

## **MURRAY BOOKCHINS EKOLOGISCH HUMANISME**

### ***Een alternatief voor het diepte-ecologisch ecocentrisme?***

Roger Jacobs

#### **1. De Amerikaanse context.**

'Natuur' is altijd een belangrijke component geweest van de Amerikaanse ideologie (1). Heel in het begin, bij het ontstaan van de Amerikaanse natie, had 'wilde natuur' een uitgesproken pejoratieve connotatie. Het niet-gecultiveerde land vormde een levensgroot obstakel om te overleven, terwijl het anderzijds de Europese kolonist ook permanent blootstelde aan de verleiding om 'op te gaan' in de wildheid van zijn omgeving en te degenereren tot een barbaarse levenswijze (cfr. de blanke trappers die zich aansloten bij Indiaanse stammen). Voor de puriteinse kolonisten symboliseerde de wildernis bovendien een moreel vacuüm dat erom schreeuwde geciviliseerd en gekerstend te worden. De Europese romantiek, waarvan de verre echo's tot bij de Amerikaanse culturele elite doorklonken, gooide voor het eerst het roer om. Een typisch produkt van deze beweging was de dichter en filosoof Henry David Thoreau (1817-1862) die zijn onconventionele opvattingen trouwens bekocht met een totaal maatschappelijk isolement. Hij ging uit van een organicistische opvatting die de natuur beschouwt als een systeem van noodwendige onderlinge relaties, die niet gestoord kunnen worden zonder het evenwicht van het geheel te verstoren of te vernietigen. Bovendien kan er niets buiten dit gemeenschappelijk organisme bestaan, wat impliceert dat zelfs de mens niet kan bogen op een speciale positie in de wereld. Zijn boek 'Walden or Ufe in the Woods' (1854) is een ware ontmaskering van de ideologie van de Amerikaanse civilisatie (=de transformatie van de wildernis door kristendom en beschaving) omdat hij daarin de weg terug naar de wildernis aflegt. In die terugkeer naar het bos ontdekt Thoreau zich achtereenvolgens van zijn geciviliseerde identiteitslagen en herontdekt de oorspronkelijke wildheid van zijn wezen: hij herbeleeft zijn ecologische verwantschap met vossen en moerasschildpadden

en wordt daardoor een Indiaan temidden van de civilisatie (2).

Het is echter pas rond de eeuwwisseling, dertig jaar na de dood van Thoreau, dat diens ideeën een populaire weerklank beginnen te vinden en wel vanuit een heel specifieke maatschappelijke constellatie. De verovering van het 'Wilde Westen' loopt ten einde en de V.S. worden omgevormd tot een geïndustrialiseerde en verstedelijkte samenleving waarin sociale ongelijkheden en klassebotsingen scherpe vormen beginnen aan te nemen. Rousseau-achtige ideeën over het eenvoudige, eerlijke en vrije bestaan van de (ondertussen militair uitgeschakelde) Indianen gaan de ronde doen als cultuurkritisch potentieel tav. de geestdodende routines van de stad (cfr. de in deze periode gepubliceerde succesroman van Upton Sinclair 'The Jungle'). De conservatieve elites gaan gebruik maken van sociaal-darwinistische ideologieën om de toenemende onderdrukings- en uitbuitingsverhoudingen te verdoezelen achter weeklachten over de teloorgang van het Amerikaanse karakter: het einde van de 'frontier'-ervaring (=de confrontatie met de wilde natuur) zou een catastrofale verzwakking van typisch Amerikaanse karaktertrekken (vrijheids- en ondernemingszin, dynamisme, vastberadenheid, ongeunsteldheid,...) teweegbrengen. President Teddy Roosevelt's beroemde pose als jager op groot wild past in die context. Hij is de mening toegedaan dat niets onverlet gelaten mag worden *wat 'de onversaagdheid, de vastberadenheid en de verachting van ongemakken'* kan stimuleren als remedie tegen de ongezonde verweking van het Amerikaanse karakter (3). In die zin kan hij ook goed opschieten met John Muir (1838-1913), oprichter van de Sierra Club, een natuurbeschermingsorganisatie die haar sporen zal verdienen in de strijd om de 'National Parks'. Muir was een politiek conservatief man: hij placht zich te beklagen over de *'zotte, godvergeten progressieve tijden'* waarin utilitaire normen hoogtij vierten waardoor het voortbestaan van niet-menselijke entiteiten enkel gerechtvaardigd lijkt als zij menselijke belangen dienen. Zo verdedigt Muir het bestaansrecht van ratelslangen en coyotes - schadelijke soorten bij uitstek in de ogen van zijn tijdgenoten. Muir wordt aldus de peetvader van de 'preservation'-beweging (=het conserveren van niet door de mens beroerde natuurgebieden) en raakte in een historisch conflict verwickeld met Gifford Pinchot, voorstander van 'conservation' (=het wijs en gepland gebruik van natuurlijke rijkdommen in tegenstelling met roofbouw) ten dienste van de mens. Het getuigt van de naïviteit van Muir dat hij tot op het laatste moment geloofde dat Teddy Roosevelt de kaart van de preservation zou trekken: in plaats daarvan benoemde Roosevelt Pinchot tot 'Chief Forester' en in 1905 organiseerde deze laatste in die hoedanigheid de Amerikaanse Dienst voor Bosbeheer(4).

