnd’ via intellectuele emancipatie maakt het dus mogelijk om de confrontatie aan te gaan met het relatieve van de eigen ratio’s of dus met het eigen autoriteitsprobleem (kenmerk 7 van het karakter van complexiteit). Intellectuele emancipatie kan in die zin ook begrepen worden als een manier om de mens die ‘kwetsbaar’ is in de complexiteit (die er ‘is’ en niet meer kan vermeden of vereenvoudigd worden) niet alleen weerbaar te maken in die complexiteit maar ook (en vooral) tegenover ‘strategische vereenvoudiging’ van die complexiteit door anderen. Het concept weerbaarheid krijgt hiermee het karakter van een intellectuele capaciteit: reflexiviteit als deugd of eigenschap van ons moreel karakter vereist in eerste instantie reflexiviteit als intellectuele capaciteit. Onze zorg naar anderen toe uit zich bijgevolg ook als respect voor het recht van die anderen om die capaciteit te ontwikkelen en als bereidheid om daar actief aan bij te dragen.

De visie op zorgethiek hier ontwikkeld impliceert echter nog een ander begrip van kwetsbaarheid. Het beschouwen van de ander met zijn eigen autoriteitsprobleem dient namelijk te gebeuren vanuit een standpunt dat zich niet kan beperken tot een ‘geïnformeerd kritisch standpunt’. We moeten ook *respect* hebben voor het autoriteitsprobleem van de ander, in de zin dat we de kwetsbaarheid van de autoriteit van die ander moeten respecteren. Dat brengt ons bij de derde karakteristiek van het moderne samenleven in de complexiteit.

Kwetsbaarheid

Kwetsbaarheid speelt als waarde een centrale rol in de traditionele benadering van zorgethiek. We vinden als mens veel dingen belangrijk, maar dat betekent niet dat we voor al die dingen zorg willen dragen. We willen zorg dragen voor die dingen die we belangrijk vinden maar die we tegelijk ook als kwetsbaar beschouwen. Dat kunnen materiële zaken en mensen zijn, maar ook menselijke relaties en ideeën en waarden. Niet het ‘ding op zich’ maar zijn kwetsbaarheid is daarbij voor ons een bron en motivatie voor ethisch handelen. In een perspectief van zorgethiek gaat de aandacht natuurlijk in eerste instantie naar de kwetsbaarheid van de mens op zich, en het idee is dat we in relaties met anderen elkaars kwetsbaarheid erkennen, en dat die erkenning ook onszelf ten goede komt:

Human beings are connected to reality through a fundamental awareness of our vulnerability. From the first moments of consciousness we are aware of needs and threats to the satisfaction of these needs. (...) Relationships help us to cope with our vulnerability, with the fragility of human life. They help us to secure and protect what we need to survive and flourish and thus themselves become our dominant need and continual source of value. (Furrow 2005, 100)

In de gekende klassieke interpretatie spreken we van de kwetsbaarheid van de natuur (inbegrepen de dieren) en van mensen die niet of minder weerbaar zijn. Bij die laatste horen kinderen, ouderen, zieken, armen, vluchtelingen en onderdrukten, maar ook de burgers die al dan niet bewust onderworpen worden aan gezondheidsrisico's veroorzaakt door industrialisering en het gebruik van technologie (bio-, nano- en nucleaire technologie, het verkeer, technologie in de voedingsindustrie, ...). Het in dit essay ontwikkelde begrip van complexiteit geeft ons de gelegenheid om in deze context een bredere visie op het concept kwetsbaarheid voor te stellen. Op een meer abstract niveau kunnen we spreken van de kwetsbaarheid van elke mens gegeven zijn 'autoriteitsprobleem'. Als niemand absolute autoriteit heeft met betrekking tot het interpreteren van complexe maatschappelijke problemen en oplossingen, dan moeten we ook respect hebben voor de relatieve autoriteit van de ander, of die ander het relatieve van de eigen autoriteit nu zelf erkent of niet. Reflexiviteit als ethische houding impliceert dus niet alleen respect voor de 'kwetsbaarheid van de onwetende' maar ook respect voor de 'kwetsbaarheid van de macht'. Het spreekt echter voor zich dat we hier niet verwijzen naar macht in de betekenis van zichzelf toegeëigende macht (al dan niet via geweld of misleiding), maar naar gedelegeerde macht, of dus de autoriteit van het mandaat (van de politicus, de leraar, de wetenschappelijke expert, etc.).

In het begrip van zorgethiek dat ik hier voorstel komen de klassieke en de meer abstracte betekenissen van kwetsbaarheid samen in de kwetsbaarheid van onze formele intermenselijke relaties in het belang van de maatschappelijke organisatie (een organisatie die uiteindelijk ‘fair’ en effectief moet zijn in het belang van elk individu op zich): we zijn ‘in de complexiteit’ ook onderling intellectueel afhankelijk van elkaar. Waar in de klassieke betekenis het kwetsbare afhankelijk is van diegene die de capaciteit en de mogelijkheid heeft om er zorg voor te dragen is de onderlinge intellectuele afhankelijkheid in die complexiteit in principe symmetrisch, ongeacht de maatschappelijke rol en positie van de betrokkenen. Als voorbeeld: een politicus kan maar politicus zijn als hij de burger als burger ernstig neemt en omgekeerd. De maatschappelijke positie of rol in de organisatie van de maatschappij (wetenschapper, politicus, manager, ondernemer, expert, leraar, werknemer, vertegenwoordiger van een organisatie uit het middenveld, activist, burger, etc.) is een positie of rol die we zelf kunnen opnemen in de samenleving, maar ook een positie of rol die we, vanuit het perspectief van kwetsbaarheid, elkaar kunnen ‘toebedelen’. Naast de noodzaak van reflexiviteit als verantwoordelijke houding voor elke betrokkene moeten we elkaar dus respecteren in de manier waarop we, als betrokken, het probleem, ons eigen belang, het belang van de anderen en het algemeen belang *kunnen* rationaliseren en daar tegelijk publiek over *kunnen* reflecteren. Dat vereist, naast respect en zorg voor de kwetsbaarheid van de natuur en voor zij die zwakker zijn, ook empathie en respect voor de manier waarop de ander, vanuit zijn positie of rol in de maatschappij, een politieke ander *kan* zijn in die complexiteit.

Intellectuele solidariteit als ethisch engagement in democratie, wetenschap en onderwijs

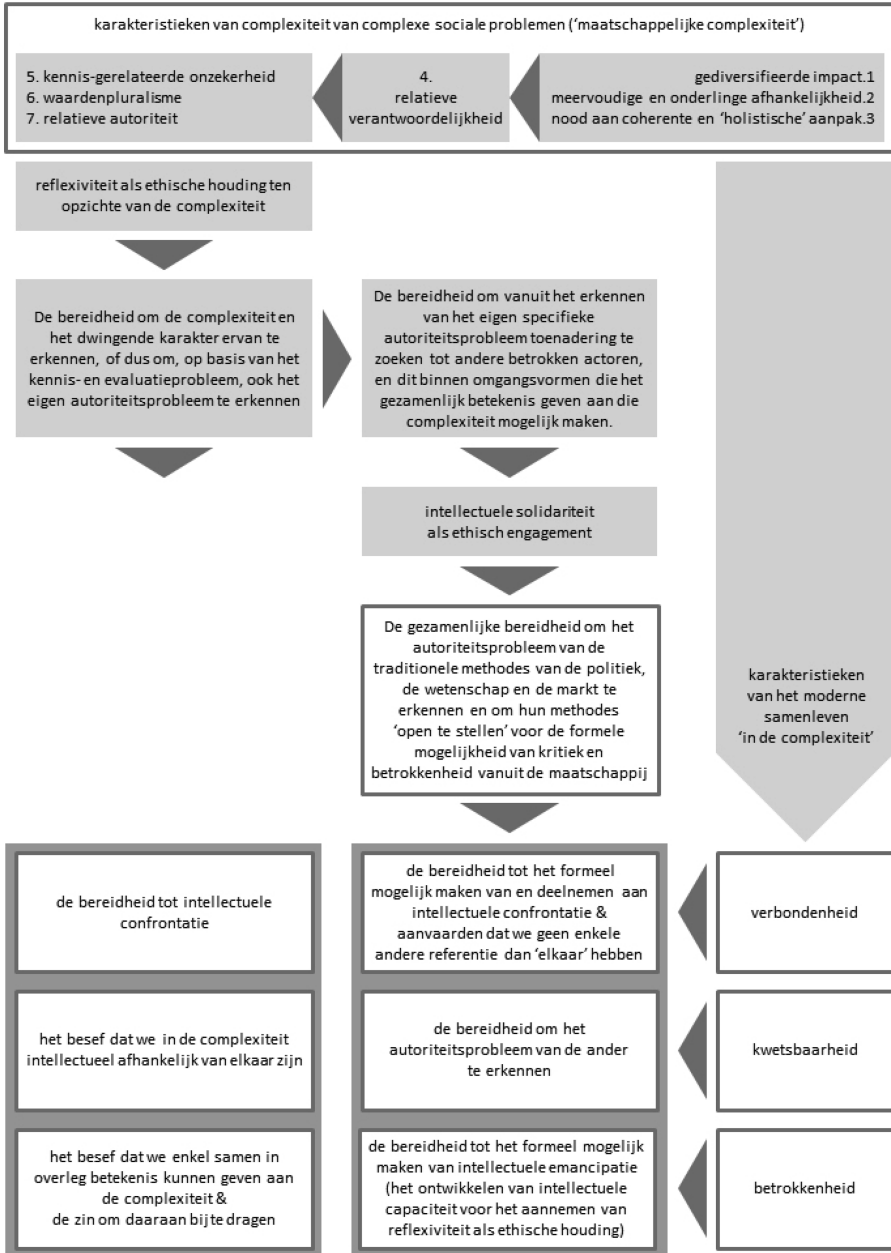
De praktische context van dit essay laat niet toe om de begrippen verbondenheid, zin voor betrokkenheid en kwetsbaarheid, als drie ‘nieuwe’ karakteristieken van het moderne samenleven en bijgevolg als centrale concepten van een zorgethiek relevant op globaal maatschappelijk vlak, verder in detail te bespreken en filosofisch te kaderen. Ook het begrip van die zorgethiek als een globale ethiek in relatie tot de theorie en praktijk van mensenrechten verdient aandacht die buiten het bestek van deze tekst valt. Op dit punt in de redenering is het belangrijker om na te gaan hoe de begrippen verbondenheid, zin voor betrokkenheid en kwetsbaarheid in relatie staan met het begrip ‘intellectuele solidariteit als ethisch engagement’ dat ik in deel 1 voorstelde en om vervolgens na te gaan wat uiteindelijk de praktische implicaties ervan zouden kunnen zijn.

In dit stadium van de redenering is het nodig om de betekenis van de verschillende voorgestelde concepten overzichtelijk samen te brengen. Het uitgangspunt

is dat verbondenheid, zin voor betrokkenheid en kwetsbaarheid impliceren dat we intellectueel solidair zijn met elkaar in de manier waarop we betekenis geven aan de complexiteit van het samenleven en van het organiseren daarvan: eerlijk omgaan met elkaar impliceert eerlijk omgaan met de complexiteit die ons bindt. Intellectuele solidariteit wordt daarmee een gezamenlijk ethisch engagement en kan, verder bouwend op de introductie van het concept in deel 1, nu ook in een perspectief van zorgethiek beschreven worden: intellectuele solidariteit is het gezamenlijk erkennen van verbondenheid, zin voor betrokkenheid en kwetsbaarheid als karakteristieken van het moderne samenleven, van de gevolgen daarvan voor onszelf als individu en als ‘gemeenschap’, en voor de manier waarop we ons in de samenleving organiseren. In onze complexe samenleving moeten we niet alleen een ‘praktische’ solidariteit tonen naar de zwakkeren onder ons, maar ook een intellectuele solidariteit naar elkaar toe, vooral als we ‘sleutelposities’ in de organisatie van die samenleving innemen. Intellectuele solidariteit is samen het complexe van het samenleven erkennen en zin voor toenadering tonen in die complexiteit. Het is de bereidheid om in die toenadering reflexief te zijn in verband met onze eigen positie, belangen, interesses en veronderstellingen, en in verband met wat we geloven, vrezen en hopen. En het is ook de bereidheid om in die openheid geconfronteerd te worden met visies van anderen daarop. Intellectuele solidariteit is ook het erkennen van elkaars kwetsbaarheid en intellectuele behoefte voor sociaal engagement. Het is daarom ook de bereidheid om bij te dragen tot eenieders ‘intellectuele emancipatie’ zoals hierboven beschreven, niet alleen via het praktisch mogelijk maken van ‘participatie’ in politieke besluitvorming, maar ook door iedereen de kans te geven om zich te ontwikkelen als (zelf-)kritische, tolerante en empathische wereldburger. Anders gezegd: intellectuele solidariteit is elkaar het recht geven om zelf verantwoordelijk te zijn in deze samenleving.

Tot slot is het belangrijk om deze vorm van solidariteit niet als een soort van high-brow elitair intellectualisme te zien. Integendeel: het is gewoon de sociale intelligentie die we vandaag nodig hebben om samen te leven, gegeven dat die sociale intelligentie ethische houdingen van ons allen impliceert; voor iedere burger, en vooral voor zij die sleutelposities ‘tussen’ die burgers innemen. En wat voor elke politieke of religieuze goeroe een vervelende gedachte zou zijn is voor iedere andere mens een bevrijding: de gedachte dat we in die intellectuele solidariteit, in het gezamenlijk betekenis geven aan de samenleving, geen enkele andere referentie hebben dan elkaar.

Het verband tussen de verschillende voorgestelde concepten kan nu worden voorgesteld in het volgende schema:



Op basis van voorgaande beschouwingen kunnen we nu een praktische betekenis geven aan de formele omgangsvormen die reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit, als ethische houdingen in het belang van een eerlijk omgaan met de complexiteit van onze complexe sociale problemen, mogelijk maken. Eerder stelde ik dat de beschouwde formele omgangsvormen die omgangsvormen zijn

die we in een moderne maatschappij ontwikkeld hebben om via een ‘dialogisch’ proces van kennis nemen en kennis geven betekenis te geven aan het samenleven en aan de organisatie daarvan: politiek democratisch overleg, beleidsondersteunend wetenschappelijk onderzoek en onderwijs. Elk van hen wordt gekarakteriseerd door een bepaalde methode, maar de *mogelijkheid* van het eerlijk omgaan met complexiteit heeft daarbij voor elk van hen alvast dezelfde tweeledige betekenis: een begrip van en aanvaarden van die complexiteit impliceert reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit als ethische houdingen, en uit die ethische houdingen volgt het inzicht van de ‘noodzaak’ van een formele omgangsvorm die een eerlijk omgaan met die complexiteit mogelijk maakt. Anderzijds is het de bedoeling dat die formele omgangsvorm op zichzelf reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit als ethische houdingen mogelijk maakt, in de zin dat ze die houdingen *toelaat* en *stimuleert*. Het circulair-causale karakter van deze redenering is daarbij essentieel.

De verschillende benaderingen van reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit als ethische houdingen die ik heb voorgesteld maken het nu mogelijk om de criteria op te lijsten waaraan de formele omgangsvormen van politiek democratisch overleg, beleidsondersteunend wetenschappelijk onderzoek en onderwijs moeten voldoen:

- Uit het eerste deel weten we dat de formele omgangsvormen *onderlinge toenadering* en (in die toenadering) *publieke* reflexiviteit als ethische houding ‘ten opzichte van de complexiteit’ moeten toelaten en stimuleren, in de zin dat ze mogelijk maken dat betrokken actoren bij het argumenteren en onderhandelen over een ongewenste toestand (zoals extreme armoede), een zorgwekkende toestand of evolutie (zoals klimaatverandering of bevolkingsgroei) of over een vooropgestelde praktijk (zoals kernenergie, genetisch gemodificeerde organismen of een vermogentaks), tegenover elkaar en tegenover de buitenwereld openlijk reflecteren over de manier waarop zij het probleem, hun eigen belang, het belang van de andere actoren en het algemeen belang rationaliseren.
- Uit het tweede deel van deze tekst halen we het idee dat de methodes van ‘democratie als beschaafd conflict’, ‘objectieve wetenschap’ en ‘vrije markt’, zowel afzonderlijk als samen niet in staat zijn om de complexiteit van onze maatschappelijke problemen op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier aan te pakken, en dit omdat ze, als erfenissen van de moderniteit, zogezegd zelfregulerend werken maar in de praktijk eerder zelfbedienende strategieën van populisme, polarisatie, conformisme en profitisme stimuleren. Maatschappelijk vertrouwen kan enkel nog gezocht en ‘gegenereerd’ worden door het ‘openstellen’ van die beheermethodes naar de maatschappij toe. Politiek en wetenschap kunnen maatschappelijk vertrouwen genereren door hun

methode ‘open te stellen’ om zodoende in samenspraak met de maatschappij de feitelijke complexiteit van complexe sociale problemen (karakteristieken 1, 2 en 3) en het kennisprobleem en het beoordelingsprobleem aan te pakken. De markt kan enkel maatschappelijk vertrouwen genereren als ze zich transparant opstelt en bereid is om in samenspraak met de ‘open’ methodes van politiek en de wetenschap de ethische grenzen van haar methode te bepalen.