Na de eerste wereldoorlog levert de nog prille wetenschap van de ecologie een belangrijke bijdrage tot de positieve beeldvorming van de natuur.

Zo legt Charles Elton, die de voedselafhankelijkheden tussen de organismen bestudeerde, de piramidestructuur van het leven bloot waarin allerlei micro-organismen en planten een onontbeerlijke rol spelen en dat terwijl de mens een niet onmisbare positie inneemt in het natuurlijke kringloopsysteem. De filosofische implicaties van deze wetenschappelijke bevindingen worden na de tweede wereldoorlog door de Amerikaanse ecooloog Aldo Leopold (1887-1949) neergeschreven in zijn boek *Land Ethic*. De mensen zijn, in de woorden van Leopold, slechts medereizigers in de Odysseus van de evolutie. Het zijn gelijkwaardige burgers in de ecologische gemeenschap, die echter door hun technologische capaciteiten een speciale positie innemen. Daarom heeft de mens een landethiek nodig, d.w.z. een geheel van zelf opgelegde beperkingen op zijn handelen, die uitgaat van de vaststelling dat het individu lid is van een ecologische gemeenschap van onderling afhankelijke delen. De rol van de mens verandert van veroveraar en heerser van de landgemeenschap tot volwaardig lid ervan, wat respect impliceert voor de medeleden en voor de gemeenschap als dusdanig. De landethiek beschouwt iets als goed als het de integriteit, de stabiliteit en de schoonheid van de biotische gemeenschap in stand houdt en als slecht wanneer het tegenovergestelde gebeurt.

## **2. Murray Bookchin's sociale ecologie.**

In de naoorlogse Amerikaanse 'welvaartsmaatschappij' hadden slechts weinigen oor voor Leopolds roep om een nieuwe verhouding tot de natuur. Pas toen de milieuproblematiek verontrustende vormen begon aan te nemen (cfr. Rachel Carsons 'Dead Spring (1961)) en de Tegencultuur een nieuwe wind deed waaien in de Amerikaanse geesten, vonden de nieuwe ideeën een bredere basis. Tijdens de woelige jaren zestig gaan de contestanten de marginalisering van de wilde natuur (en van haar bewoners: de Indianen) zien als het noodzakelijk gevolg van dezelfde fixatie op vooruitgang, groei en concurrentie die ook de maatschappelijke idealen van vrijheid, vrede en gemeenschap ten gronde richten (cfr. Vietnam). Domesticering van de natuur en van het maatschappelijk leven lijken hand in hand te gaan. In het ontstaan van dit nieuwe ideeënlandschap speelde Murray Bookchin een belangrijke rol: in een standaardwerk over de Amerikaanse milieu-ethiek omschrijft historicus *Roderick Nash hem als 'de onbetwistbare veteraan in de loopgraven van de radicale milieu-theorie'*(5).

Bookchin valt buiten de hooger geschetste Amerikaanse natuurtraditie. Hij voelt een zekere verwantschap met Thoreau, maar zijn voornaamste inspiratiebronnen liggen elders: in de Europese Verlichting en de socialistische traditie (6). Toen hij op het einde van de jaren veertig zijn geloof in de revolutionaire veranderingswil van de Amerikaanse arbeidersklasse verloor, concentreerde hij

al zijn maatschappijkritische energie op het onderzoek naar de levenskwaliteit onder de voorwaarden van het laatkapitalisme wat resulteerde in publicaties zoals 'Lebensgefährliche Lebensmittel'(1955), Our synthetic Environment'(1962) en 'Crisis in our Cities'(1965).