- Uit het derde deel herhalen we ten slotte het centrale idee van de voorgestelde theorie van zorgethiek: eerlijk omgaan met elkaar impliceert eerlijk omgaan met de complexiteit die ons bindt. Die verbondenheid ‘in de complexiteit’ impliceert intellectuele solidariteit op twee manieren: als de gezamenlijke bereidheid om intellectuele confrontatie in die complexiteit mogelijk te maken, maar ook als de gezamenlijke zorg voor intellectuele emancipatie, of dus als de gezamenlijke zorg voor de mogelijkheid van elke mens om reflexiviteit als intellectuele capaciteit te ontwikkelen en zodoende die confrontatie op een betekenisvolle manier aan te kunnen gaan.

Het idee is nu dat de drie criteria samen ‘de ethiek van de methode’ moeten inspireren voor politiek democratisch overleg, beleidsondersteunende wetenschappelijke onderzoek en onderwijs, in de zin dat we ze nu beschouwen als de drie formele en ‘neutrale’ omgangsvormen waarmee we als maatschappij op een verantwoorde manier betekenis willen geven *aan de complexiteit* van het samenleven en van de organisatie daarvan. De gelijkaardige behandeling van politiek, wetenschap en onderwijs is in de context van deze redenering cruciaal. In de traditionele visie is politiek een georganiseerde confrontatie zonder emanciperend karakter en is onderwijs een georganiseerde emancipatie zonder confronterend karakter. En in de traditionele visie wordt wetenschap gewoon als een ‘neutrale’ methode van kennisgeneratie en toepassing van verworven kennis gezien, en lijkt het idee van confrontatie en emancipatie in wetenschappelijk onderzoek hoogstens absurd. Met de tot nu toe opgebouwde redenering kunnen we echter stellen dat intellectuele solidariteit als ethisch engagement voor het eerlijk omgaan met complexiteit ‘geavanceerde’ methodes voor die formele omgangsvormen *inspireert en motiveert* die tegelijkertijd confronterend en emanciperend zijn. In die ‘ethiek van de methode’ kunnen confrontatie en emancipatie niet van elkaar ‘gescheiden’ worden, maar staan ze voor elk van de drie op een specifieke manier met elkaar in verband, en daardoor wordt ook het onderscheid tussen de drie voor een stuk opgeheven. Binnen de praktische context van deze tekst zal ik de geavanceerde methodes van politiek, wetenschap en onderwijs verder kort bespreken. Ik doe dat in omgekeerde volgorde en met de nadruk op politiek omdat de mate waarin de geavanceerde methodes van beleidsondersteunend onderzoek en onderwijs zelf een kans krijgen essentieel afhangt van die politiek.

Pluralistisch en (zelf)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs

De formele mogelijkheid van elke mens om reflexiviteit als intellectuele capaciteit te ontwikkelen zit op zich ook vervat in de mogelijkheid van deelname aan politiek overleg en beleidsondersteunende wetenschap (zoals hierna zal besproken worden) maar ‘begint’ essentieel bij het onderwijs. Onderwijs dat tegelijk emancipeert en confronteert is onderwijs dat zich niet alleen richt op het overbrengen van kennis van een ‘deskundige’ naar een ‘onwetende’ maar dat ook gezamenlijke reflectie en zelfs inhoudelijk overleg toelaat en stimuleert. Anders gezegd: eerlijk omgaan met complexiteit impliceert onderwijs dat vertrekt vanuit de zorg voor het ‘opbouwen van kritisch-intellectuele capaciteit’ in algemene zin. Het zou naïef zijn om te denken dat wetenschappers, politici, managers, ondernemers, experten, leraars, werknemers, vertegenwoordigers van een organisatie uit het middenveld, activisten of burgers de ethische houdingen van reflexiviteit en intellectuele solidariteit simpelweg ‘op verzoek’ zouden (kunnen) aannemen. De bereidheid van elke actor om ‘het grotere geheel’ te zien, en zich bewust te zijn van de eigen positie, belangen, interesses en veronderstellingen daarin, en van wat zij/hij gelooft, vreest en hoopt met betrekking tot de specifieke situatie of het specifieke probleem, kan een morele verantwoordelijkheid genoemd worden, maar de mogelijkheid om die verantwoordelijkheid op te nemen hangt essentieel af van de *bekwaamheid* om ze op te nemen. In die zin is onze moderne benadering van onderwijs, nauw gefocust op het klaarstomen van jongeren voor ‘functies’ beschikbaar op de ‘arbeidsmarkt’ en conformistisch in haar tolerantie van de invloed van religie, niet meer aangepast aan deze tijd, en blijft het leerlingen en studenten afleveren met een te smalle blik op zichzelf, de ander en de wereld. Onderwijs moet algemeen evolueren voorbij de 19^{de}-eeuwse disciplinaire benadering en culturele en religieuze comfortzones en op zichzelf pluralistisch, kritisch en reflexief worden. In plaats van jongeren op te leiden zodat ze optimaal kunnen functioneren in de strategische politieke, culturele en economische ordes van vandaag moeten ze, ongeacht de ‘culturele afkomst’ of sociale status, de kans krijgen om zich via pluralistisch en (zelf-)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs te ontwikkelen als (zelf-)kritische, empathische en tolerante wereldburgers.

Transdisciplinair en participatief wetenschappelijk onderzoek

Wetenschap in verband met complexe sociale problemen ziet zich genooddaakt rekening te houden met feitelijke onzekerheden (in natuurlijke, technische en sociale fenomenen en processen) die niet kunnen uitgeklaard worden en met verschillende meningen over haar ambities, toepassingen en eigen werking. Daarom stelde ik in deel 1 dat de uitdaging voor die wetenschap niet langer het

produceren van overtuigende bewijzen is maar het construeren van geloofwaardige hypothesen. De ethiek van de methode van wetenschap wordt niet langer enkel bepaald door de traditionele criteria van onderzoeksethiek (onafhankelijkheid van markt en politiek, eerlijk omgaan met data en met de wetenschappelijke methode, reflectie rond het gebruik van proefdieren, respect voor proefpersonen, gendergelijkheid, etc.), maar ook door de mate waarin de methode zich openstelt voor leren van de maatschappij en zelfs overleg *met* die maatschappij. Reflexiviteit en intellectuele solidariteit als ethische houdingen in de wetenschap impliceren bijgevolg een geavanceerde wetenschappelijke methode die zelfkritisch is en openstaat voor visies van buiten de traditionele wetenschappelijke disciplines. Met andere woorden: beleidsondersteunende kennis in verband met complexe sociale problemen dient ‘transdisciplinair’ en ‘participatief’ geproduceerd te worden, of dus als een gezamenlijke oefening van probleemdefiniërend en probleemoplossend denken, met inbreng van de sociale en humane wetenschappen enerzijds en van burgers en het maatschappelijk middenveld anderzijds. Het spreekt vanzelf dat deze visie op wetenschap in verband kan gebracht worden met de ‘wetenschap nieuwe stijl’ besproken in het tweede deel: ‘mode-2 science’ (Gibbons 1994), ‘post-normal science’ (Funtowicz & Ravetz 2003), ‘usable knowledge’ (van Langenhove 2007), ‘well-ordered science’ (Kitcher 2011, 2014), of dus algemeen wetenschap die erkent zelf een sociale actor te zijn die niet (meer) kan terugvallen op het ‘intern’ verbeteren van de eigen logica, maar die zich ook en vooral naar buiten moet richten, en de maatschappij als een noodzakelijke wetenschappelijke partner mee moet betrekken in onderzoek.

Deliberatieve democratie als geavanceerde methode van politiek overleg

De vraag wat de juiste methode van democratie is en welke criteria daarbij moeten gebruikt worden houdt de mens al duizenden jaren bezig. Vanuit het perspectief van dit essay kunnen we die ‘juiste’ methode nu karakteriseren als een democratische overlegmethode die reflexiviteit en zin voor intellectuele solidariteit als ethische houdingen in het belang van een eerlijk omgaan met de complexiteit van onze complexe sociale problemen mogelijk maakt, en daarbij *omwille van haar methode* maatschappelijk vertrouwen wekt. Politiek die zich openstelt naar de maatschappij toe is geen onderhandeling tussen gedelegeerden die ‘de maatschappij vertegenwoordigen’ maar een facilitatie en moderatie van onderhandeling *in* de maatschappij. Omdat het politieke overleg zelf als confronterend én emanciperend moet opgezet worden kan het ook gezien worden als een vorm van wederzijds leren.

Het toetsen van deze visie aan bestaande academische theorie zou ons te ver leiden, maar het idee van een dialoog die, vanuit intellectuele solidariteit, ‘publieke reflexiviteit’ toelaat en stimuleert en die tegelijkertijd confronterend en emanciperend werkt kan natuurlijk in verband gebracht worden met bestaande visies op democratie als ‘publieke redelijkheid’ en als ‘gesprek’. Als we daarbij ook nog het criterium hanteren dat die methode zich moet openstellen voor de formele mogelijkheid van kritiek en betrokkenheid vanuit de maatschappij begrijpen we dat die publieke redelijkheid niet kan ‘gerepresenteerd’ worden maar dat ze, via dat gesprek, vanuit de maatschappij zelf moet komen. Algemeen kunnen we deze visie op democratie benoemen als ‘deliberatieve democratie’, rekening houdende met het feit dat de theorie van deliberatieve democratie op zich onderwerpen onderwerp van een volwaardige academische discipline is die algemeen vertrekt vanuit de stelling dat deliberatieve democratie...

refers to the idea that legitimate lawmaking issues from the public deliberation of citizens. As a normative account of legitimacy, deliberative democracy evokes ideals of rational legislation, participatory politics, and civic self-governance. In short, it presents an ideal of political autonomy based on the practical reasoning of citizens. (Bohman & Rehg 1997, Introduction)

Afgezien van sporadische lokale experimenten ‘ingebed’ in traditionele vormen van representatieve democratie bestaat deliberatieve democratie niet in de praktijk. Academische theorie concentreert zich rond filosofische problemen van representatie, praktische doenbaarheid van participatie, criteria van vereiste competentie voor participatie, legitimiteit en credibiliteit van besluiten, de internationale en transnationale dimensie van democratie en de mogelijkheid van convergentie en consensus gegeven de culturele diversiteit die een samenleving kenmerkt. De vraag of deliberatieve democratie dan een ‘betere’ methode van democratie is wordt daarbij niet altijd positief beantwoord. Er zijn natuurlijk de vragen rond de praktische doenbaarheid van een ‘redelijk gesprek’ tussen burgers en van de besluitvorming die daaruit zou volgen, maar een meer fundamentele skepsis is die met betrekking tot de ‘intellectuele capaciteit’ van het volk om te delibereren en tot redelijke besluiten te komen. Die visie heeft een lange traditie en gaat terug tot Plato. Plato vond dat politiek niet kon gereduceerd worden tot “governance by the masses who are neither well informed or wise” en vond daarom democratie “a dangerously mistaken ambition” (Held 2006, 231). Recenter visies vertrekken van dezelfde skepsis maar zien inbreng van burgers mogelijk op voorwaarde dat democratie gezien wordt als “something to be hedged and checked as much as possible by constitutional structures and mechanisms, and the careful delimitation of the scope of democratic action” (Held 2006, 231). Die

structuren dienen echter niet om de burger te betrekken bij het debat, integendeel. De ‘delimitation’ is in de praktijk een beperking van de inbreng van de burger tot het aanduiden van zijn geprefereerde vertegenwoordigers, waarna de uitverkorenen zonder verdere inbreng van die burger een coalitie vormen en een beleidsprogramma onderhandelen. David Held stelt in die zin dat de meerderheid van de ‘democratic thinkers’ democratie vandaag nog steeds zien als

a means to protect citizens from their governors and from each other, and to ensure that a sound political structure is in place which can generate a skilled and accountable elite capable of making essential public decisions. (Held 2006, 231)

Daar tegenover staat een minderheid die democratie ziet als de ontwikkeling van onze ‘burgerlijke deugd’ zelf, en de democratische bestuursvorm als een middel voor die persoonlijke zelfontplooiing:

political engagement is prized because it fosters a sense of political efficacy, generates a concern with collective problems and nurtures the formation of a knowledgeable citizenry capable of pursuing the common good. (Held 2006, 231)

Een sterk argument van een dergelijke visie op democratie is dat het probleem van een massa ‘neither well informed or wise’ zich in principe niet stelt, gewoon omdat de mogelijkheid van engagement ook de mogelijkheid tot leren en persoonlijke ontwikkeling inhoudt. Tegenargumenten concentreren zich dan meestal op de praktische doenbaarheid en efficiëntie daarvan, en baseren zich niet op redeneringen waarom zelfontplooiing en engagement, inzicht in en betrokkenheid bij gemeenschappelijke problemen en gevoel voor het algemeen belang bij burgers dan *niet nodig* of zelfs *onwenselijk* zouden zijn. Tegengestelde visies op de gewenste vorm van democratie wortelen dus vandaag nog steeds in tegengestelde visies op de mens en de samenleving zelf: de zelfzuchtige, intolerante en kortzichtige burger als deel van de domme massa versus de (zelf-)kritische, tolerante en empathische burger in een samenleving gekenmerkt door verdraagzaamheid, solidariteit en respect voor ons gemeenschappelijk goed (inbegrepen de natuur). Daarom kan een redenering over de gewenste vorm van democratie zich niet beperken tot argumenten met betrekking tot efficiëntie en praktische doenbaarheid, maar moet ze vertrekken vanuit (en terugkeren naar) een ethische beschouwing van wie we zijn, wat we willen en wat we kunnen willen. Het in dit essay voorgestelde idee van intellectuele solidariteit als ethisch engagement, noodzakelijk voor het eerlijk omgaan met de complexiteit die ons bindt, is zo’n beschouwing, en een alternatief voor de hierboven geformuleerde tegengestelde visies op de mens en de samenleving zelf. Vanuit die alternatieve visie kunnen er

echter ook argumenten aangehaald worden in het voordeel van de methode van deliberatieve democratie. Als we namelijk nadenken over een methode van democratie vertrekkende van ‘de complexiteit van de zaken zelf’ en vervolgens redeneren vanuit de vraag wat het zou impliceren om daar ‘eerlijk’ mee om te gaan, dan kunnen we daaruit argumenten formuleren ten voordele van democratie als ‘publieke redelijkheid’ en als ‘gesprek’ en tegelijk een aantal van de filosofische problemen met betrekking tot het idee deliberatieve democratie overstijgen. De volgende bedenkingen zijn in die zin relevant.

Maatschappelijk vertrouwen moet niet door de politiek ‘geproduceerd’ worden; de mogelijkheid ervan zit vervat in de methode van deliberatieve democratie. Als de mogelijkheid van participatie in deliberatieve democratie voor elke burger het ‘recht om verantwoordelijk te zijn’ activeert, dan betekent dat ook dat die burger op zijn morele verantwoordelijkheid aangesproken wordt. Terwijl die burger in een traditionele representatieve democratie enkel gevraagd wordt de mogelijkheid van het uitbrengen van een stem ‘ernstig te nemen’ wordt in deliberatieve democratie van hem ook een ernstig inhoudelijk engagement gevraagd. Echter, het criterium van maatschappelijk vertrouwen impliceert niet dat iedereen *moet* deelnemen aan deliberatie, maar wel dat iedereen principieel *de kans moet hebben* om mee te doen. Voor veel burgers zou, naast de garantie van ‘transparantie’, het gegeven *dat ze zouden kunnen participeren als ze zouden willen* al een voldoende voorwaarde zijn om vertrouwen te hebben in de methode van democratie. Maatschappelijk vertrouwen wordt hiermee meteen ook het doel van deliberatieve democratie op zich. Met andere woorden: de aard van de complexiteit van complexe sociale problemen inspireert en motiveert niet alleen de vorm van deliberatieve democratie, maar suggereert ook waar we naar op zoek gaan in deliberatie: het doel van deliberatieve democratie is niet zozeer het ‘uitfilteren’ van ‘de meest redelijke argumenten’ en het genereren van de ‘meest rationele oplossing’ voor een probleem, maar wel het genereren van maatschappelijke vertrouwen rond het totstandkomen van die oplossing; vertrouwen dat niet met het *resultaat* van besluitvorming ontstaat, maar wel *dankzij de methode* van die besluitvorming.

Deliberatieve democratie is democratie die de sociale intelligentie die in de maatschappij aanwezig is ‘ontsluit’ en benut. De manier waarop intellectuele solidariteit de methode van democratie zou kunnen inspireren en motiveren kan nog het best in verband gebracht worden met John Dewey’s ethische reflecties over democratie. Aan het begin van deze paragraaf schreef ik dat het begrip intellectuele solidariteit niet duidt op een soort high-brow elitair intellectualisme maar gewoon de sociale intelligentie is die we vandaag nodig hebben om samen te leven, gegeven dat die

sociale intelligentie ethische houdingen van ons allen impliceert. Voor Dewey is democratie gewoon sociale intelligentie. Hij stelde in 1908 al dat “our social well-being depends above all on the widest possible currency of democratic habits” en dat “the problem of bringing about an effective socialization of intelligence is probably the greatest problem of democracy today” (Dewey & Tufts 1908, en Gouinlock 1994, 181). Het is voor Dewey als het ware de morele verantwoordelijkheid van de architecten van een democratische methode om de sociale intelligentie aanwezig in de maatschappij maximaal en optimaal te benutten.