In een toonaangevend essay uit 1964 (7) verklaart Bookchin de ecologie tot DE bevrijdende wetenschap van de hedendaagse tijd. Na de Renaissance werd elke oprisping in het revolutionaire politieke denken voorafgegaan of begeleid door nieuwe wetenschappelijke of filosofische denktranten die bressen sloegen in het traditionele wereldbeeld: astronomie en mechanica in de Renaissance, natuur-en wiskunde tijdens de Verlichting, economie (Ricardo), biologie (Darwin) en psychologie (Freud) in het Victoriaanse tijdperk. Al deze wetenschappen, die eens *aan de boeien der mensheid rukten*', hebben nu een ideologische functie gekregen, ze dienen om het bestaan van die ketenen te rekken door ze te vergulden. Tegenwoordig wordt hun kritische functie overgenomen door de ecologie die zich bezighoudt met het natuurlijk evenwicht in het *algemeen*. *Voor zover de natuur ook de mens omvat gaat het er deze wetenschap in het bijzonder om dat de harmonie tussen mens en natuur wordt herstelcf(8)*. Ecologie leert ons dat we na de tweede wereldoorlog op een kritisch punt in de geschiedenis van de mens-natuur interactie zijn aanbeland. Ook in het verleden werd de natuur geplunderd (cfr. de grote woestijngebieden rond de Middellandse Zee waar eens een rijke en gediversifieerde flora en fauna gedijde), maar deze gevallen van menselijk parasitisme waren steeds tot één welomschreven gebied beperkt en vormen daarom voorbeelden van het menselijk vernietigingsPOTENTIEEL Daartegenover stonden opmerkelijke verbeteringen in de natuurlijke ecologie van heel uiteenlopende gebieden: van het droogleggen en cultiveren van moerassen in Europa tot het aanleggen van bergterrassen door de Inca-boeren van het Andes-gebergte. Tegenwoordig echter gebeurt de plundering op wereldschaal: overal op aarde worden fundamentele natuurprocessen aangetast en de stabiliteit van de natuurlijke omgeving bedreigd. De mens is, biologisch gesproken, een schadelijke parasiet geworden die, tegelijkertijd met zijn gastheer, zichzelf aan het vernietigen is. MAAR, en hier voegt Bookchin een heel persoonlijke noot aan zijn analyse toe: soorten ontpoppen zich slechts tot verderfelijke parasieten onder welbepaalde omstandigheden, terwijl ze onder andere omstandigheden het milieu kunnen verrijken. Toegepast op de menselijke soort betekent dit dat de menselijke verstoring van het natuurlijk milieu het gevolg is van de verstoring die hij in zijn sociale wereld heeft aangebracht. Wie het parasitisme van de menselijke soort op het milieu wil opheffen, zal de crisis in de sociale ecologie, die de mens tot parasiet MAAKT, moeten opheffen. *'Misschien is één van de belangrijkste bijdragen van de sociale ecologie tot de hedendaagse ecologische discussie die idee dat de fundamentele problemen die de maatschappij*

*tegenover de natuur stelt, hun oorsprong hebben in de sociale ontwikkeling zelf- en niet in de wisselwerking tussen natuur en maatschappij De scheiding tussen maatschappij en natuur heeft zijn diepste wortels in de scheidingen binnen de sociale sferen, ni. in de diepgewortelde conflicten tussen mensen onderling (...)'(9). Bij de sociale scheidingen die aan de basis liggen van de milieucrisis denkt Bookchin niet uitsluitend aan klassetegenstellingen, maar aan alle hiërarchische scheidingen (man-vrouw, jongeren-ouderen, staat-burger,...) die in de loop van de geschiedenis de institutionele vorm aannamen van 'schrikbarende tegenstellingen tussen stad en platteland, tussen staat en gemeenschap, tussen industrie en landbouw/veeteelt, tussen massa fabrikage en handwerk, tussen de schaal van de bureaucratie en de werkelijk menselijke schaal'(10). Ecologie leert ons dat we op een punt van 'no return' aanbeland zijn waar het 'volstrekt niet overdreven is te veronderstellen dat de onmisbare voorwaarden waaronder vormen van hoger leven mogelijk zijn, onherstelbaar vernietigd worden'(11). Tegelijkertijd echter rijkt de ecologie ons de bouwstenen aan voor een natuur-en politieke filosofie waaraan we ons uit het moeras van de ecologische vernietiging kunnen optrekken. Die politieke filosofie identificeert Bookchin met het (anti-hiërarchische) anarchisme dat dankzij de ecologische problematiek uit de sfeer van de hersenschimmige utopie en ethische overwegingen getrokken wordt. 'Het kan niet voldoende benadrukt worden dat de anarchistische noties van een evenwichtige samenleving, een directe democratie, een menswaardige technologie en een gedecentraliseerde maatschappij, dat deze rijke libertaire begrippen niet alleen wenselijk maar ook noodzakelijk zijn. Ze moeten niet enkel gerekend worden tot de grote toekomstvisies van de mens, ze vormen nu de voorwaarden voor zijn overleven. Het proces van sociale ontwikkeling heeft deze begrippen uit een ethisch en subjectief kader overgebracht in een praktisch en objectief kader.'(12).*