Deliberatieve democratie is democratie die strategische stellingname en dus polarisatie kan vermijden. Eerder stelde ik drie karakteristieken van het moderne samenleven voor als basis van het ontwikkelde begrip van zorgethiek: verbondenheid, zin voor betrokkenheid en kwetsbaarheid. In de manier waarop ze beschreven werden staan verbondenheid en kwetsbaarheid echter haaks op een dominant politiek-filosofische idee in verband met onze samenleving: het idee dat onze samenleving inherent antagonistisch of ‘conflictueus’ is, in de zin dat “onze samenlevingen worden gekenmerkt door een veelheid aan onverenigbare levensbeschouwingen” (Geenens & Tinnevelt 2007, 27), dat “verdeeldheid tussen mensen niet kan overstegen worden” (Mouffe 2013, XIV) en zelfs dat “een maatschappij niet zonder onenigheid kan bestaan” (Terpstra 2012, 27). Vanuit deze visies wordt democratie gezien als een ‘beschaafde’ en ‘pragmatische’ manier om met die onenigheid om te gaan, in de zin dat het systeem van democratie de fundamentele meningsverschillen die in de samenleving bestaan moet kunnen ‘kanaliseren’ en ‘representeren’. Vanuit de voorgestelde karakterisatie van complexiteit van complexe sociale problemen kunnen we ons echter vragen stellen bij het idee van de inherent antagonistische samenleving en bijgevolg bij de politieke theorieën die op basis van dat idee voorgesteld worden. Veel van die theorieën baseren zich op historische kritieken op de klassenmaatschappij en op de noodzaak van een permanente (overlevings)strijd van het proletariaat tegen de elite. Maar deze kritiek motiveert *niet noodzakelijk* de traditionele ‘antagonistische’ of ‘agonistische’ visie op politiek als dynamiek van conflictueuze krachtsverhoudingen. De voorgestelde karakterisatie van complexiteit van complexe sociale problemen ondersteunt in eerste instantie de stelling dat die complexiteit vandaag *inherent* is aan de ‘conditie’ van onze maatschappij, in de zin dat ze onvermijdelijk is en niet kan vereenvoudigd worden door ‘deconstructie’ of door een thematische of geografische ‘afbakening’. Maar die karakterisatie helpt ons ook om in te zien dat inherente complexiteit niet ‘spontaan’ leidt tot conflict tussen tegengestelde belangen of dus tot fundamentele meningsverschillen. Met de specifieke karakterisatie van complexiteit kan men namelijk begrijpen dat een mening over een complex sociaal probleem gedeeld binnen een groep die zich organiseert rond een bepaald gemeenschappelijk belang

in verband met dat probleem op zich altijd een strategisch ‘pre-democratisch’ politiek product is dat bovendien niet ondubbelzinnig aan een sociale klasse, maatschappelijke positie of politieke ideologie kan gekoppeld worden. Met andere woorden: een mening rond een gemeenschappelijk belang ‘bestaat’ niet a-priori in de maatschappij maar komt zelf via politiek discours in de publieke en formeel politieke ruimte tot stand. Daarom ‘bestaan’ er in de maatschappij ook geen ‘a-priori’ fundamentele meningsverschillen die samen een inherent kenmerk van die maatschappij zouden vormen. Het is als het ware net het systeem van ‘representatieve democratie als beschaafd conflict’ dat die fundamentele meningsverschillen triggert en consolideert. Vanuit de redenering rond complexiteit heb ik in het tweede deel het idee voorgesteld dat het systeem van representatieve democratie een eerlijk omgaan met die complexiteit eerder verhindert dan mogelijk maakt, en dat (een specifiek begrip van) deliberatieve democratie in die zin meer wenselijk is. Op basis daarvan kunnen we argumenteren dat deliberatieve democratie gefundeerd is op morele principes, maar dan in die zin dat ze enkel kans maakt als we eerst vanuit een gezamenlijk ethisch engagement de aard van de complexiteit van onze socio-economische problemen aanvaarden en daaruit conclusies trekken over de vorm van overleg en onze eigen rol, verantwoordelijkheden en mogelijkheden daarin. Als alternatief voor de klassieke visie op politiek als dynamiek van conflictueuze krachtsverhoudingen kan deliberatieve democratie bijgevolg gezien worden als een vorm van democratie die ‘pre-democratische’ strategische stellingname en dus polarisatie kan ‘ontrafelen’ en ontkrachten, maar ook kan anticiperen en vermijden.

Representatie van verschillende meningen moet binnen neutrale thema’s georganiseerd worden in plaats van ‘via’ politieke partijen. Het idee deliberatieve democratie neemt afstand van de traditionele visie dat politieke partijen als belangengroepen de verschillende ideologische strekkingen moeten representeren die in de samenleving zouden ‘bestaan’. Elke poging daartoe is een ontkenning van de complexiteit die ons bindt, en vanuit het idee complexiteit kunnen we ons bovendien afvragen of die verschillende ideologische strekkingen wel ‘bestaan’ in de maatschappij (zie ook het vorige punt). Als deliberatie zou georganiseerd worden binnen ‘neutrale’ thematische contexten met betrekking tot de organisatie van onze maatschappij (energie, voedsel, transport, etc.) en met aandacht voor ‘transversale’ kwesties (bijvoorbeeld klimaatverandering) dan zouden meningsverschillen pas echt betekenisvol worden, aangezien ze zich kunnen concentreren op ‘de zaak zelf’ en niet eerst moeten afgetoetst worden aan een partij- of nationale ideologie. Deliberatie binnen ‘neutrale’ thematische contexten kan daarbij ook gezien worden als een vereenvoudigde aanpak van complexe sociale problemen zonder hun complexiteit op zich te ontkennen.

Een geavanceerde methode van democratie impliceert geavanceerde vormen van beleidsondersteunend wetenschappelijk onderzoek en onderwijs, gegeven dat zij op zich kunnen gezien worden als deliberatieve methodes die de democratie ondersteunen. Ik stelde hierboven dat het ontwikkelen van de ethische houdingen van reflexiviteit en intellectuele solidariteit als bekwaamheid voor iedere burger essentieel begint in het onderwijs. Met de voorgaande reflecties over beleidsondersteunend wetenschappelijk onderzoek en politiek overleg kunnen we nu ook begrijpen dat die bekwaamheid zich verder kan ontwikkelen en ‘verfijnen’ door deelname in het genereren van beleidsondersteunende kennis en in politiek overleg. Vanuit het begrip deliberatieve democratie kunnen we ‘andersom’ nog een ander verband tussen de drie geavanceerde methodes van politiek, wetenschap en onderwijs formuleren: geavanceerde methodes van beleidsondersteunend wetenschappelijk onderzoek en onderwijs maken, *als deliberatieve methodes op zich*, integraal deel uit van de methode van deliberatieve democratie. Maatschappelijk vertrouwen in de wetenschap en het onderwijs kan er alleen maar komen via maatschappelijk vertrouwen met betrekking tot de methode van democratie. Normatieve theorie van deliberatieve democratie moet dus ook uitspraken doen over het ‘raakvlak van wetenschap en beleid’ en over de vorm van onderwijs. Verwijzend naar de academische literatuur kunnen we in die zin stellen dat het reflecteren over het idee deliberatieve democratie zich niet kan beperken tot het vooropstellen en bestuderen van de geest en praktische vorm van politiek als redelijk, publiek en inclusief debat, omdat een dergelijk idee geen kans zou krijgen in een maatschappij die niet bedachtzaam omgaat met de manier waarop politici, wetenschappers, ondernemers en burgers zich zouden ‘voorbereiden’ op dat debat in opvoeding, onderwijs en onderzoek. Met andere woorden: de ‘zin’ voor deliberatieve democratie, zij het de epistemische (Estlund), de politiek-pragmatische (Cohen) of de morele (Gutmann, Thompson, Rawls), kan niet ontstaan in een maatschappij gevormd vanuit traditionele visies op opvoeding, onderwijs en onderzoek (laat staan vanuit traditionele politiek) maar moet groeien in praktijken van opvoeding, onderwijs en onderzoek die zelf geïnspireerd zijn door reflexiviteit als ethische ervaring en intellectuele solidariteit als ethisch engagement. Daarom moet een normatieve theorie van deliberatieve democratie ook nadenken over capaciteiten voor reflexiviteit en over de praktische betekenis en mogelijkheid ervan.

Deliberatieve democratie is pas ‘compleet’ als ze ook over haar eigen methode delibereert. Ik schreef eerder dat politiek overleg, om vertrouwen te wekken, zo georganiseerd moet worden dat het tegelijk confronteert en emancipeert en geen comfortzones meer toelaat. Maar omdat de praktische vorm van dat overleg ook steeds vatbaar voor kritiek zal zijn impliceert de mogelijkheid van vertrouwen ook de mogelijkheid van overleg over de vorm van politiek zelf. Het ideaal van delibe-

ratieve democratie is daarom een vorm van democratie die niet alleen op een vertrouwenwekkende manier over inhoud debatteert, maar die ook een permanent proces van deliberatie over haar eigen methode onderhoudt.

Tijd om alles samen te vatten. Een geavanceerde methode van politiek overleg en besluitvorming, geïnspireerd door reflexiviteit en intellectuele solidariteit als ethische houdingen, zou dus een vorm van deliberatieve democratie zijn die deliberatie ziet als een collectief proces van zelfkritische reflectie en leren, eerder dan als een competitie vanuit strategische stellingnames gedreven door eigenbelang. Politiek deliberatie, bevrijd van de beperking van politieke partijen en natiestaten en verrijkt met inzichten en visies van middenveldorganisaties en burgers en met doordacht en (zelf-)kritisch wetenschappelijk advies, zou het potentieel hebben om ‘eerlijk’ te zijn in de manier waarop het actoren zou dwingen om verantwoording af te leggen in verband met de manier waarop ze vanuit hun strategische posities hun belangen rationaliseren, maar ook in de manier waarop ze actoren die mogelijkheid zouden geven vanuit kwetsbare posities. En die politieke deliberatie zou niet alleen eerlijk maar ook effectief zijn, omdat ze de mogelijkheid inhoudt om maatschappelijk vertrouwen te genereren op basis van haar methode in plaats van op basis van het beloven van een rooskleurig resultaat.

In het tweede deel argumenteerde ik dat de complexiteit van onze hedendaagse complexe sociale problemen van dien aard is dat ze niet op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier door de traditionele methodes van politiek, wetenschap en de markt kan aangepakt worden, en dit omdat de interne logica van die methodes niet in staat is om die complexiteit te ‘vatten’. Het erkennen van het falen van hun interne logica zou voor de representatieve democratie, de wetenschap en de markt neerkomen op het erkennen van het autoriteitsprobleem van het systeem waarin ze opereren bij het genereren van betekenis zoals in het tweede deel geschetst. We kunnen nu een variant op die kritiek formuleren vanuit het begrip van zorgethiek zoals hierboven voorgesteld: omwille van hun interne logica zijn de traditionele methodes van politiek, wetenschap en de markt niet in staat om tegemoet te komen aan (de implicaties van) verbondenheid, (zin voor) betrokkenheid en kwetsbaarheid als drie nieuwe karakteristieken van het moderne samenleven. Het idee is dat de hier geschetste geavanceerde methodes van politiek, wetenschap en onderwijs elk op hun manier die mogelijkheid wel in zich hebben: ze maken onze verbondenheid in de complexiteit ‘zichtbaar’ en zijn er tegelijkertijd op geïnspireerd; ze stimuleren onze zin voor sociaal en politiek engagement en maken dat engagement tegelijkertijd praktisch mogelijk. Ze houden rekening met de kwetsbaarheid van de specifieke rollen die we in de maatschappij opnemen en elkaar toebedelen maar spreken ons tegelijkertijd aan op onze verantwoordelijkheid in die rollen.

Verbondenheid, (zin voor) betrokkenheid en kwetsbaarheid als karakteristieken van het moderne samenleven kunnen natuurlijk ook betekenis krijgen uit (en betekenis geven aan) onze cultuur en aan ons sociaal privéleven. Echter, het idee dat ik hier wou voorstellen is dat ze, in het belang van het eerlijk omgaan met elkaar (en dus met de complexiteit die ons bindt), geavanceerde vormen van de drie formele beheermethodes vereisen die we gebruiken om betekenis te geven aan onze samenleving en aan de organisatie daarvan: pluralistisch en (zelf)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs, transdisciplinair en participatief wetenschappelijk onderzoek en deliberatieve democratie.

De subversieve kracht van intellectuele solidariteit

Tijd voor een *reality check*. De in dit essay voorgestelde zorgethiek voor het moderne samenleven, gebaseerd op reflexiviteit als ethische houding en intellectuele solidariteit als ethisch engagement, is natuurlijk in zekere zin utopisch. Het zou naïef zijn om te denken dat een positief verhaal van zorgethiek en intellectuele solidariteit rechtstreeks zou kunnen leiden tot politieke consensus rond het invoeren van een vermogentaks of een klimaatakkoord met bindende reductiedoelstellingen, laat staan dat het terroristen tot inkeer zou kunnen brengen en algemeen de horrorsituatie in het Midden-Oosten zou kunnen oplossen. Net daarom werd de ‘zorgethiek voor het moderne samenleven’ voorgesteld als motivatie voor een maatschappelijke hervorming zoals hierboven beschreven, maar we moeten ons natuurlijk bewust zijn van de praktische mogelijkheid van die hervorming. En zelfs al *zou* er eensgezindheid zijn met betrekking tot de noodzaak van die hervorming, dan kunnen we natuurlijk niet wachten op een nieuwe wereld waarin die nieuwe methodes van democratie, wetenschap en onderwijs intellectuele solidariteit mogelijk zouden maken en stimuleren om pas dan problemen zoals extreme armoede, gedwongen migratie en klimaatverandering aan te pakken.

Echter, de mogelijkheid van intellectuele solidariteit zoals hierboven beschreven hangt niet af van hoe de samenleving ‘is’ maar van hoe we haar samen willen zien. Dat lijkt een vreemde redenering, want, gegeven het pluralisme als één van de kenmerken van deze complexe samenleving, lijkt deze voorwaarde die mogelijkheid al op voorhand uit te sluiten. En het lijkt ook een cirkelredenering, want uit de argumentatie die tot nu toe opgebouwd werd kan men intellectuele solidariteit net begrijpen als de gezamenlijke bereidheid om de complexe samenleving op een bepaalde manier te zien. En toch hoeft dat niet zo te zijn, en de uitweg zit in het verschil tussen visies op ‘de zaken zelf’ en visies op de manier waarop we over die zaken overleggen. Pluralisme betekent dat we concreet van mening kunnen verschillen over de aanpak van armoede, migratie of klimaatverandering, of over de aanvaardbaarheid van genetisch gemodificeerde organismen of kern-

energie, en dat die meningen evenwaardig zijn en als dusdanig gerespecteerd moeten worden. Maar pluralisme betekent ook dat we concreet van mening kunnen verschillen over de manier waarop we democratie, wetenschap en onderwijs zien en willen organiseren. Het is echter duidelijk dat we, net om zo'n meningsverschillen te respecteren en zinvol te laten zijn, het eigenlijk eens moeten zijn over de methode die we gebruiken om over die zaken te overleggen. Met andere woorden: ongeacht het onderwerp van overleg (inbegrepen de methode van democratie zelf) kan dat overleg enkel maar efficiënt zijn en vertrouwen wekken als alle betrokkenen het eens zijn over de methode van dat overleg. De *mogelijkheid* van die eensgezindheid zit vevat in de methode van deliberatieve democratie hierboven beschreven, maar op dit punt van de redenering is de realiteit belangrijker dan de mogelijkheid van een ideaal. In dit essay vertrok ik van het argument dat onze huidige methodes van politiek, wetenschap, markt en onderwijs niet meer in staat zijn om de complexiteit van onze maatschappelijke problemen op een vertrouwenwekkende en efficiënte manier aan te pakken. Niet iedereen deelt die mening, maar tegelijk kunnen ook de vele kritische stemmen niet meer genegeerd worden. Kritiek op de werking van de markt, hetzij in haar academische, politieke of activistische vorm, kent ondertussen een lange geschiedenis. In verband met wetenschappelijk onderzoek wordt hier en daar al opgeroepen om onderzoek 'transdisciplinair' te maken, en dit door een complex probleem zoals het klimaatprobleem niet alleen vanuit de natuurwetenschappen maar ook vanuit de sociale wetenschappen en de filosofie te benaderen, om zo tot een meer 'holistisch' begrip van het probleem te komen. En door ook burgers, activisten, politici en ondernemers bij dat beleidsondersteunend onderzoek te betrekken kan het probleem ook *gezamenlijk* begrepen worden. Visies op geavanceerde methodes van wetenschap (zie hoger) inspireren vandaag sporadisch de academie en het middenveld, en initiatieven zoals het td-net van de Zwitserse Academie voor Kunst en Wetenschappen¹⁹ of de UNESCO initiatieven rond transdisciplinariteit (zie oa (Massimiliano 1998)) gaan verder dan theorie en denken na over implementatie in de praktijk. Maar het zal vooral bij theorie blijven zolang er vanuit de politiek en het academische beleid geen stappen ondernomen worden om die nieuwe visies op onderzoek ook systematisch in de praktijk door te voeren. Dat geldt ook voor het onderwijs. Zoals ik eerder al aanhaalde is onze moderne benadering van onderwijs, nauw gefocust op het klaarstomen van jongeren voor 'functies' beschikbaar op de 'arbeidsmarkt' en conformistisch in haar tolerantie van de invloed van religie, niet meer aangepast aan deze tijd, en blijft het leerlingen en studenten afleveren met een te smalle blik op zichzelf, de ander en de wereld. Meninge n over noodzakelijke hervormingen zoals die van Martha Nussbaum

19. Zie <http://transdisciplinarity.ch/en/td-net/Ueber-td-net.html>.

(2012, 2013) of Patrick Loobuyck (2014) blijven zeldzaam en motiveren vooralsnog politici niet tot hervorming in die zin.