Indertijd ging Bookchins pleidooi voor een nieuw soort eco-anarchistische politiek verloren onder het hegemoniale gewicht van het (neo-)marxistisch denken bij Europees Nieuw Links (13) en van een hybride 'tegenculturele' filosofie in de V.S. waarvoor het denken van een Theodore Roszak model stond. *Inzet van de maatschappelijke strijd was, volgens Roszak, niet langer de kwesties van sociale gerechtigheid (die niet ontkend worden, maar eerder als oppervlaktefenomenen gelden), maar een bepaalde bewustzijnsvorm. Deskundigen legitimeren hun kennismonopolie door te verwijzen naar de objectiviteit van wetenschappelijke kennis. De essentie van Roszaks pleidooi is nu dat 'het objectieve bewustzijn nadrukkelijk niet een definitieve, transculturele ontwikkeling is die haar kracht ontleent aan het feit dat zij, en zij alleen, de waarheid in pacht heeft. Het is veeleer, zoals elke mythologie, een arbitraire constructie waarin een gegeven maatschappij in een gegeven historische situatie haar gevoel voor waarde heeft geïnvesteerd'(14). De overheersing van*

het objectieve bewustzijn heeft bij de mens het hoofd tot hoofkwartier gemaakt: het commando- en controlecentrum dat zelf gereduceerd wordt tot een vreemd voorwerp, niet meer dan de schuilplaats van onze ware identiteit. Wat de vervreemde hersenschors traçi érwerven en te monopoliseren is het organisme, d.w.z. de éane zelfordening, het mysterie-va de gevormde groei, de ondui. - e wijsheid van de instincten. Roszak sprak overen 'anti-organisch f- -tisme' van de westerse beschaving dat aanleiding h-eft gegeven tot een -rvreemdende dichotomie, ni. die tussen ons hoofd dat .rvaart op de wijze an het getal, logica en mechanische samenhang, en o lichaam dat e jart op de wijze van een vloeiend proces, intuïtieve aa èassing en dat bweegt op een innerlijk, doelbewust ritme. *'Het gevoel dat zo uitsluitend in o s hoofd zetelen en van het lichaam afgesloten zijn, '-paalt in wezen de m.-nier waarop we ons tot de wereld richten, de man'~ waarop we de werkelijkh: ci om ons heen voelen. De onverdraagza. eid tegenover het organische b - . nt met het lichaam, maar breidt van daaruit tot de hele omgeving. Het lic -;.. « de vor ~, ~atuur die het dichtst bij ons staat (..)'* (15). Roszaks ganse oeuvre werd aldus een oproep om de niet-intellectuele krachten van het bewustzijn te onderzoeken. Bewustzijnsverruiming en verandering in al zijn varianten zijn een steeds terugkerende constante in de Amerikaanse nieuwe sociale bewegingen die we als wettige erfgenamen kunnen beschouwen van de Tegencultuur van de jaren zestig.

### 3. Opkomst van de diepte-ecologie.

De desintegratie van Nieuw Links en van de Tegencultuur in het algemeen maakte het terrein in de jaren zeventig Vrij voor de nieuwe sociale bewegingen, waarvan het feminisme en het ecologisme de twee belangrijkste pijlers gingen vormen. De ecologistische stroming vormde een gunstige voedingsbodem voor diepgaande discussies omtrent de oorzaken van de milieuverloedering (waaraan ook Bookchin zijn steentje bijdraagt(16)), waarvan het resultaat - een tamelijk los konglomeraat van originele ideeën over de relatie mens-natuur - in de buitenwereld bekend zal geraken onder de naam 'diepte-ecologie'. Deze term werd reeds in 1973 geïntroduceerd door de Noorse filosoof Arne Naess (17), maar het is slechts dankzij het intensieve theoretische en propagandistische werk van de Amerikaanse filosoof George Sessions en de socioloog Bill Devail dat het begrip gemeengoed zal worden in 'groene kringen'(l 8). Reeds in 1983 kan de bekende Australische filosoof John Passmore schrijven: *"Het is tegenwoordig de gewoonte geworden om de familie der eco-filosofen - dié beperkte groep van filosofen die de milieu-problemen au serieux nemen - op te delen in twee categorieën: de 'shallow' en de 'deep'"* (19). Standpunten ten gunste van de diepte-ecologie door populaire

cultuurfilosofen (o.a. Fritjof Capra), wetenschappers (o.a. Paul Ehrlich) en ecologische actiegroepen (o.a. Earth First!) zorgden voor de doorstroming van het ideeëngoed naar een breed publiek. Het nieuwe ecologisme bleek ook voldoende sensationeel om furore te maken in een brede waaier van trendgevoelige magazines: New Age Journal, Rolling Stone, Whole Earth Review.....

De kracht en ook het onderscheidend vermogen van de 'diepte-karakterisering ligt in de distanciëring die zij suggereert van de 'shallow'-positie. Inhoudelijk definieert Naess de 'shallow ecological movement' als *"de strijd tegen de vervuiling en de uitputting van natuurlijke rijkdommen. Met als uiteindelijk doel: de gezondheid en de welvaart van de volkeren in de ontwikkelde landen"* (20). De 'shallow'-beweging cultiveert een door menselijk eigenbelang gemotiveerde milieubekommernis die automatisch de vraag oproept: 'En wat wint de mens ermee? Bescherming van de natuur wordt steeds gerechtvaardigd met een passend nutsargument (ten dienste van de mens). In deze categorie van 'shallow'-natuurbeschermers horen zeker ook de ecologische modernisten thuis die via nieuwe milieutechnologieën (bv. zuiveringsstations) of markt-aanpassingen (bv. eco-taksen) de ergste misbruiken willen tegengaan, zonder dat daarvoor het traditionele wereldbeeld of de klassieke maatschappelijke functioneringsmechanismen in vraag gesteld dienen te worden. Deze vorm van milieubeheer, teruggebracht tot wat omlapwerk en symptoombestrijding, kan zelfs rekenen op de steun van gevestigde belangengroepen omdat zij zonder veel moeite in het bestaande systeem integreerbaar zijn. De diepte-ecologie zal daarentegen op basis van een aantal welbekende symptomen (broeikasteffect, zure regen, ontbossing,...) een totaal andere diagnose stellen: de patiënt (het industriële ontwikkelingsmodel) lijdt aan een terminale ziekte die enkel door een radicale ingreep kan geredieerd worden.

Het voornaamste medicijn dat voorgesteld wordt is van ideologische aard: de overwinning van de ecologische crisis vereist een bewustzijnsverandering. Hoeksteen van het nieuwe bewustzijn is de verwerping van het antropocentrisme: de opvatting dat de mens de kroon is van de schepping, de bron van alle waarden, de maat van alle dingen, het einddoel van het ganse universum. Al het leven\* - en niet-levende wordt geëvalueerd (waardevol/waardeloos) in functie van menselijke waarden en belangen. Overwinning van dit antropocentrische veronderstelt dat we opnieuw voeling krijgen met ons diepste wezen en ons verste verleden, dat we de wetenschappelijke bevindingen van de evolutionaire biologie en van de ecologie als het ware verinnerlijken. Diep is het diep en het gordijn van evolutionair geheugenverlies moeten we ons terug leren vinden in de natuur als zoogdieren, als gewervelde dieren, en in de laatste instantie als *"een soort die nog maar heel kort geleden het water wou verlaten heeft"* (21). Dat het onderscheid en het levenloze in feite een louter

menselijke constructie is, wordt op een zeer expressieve wijze uitgedrukt: '*hinking like a mountain*' of '*remember our childhood as minerals, as lava, as rocks*'. Dat impliceert tevens dat de menselijke wensen, behoeften en doelstellingen geen enkele geprivilegeerde status bezitten in vergelijking met de andere, niet-menselijke soorten. Elke louter menselijke benadering, zowel praktisch als theoretisch, van de Aarde is uit den boze. '*De mens staat in geen enkel opzicht tegenover zijn omgeving als een beheerder, een toerist of een weldoener: hij maakt integraal deel uit van de voedselketen*' (22).