In verband met de methode van politiek zelf wordt er vanuit de academie en het middenveld meer en meer nagedacht over (en geëxperimenteerd met) alternatieve vormen van democratie, maar die ideeën en experimenten vinden voorlopig geen weerklank binnen de politieke wereld zelf, en de reden daarvoor is natuurlijk duidelijk. Het algemene probleem met nieuwe vormen van politiek is namelijk dat ze zouden moeten geïntroduceerd worden door politici die graag opereren in de oude vormen van politiek, en die het strategisch spel liever meespelen dan het in vraag te stellen. En dit lijkt dan wel de kern van het probleem. De weg naar een rechtvaardige samenleving, in gezonde symbiose met haar natuurlijke leefomgeving, is geen duidelijk en begaanbaar pad, ‘slechts’ bezaaid met wat diplomatieke en praktische hindernissen. Er is vandaag geen weg, of ten minste toch geen gemeenschappelijke. Zonder dialoog over de methode van politiek overleg zelf zullen we blijven steken in een moeras waarin de sterke actoren ongestoord hun eigen privéweg aanleggen. En die privéwegen kennen we: het is de traditionele kortste en nietsontziende weg naar winst, en het zijn de ontwijkende wegen van politiek zelfbehoud van politieke partijen en natiestaten en van de protagonisten van de dogma’s van wetenschap, religie en sociale cohesie. Met andere woorden: overleg over de aanpak van armoede, migratie, klimaatverandering of elk ander complex sociaal probleem zal nooit efficiënt kunnen zijn en nooit vertrouwen kunnen wekken als we niet tegelijk minstens een dwingende dialoog organiseren over de methode van overleg die we daarbij gebruiken. En het perspectief van zorgethiek voor het moderne samenleven dat ik in dit essay voorstelde mag duidelijk maken dat die dialoog zich niet zomaar kan beperken tot praktisch zaken, integendeel: praktische conclusies in verband met de methode van politiek, en bij uitbreiding van wetenschap en onderwijs als ‘ondersteuning’ van die politiek, zijn het einddoel, maar essentieel is die dialoog een gezamenlijke bezinning over de manier waarop we betekenis kunnen geven aan het samenleven in het algemeen en aan onze complexe sociale problemen daarin in het bijzonder. Die dialoog kan op alle plaatsen gevoerd worden: van de grootste internationale politieke conferentie tot het kleinste klaslokaal. Hij kan de meest diepzinnige vormen aannemen en alle richtingen uitgaan, maar moet telkens weer terugkeren naar het aanspreken van de machtsstructuren die zichzelf via politiek, wetenschap, markt en onderwijs in stand houden en waarvan de rechtvaardiging door velen ‘daarbuiten’ in vraag wordt gesteld. In een interview dat verscheen in *Understanding Power* geeft Noam Chomsky zijn versie van dit argument:

the basic principle I would like to see communicated to people is the idea that every form of authority and domination and hierarchy, every authoritarian structure, has to prove that it’s justified – it has no prior

justification. (...) the burden of proof for any exercise of authority is always on the person exercising it – invariably. And when you look, most of the time these authority structures have no justification: they have no moral justification, they have no justification in the interests of the person lower in the hierarchy, or in the interests of other people, or the environment, or the future, or the society, or anything else – they’re just there in order to preserve certain structures of power and domination, and the people at the top. (Chomsky 2002, 201-202)

Chomsky suggereert hiermee ook dat de protagonisten van de macht weinig zin hebben om de dialoog over de rechtvaardiging van hun macht aan te gaan. Het initiatief zal moeten komen van mensen die, vanuit een zin voor intellectuele solidariteit als ethisch engagement zoals hierboven beschreven, vandaag al toenaadering tot elkaar willen zoeken om de dialoog over de werking van politiek, wetenschap, markt en onderwijs aan te gaan. De avant-garde van hun solidariteit zit hem in hun bereidheid om onze samenleving niet als een cynische conflict- en competitie maatschappij te zien maar als een samenleving die vandaag meer dan ooit gekenmerkt wordt door onze verbondenheid in complexiteit, door onze zin voor engagement in reflectie en overleg om daaraan betekenis te geven en door de kwetsbaarheid van onze rollen die we elkaar daarbij toebedelen. De subversieve kracht van hun solidariteit vindt bijgevolg zijn oorsprong in hun actief collectief verzet tegen alle vormen van macht die, in de woorden van Chomsky, geen morele grond van rechtvaardiging hebben. Welk soort verzet? Geen geweld of profilingsstrategie, maar een dwingende *uitnodiging tot dialoog*, want solidariteit kan enkel macht ondermijnen als ze zelf het conflictdenken kan overstijgen. De subversieve kracht van die solidariteit zit hem dus niet in het voorstellen en verdedigen van noodzakelijke alternatieven maar in het voorstellen en verdedigen van de dialoog over die alternatieven. Want éénieder die vandaag deze dialoog weigert aan te gaan bekent schuld. Dat geldt niet alleen voor de cynisch-onthechte elite maar ook voor iedere zelfverklaarde activist die vanuit zijn of haar zetel, op café of op internet voor verandering preekt maar niet bereid is om in dialoog met andere meningen rekening te houden.

De subversieve kracht van die solidariteit kan zich vandaag op drie manieren manifesteren. Op korte termijn kan het door op een slimme manier de inspraakmogelijkheden te gebruiken die een moderne democratie voorziet, desnoods via juridische weg. Maar dat kost tijd en energie, en het tragische van dit soort activisme is dat het telkens opnieuw door de zelfverklaarde macht gesteriliseerd kan worden. De tweede manier is het onderhouden van die kritische maar tegemoetkomende dialoog over de methodes van politiek, wetenschap, markt en onderwijs

zelf, in achterkamers, intellectuele en minder intellectuele cafés, redacties, culturele centra, NGO netwerken of de academie, maar ook thuis, in het gezin, in de familie en onder vrienden. De derde manier volgt daaruit. We kunnen samen werken aan het recept voor gezamenlijke zingeving in deze complexe samenleving: pluralistisch en (zelf)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs, transdisciplinair en participatief wetenschappelijk onderzoek en deliberatieve democratie, want die maken samen intellectuele solidariteit als ethisch engagement en zodoende een vertrouwenwekkende en efficiënte aanpak van onze complexe sociale problemen mogelijk. En de mogelijkheid van pluralistisch en (zelf-)kritisch levensbeschouwelijk onderwijs, transdisciplinair en participatief wetenschappelijk onderzoek en deliberatieve democratie komt op zich voort uit een gezamenlijke zin voor die intellectuele solidariteit. Dit is natuurlijk een vicieuze cirkel, maar dan wel een vicieuze cirkel waar we *in* moeten geraken in plaats van eruit. Vanuit het perspectief op zorgethiek kunnen we stellen dat er één planmatige manier is om in die cirkel te geraken. We moeten streven naar een hervorming van dé basismethode voor gezamenlijke zingeving in onze samenleving: het onderwijs. De reden is simpel: de mogelijkheid van hervorming start bij het inspireren van mensen die op termijn die hervorming mogelijk kunnen maken. En omdat ze dat samen zullen moeten doen, elk vanuit hun positie waarin hun levenspad hen zal brengen, moeten we hen nu in de dialoog betrekken op het moment dat ze nog ‘samen zijn’: op school en aan de universiteit. We moeten onze kinderen en jongeren betrekken bij de dialoog over hoe de wereld werkt en in elkaar zit. We moeten hen het recht geven om zelf verantwoordelijk te worden in de samenleving, en dat betekent dat we hen in eerste instantie het recht moeten geven om zich te ontwikkelen als (zelf-)kritische, empathische en tolerante wereldburgers. Dat recht wordt hen momenteel in de extreemste zin ontnomen in de vele dystopias van deze wereld, maar in een gepolijste vorm ook nog steeds in de meer beschaafde regio’s van de samenleving.

Tot slot: de in dit essay voorgestelde zorgethiek voor het moderne samenleven, gebaseerd op reflexiviteit als ethische houding en intellectuele solidariteit als ethisch engagement, is misschien dan toch niet zo utopisch. Het mag immers duidelijk zijn dat we geen diepe hervorming van onze samenleving nodig hebben om wetenschappelijk onderzoek transdisciplinair en participatief te maken, en om onderwijs pluralistisch en (zelf)kritisch levensbeschouwelijk te maken. En zelfs in de traditionele methodes van politiek als ‘beschaafd conflict’, gestuurd door partijpolitiek en staatssoevereiniteit, is het vandaag in principe mogelijk om participatie van burgers en het middenveld te organiseren in deliberatie rond concrete zaken, en de uitkomst van die deliberatie ernstig te nemen. Onze samenleving is vandaag niet geïnspireerd door intellectuele solidariteit, maar we hebben de mogelijkheid om ze te bespreken en te cultiveren en ze in de praktijk om te zetten.