Zoals uit het laatste citaat blijkt doen de diepte-ecologen, ter staving van hun bio-of ecocentrisme, graag een beroep op de filosofische implicaties van wetenschappelijke bevindingen (vooral uit de fysica en de ecologie). Deze leren ons dat individuele organismen of entiteiten niet méér zijn dan kortstondige configuraties of storingen in energiestromen: ze kunnen niet begrepen worden afgezonderd van de matrix waarbinnen ze thuishoren. Een ding is tot in zijn diepste wezen bepaald door zijn relaties met de buitenwereld. In die zin wordt ook gezegd dat de relaties van de dingen even reëel zijn als de dingen zelf. Spreken over de wereld als over een verzameling van afzonderlijke dingen met aparte eigenschappen (discrete-entity-metaphysics) is daarom oppervlakkig en heeft hoogstens een voorlopige of beperkte betekenis. Iets op zichzelf is niet alleen onherkenbaar, maar bestaat zelfs niet: wat wij dingen noemen, zijn eigenlijk kortstondige configuraties van een allesomvattende beweging, een proces dat de ganse werkelijkheid omvat (unity-in-process-metaphysics). Er bestaan geen dingen die vervolgens iets gaan doen, maar alleen activiteiten. In die zin kan de mens ook beschouwd worden als een speciale activiteit VAN de wereld, in tegenstelling tot het traditionele beeld van apart wezen IN de wereld.

De filosofie van de diepte-ecologie is geen eenduidige, systematisch uitgewerkte theorie: het gaat eerder om een platform opgebouwd rond stellingen en gedragscodes die in een losse samenhang tot elkaar staan. Twee basisnormen of intuïties houden het wankel gebouw van de diepte-ecologie echter recht. Er is de norm van de *Zelfrealisatie* die door de diepte-ecologen gecontrasteerd wordt met het in onze cultuur overheersende 'minimale zelf' (23), beheerst door krampachtige overlevingsreflexen, die elke openheid en persoonlijke groei verhinderen. De diepte-ecologische Zelfrealisatie verwijst naar de innerlijke verrijking als het resultaat van het voortdurend doorbreken van de enge grenzen van het ik' en de identificatieact met onze menselijke en niet-menselijke omgeving. Het is de gemoedsrust van degene die beseft terug doorgedrongen te zijn tot de diepste wortels van de eigen oorsprong. Sessions en Devali spreken over de verwezenlijking van 'self-in-Self', waarbij Self staat voor organische heelheid.



De norm van Zelfrealisatie is onlosmakelijk verbonden met de norm van het *biocentrische egalitarisme*: alle organismen en entiteiten hebben een gelijk recht om te leven en om zich te ontplooiën. Ze hebben, als onderdelen van een in elkaar verweven geheel, gelijke intrinsieke waarde. Binnen deze visie wordt de mens van zijn voetstuk gehaald. De traditionele mensgerichtheid moet plaats ruimen voor de visie dat de mens 'ten volle burger is van de biotische gemeenschap' en niet langer als heer en meester over de andere soorten kan regeren. Op basis van deze twee normen zal de diepte-ecologie zich heel in het bijzonder interesseren voorop het demografische vraagstuk: de toenemende druk van de mens op de natuur, door de snelle bevolkingsgroei, vormt een levensgrote bedreiging voor de verscheidenheid en rijkdom van de biotische gemeenschap. Daarom is het absoluut prioritair dat het bevolkingsaantal drastisch teruggedrongen wordt, opdat de andere soorten weer de nodige ruimte zouden krijgen om zich te ontplooiën.