Bibliografie

- Adair, David. 1970. *The Technocrats 1919-1967: A Case Study of Conflict and Change in a Social Movement*. Thesis, Arts and Social Sciences: Department of Political Science, Sociology and Anthropology, Simon Fraser University. <http://summit.sfu.ca/item/3437>.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. 1958. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33, 124, 1-19.
- Beck, Ulrich. 1994 "The Reinvention of Politics: Towards a theory of reflexive modernization." In *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, red. Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, 1-55. Stanford: Stanford University Press.
- Bentham, Jeremy. 1977. *A Comment on the Commentaries*. Edited by J. H. Burns & H. L. A. Hart. London: Atlantic Highlands, N.J: Continuum International Publishing Group Ltd.
- Bohman, James, & William Rehg. 1997. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Buchanan, James M. & Viktor J. Vanberg. 1991. "The Market as a Creative Process." *Economics and Philosophy* 7, 2: 167-186.
- Carson, Rachel. 1962. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.
- Chomsky, Noam. 2002. *Understanding Power: The indispensable Chomsky*. Edited by John Schoeffel & R. Mitchell. 9th edition. New York: The New Press.
- Dewey, John & James H. Tufts. 1908. *Ethics*. New York: Henry Holt.
- Dopfer, Kurt & Jason Potts. 2004. "Evolutionary Realism: A new ontology for economics." *Journal of Economic Methodology* 11, 2: 195-212.
- Driver, Julia, 2008. "Normative Ethics." In *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, red. Frank Jackson & Michael Smith, 31-62. Oxford: Oxford University Press.
- Feher, Michael, Yates McKee & Gaëlle Krikorian (red.). 2007. *Nongovernmental Politics*. Cambridge, MA: Zone Books.
- Funtowicz, Silvio O. & Jerome R. Ravetz. 1993. "Science for the Post-Normal Age." *Futures* 25, 7: 739-55.
- Funtowicz, Silvio & Jerome Ravetz. 2003. "Post-Normal Science." In *Internet Encyclopedia of Ecological Economics*, red. *International Society for Ecological Economics*. <http://isecoeco.org/pdf/pstnormsc.pdf>
- Furrow, Dwight. 2005. *Ethics: Key Concepts in Philosophy*. New York: Bloomsbury Academic.
- Geenens, Raf & Ronald Tinnevelt. 2007. *De Stem Van Het Volk*. Tiel: Lannoo.
- Geuss, Raymond. 2004. "The Dialectic of Enlightenment." In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, red. Fred Rush, 103-138. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbons, Michael. 1994. *The New Production of Knowledge: The dynamics of science and research in contemporary societies*. London: SAGE.

- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological theory and women's development*. Harvard: Harvard University Press.
- Gouinlock, James. 1994. *The Moral Writings of John Dewey*. Amherst: Prometheus Books.
- Harré, Rom. 2002. "Social Reality and the Myth of Social Structure." *European Journal of Social Theory* 5, 1: 111-23.
- Held, David. 2006. *Models of Democracy*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. 2007. *Dialectic of Enlightenment*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr. Translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Howard-Hassmann, Rhoda E. & Margaret Walton-Roberts (red.). 2015. *The Human Right to Citizenship: A slippery concept*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hume, David. 1740. *A Treatise of Human Nature*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/4705>.
- Hursthouse, Rosalind. 2013. "Virtue Ethics." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>.
- International Chamber of Commerce. 2014. "ICC Policy Statement on Enabling Framework to Scale up Investments in Energy Efficiency." <http://www.iccwbo.org/Advocacy-Codes-and-Rules/Document-centre/2014/ICC-policy-statement-on-enabling-framework-to-scale-up-investments-in-energy-efficiency-%282014%29/>.
- Jackson, Tim. 2011. *Prosperity without Growth: Economics for a finite planet*. London: Routledge.
- Jasanoff, Sheila, Gerald E. Markle, James C. Peterson & Trevor Pinch. 2001. *Handbook of Science and Technology Studies*. London: SAGE Publications.
- Kitcher, Philip. 2011. *Science in a Democratic Society*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Kitcher, Philip. 2014. *The Ethical Project*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Klein, Naomi. 2010. *No Logo*. 10th Anniversary edition. London: Fourth Estate.
- Legrain, Phillippe. 2003. *Open World: The Truth About Globalization*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Loobuyck, Patrick. 2014. *Meer LEF in Het Onderwijs – Levensbeschouwing, Ethiek En Filosofie Voor Iedereen*. Paul Verbraecken Lezing. Brussel: ASP.
- Lukacs, Georg. 1980. *The Destruction of Reason*. Atlantic Highlands, N.J.: Merlin Press.
- Liotard, Jean-Francois. 1979. *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*. Paris: Editions de Minuit.
- Marcuse, Herbert. 2013. *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. London: Routledge.
- Massimiliano, Lattanzi. 1998. "Transdisciplinarity: Stimulating synergies, integrating knowledge." [http://doc.iiep.unesco.org/cgi-bin/wwwi32.exe/\[in=epidoc1.in\]/?t2000=010312/%28100%29](http://doc.iiep.unesco.org/cgi-bin/wwwi32.exe/[in=epidoc1.in]/?t2000=010312/%28100%29).
- Meadows, Donella H. Dennis L Meadows, Jo?rgen Randers & William W. Behrens III (red.). 1972. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books.

- Meskens, Gaston. 2013. “The Trouble with Justification – Getting straight on the science and politics of nuclear energy.” *Energy Strategy Reviews* 1, 4: 233-42.
- Meuleman, Louis. 2012. *Transgovernance: Advancing sustainability governance*. New York: Springer.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Agonistics: Thinking the world politically*. London & New York: Verso.
- Nicolescu, Basarab. 2010. “Methodology of Transdisciplinarity – Levels of reality, logic of the included middle and complexity.” *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science* 1, 1: 19-38.
- Noddings, Nel. 2003. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education, 2nd Ed. with a New Preface*. Berkeley: University of California Press.
- Nowotny, Helga. 2006. “The Potential of Transdisciplinarity.” <http://www.helga-nowotny.eu/texts.php>.
- Nussbaum, Martha C. 2012. *Not for Profit: Why democracy needs the Humanities*. With a New afterword by the author. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2013. *Creating Capabilities: The human development approach*. Harvard: Belknap Press.
- Oberthür, Sebastian & Olav Schram Stokke. 2011. *Managing Institutional Complexity: Regime interplay and global environmental change*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Parrish, Wayne W. 1933. *An Outline of Technocracy*. New York: Farrar & Rinehart.
- Popper, Karl. 2011. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Revised Edition 1999. Harvard: Belknap Press
- Ricard, Matthieu. 2015. *Altruism: The Power of compassion to change yourself and the world*. New York, NY: Little, Brown and Company.
- Rittel, Horst W.J. & Melvin M. Webber. 1973. “Dilemmas in a General Theory of Planning.” *Policy Sciences* 4, 2: 155-69.
- Roberts, Julian. 2004. The Dialectic of Enlightenment.” In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, red. Fred Rush, 57-73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rush, Fred. 2004. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sachs, Jeffrey D. 2009. *Common Wealth: Economics for a crowded planet*. New York: Penguin Books.
- Sandel, Michael J. 2013. *What Money Can't Buy: The moral limits of markets*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Singer, Peter. 2015. *The Most Good You Can Do: How effective altruism is changing ideas about living ethically*. New Haven & London: Yale University Press.
- Stiglitz, Joseph E. 2007. *Making Globalization Work*. New York: W.W. Norton & Company.
- Technocracy Inc. 1937. ‘What Is Technocracy?’ *The Technocrat – News Magazine of Technocracy Inc.*, 3, 4: 3.
- Terpstra, Martin. 2012. *Onenigheid en Gemeenschap – Basisboek Politieke Filosofie*. Boom.

- United Nations. 1948. “The Universal Declaration of Human Rights.” <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.
- United Nations. 1992. “Agenda 21, United Nations Conference on Environment & Development Rio de Janeiro, Brazil, 3 to 14 June 1992.” <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>.
- Unmüßig, Barbara, Wolfgang Sachs & Thomas Fatheuer. 2012. *Critique of the Green Economy – Toward Social and Environmental Equity*. Berlin: Heinrich Böll Stiftung. <http://www.boell.de/en/content/critique-green-economy-toward-social-and-environmental-equity>.
- van Langenhove, Luk. 2007. *Innovating the Social Sciences: Towards more useable knowledge for society*. Vienna: Passagen Verlag.
- van Langenhove, Luk. (red.). 2010. *People and Societies: Rom Harré and designing the social sciences*. London: Routledge.
- Voss, Jan-Peter, Dierk Bauknecht & René Kemp. 2006. *Reflexive Governance for Sustainable Development*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Wikipedia. 2015. “Citizenship.” <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Citizenship&oldid=695640571>.
- World Business Council for Sustainable Development. 2010. “Enabling Frameworks for Technology Diffusion.” <http://www.wbcsd.org/Pages/EDocument/EDocumentDetails.aspx?ID=149>.