Alhoewel de diepte-ecologie in eerste instantie bekommerd is om bewustzijnsverandering, raakte zij in de buitenwereld slechts echt bekend via haar aktievleugel 'Earth First!', een gedecentraliseerd netwerk van kleine aktiegroepen die zich teweerstellen tegen de afbraak van de nog bestaande biodiversiteit. 'Earth First!' zet zich af tegen massamobilisaties en zweert bij 'directe aktie', omdat de deelnemers alleen op deze manier aan de noodzakelijke 'bewustzijnsgroei' toekomen. Deze directe aktie kan de vorm aannemen van *monkeywrenching* (het doelbewust onklaar maken van instrumenten die ingeschakeld zijn in een destructieve milieupolitiek) of *ecosabotage* (het vernietigen van ecologisch ontoelaatbare artefacten)(24). Deze akties hebben een symbolische betekenis: ze hebben tot doel de mythes en vooroordelen die ingebakken zitten in de heersende denkpatronen aan de kaak te stellen. Geweldloosheid tegenover tegenstanders staat steeds centraal. Zij kan militant zijn, maar mag de communicatie niet definitief onmogelijk maken: het verstand en het hart van de tegenstander moeten kunnen worden geraakt met het oog op bewustzijnsverandering en groei. Tegelijkertijd weigert men deze akties te kaderen in een ideologisch of partijconcept: ideeënsystemen die zich een *isme*' noemen dreigen steeds hun oorspronkelijk idealisme te verliezen als ze in aktie vertaald worden omdat ze dan dienstbaar gemaakt worden aan specifieke groepsbelangen. Met een zeker pragmatisme beperkt men zich tot een goede 'praxis', d.w.z. akties die een concrete weerspiegeling vormen van de nieuwe waardepatronen en daarom ook een spirituele dimensie bevatten.

Diepte-ecologie hecht ook groot belang aan de persoonlijke 'lifestyle', d.w.z. de wijze waarop wij ons in de routine van het dagelijkse leven gedragen. Vooral het consumptiepatroon krijgt grote aandacht: men contrasteert een hoge levenskwaliteit ('voluntary simplicity') met een hoge levensstandaard.

Deze laatste past immers in de overheersende westerse 'vreugdeloze economie, waarin niet geconsumeerd wordt om levensbehoeften te bevredigen, maar om psychologische leegten op te vullen. Het gaat om irrationeel, dwangmatig gedrag dat de mensen afhoudt van andere, weinig opzienbarende maar intrinsiek bevredigende activiteiten zoals gesprekken voeren, zorg dragen voor familie en vrienden, de ontplooiing van de eigen creatieve vermogens en het zich thuis leren voelen in de eigen streek (bioregio). De diepte-ecologisch geïnspireerde burger zal optreden als een geïnformeerde en voorzichtige consument, hij zal zo veel mogelijk produkten uit de eigen bioregio verbruiken, geen energie verspillen terwijl elke novofilie (de neiging om iets te willen hebben gewoon omdat het nieuw is) hem vreemd is. Op die manier creëert hij tijd en energie die nodig is om zijn ecologisch zelf te cultiveren waarbij hij zich kan laten inspireren door uiteenlopende spirituele bronnen (van Indiaanse wereldbeschouwingen over Spinoza tot Aldous Huxley's 'Perennial Philosophy') (25).

#### **4. Bookchins verwerping van de diepte-ecologie.**

Tot een stuk in de jaren tachtig heeft Bookchin geen afstand willen nemen van de diepte-ecologie. Wellicht speelden tactische overwegingen een rol: samen een geducht tegengewicht vormen tegen de overheersende 'shal-10w-milieubeweging die via lobbywerk en politieke druk ecologische schoonheidsvlekjes wil verwijderen, zonder het systeem zelf in vraag te stellen. In een Open Brief aan de ecologische Beweging'(l 1980) bekritiseerde hij heftig het ecologisch electoralisme (waaraan iemand als Barry Commoner zich schuldig maakte): *"De vrees om zich te isoleren, om als een politiek lichtgewicht over te komen of om inefficiënt te zijn, ligt aan de basis van een nieuw soort isolement, politiek lichtgewicht en inefficiëntie, nl. het volledig opgeven van de meest fundamentele idealen en doelstellingen. Macht wordt verkregen ten koste van de enige macht waarover we beschikken en die in staat is deze waanzinnige maatschappij te veranderen: onze morele integriteit, onze idealen en onze principes"* (26). Ook de voorkeur van 'managerial radicals voor tamme massamobilisaties als 'bijkomende' drukkingsfactor in hun politiek lobbywerk moet de anarchist in Bookchin tegen de borst gestoten hebben en hem eens te meer in de armen van de diepte-ecologen, met hun voorkeur voor directe actie, gedreven hebben. Dat de diepte-ecologen zich pleegden af te zetten tegen de klassieke politieke filosofieën - even hard tegen het liberalisme als tegen het socialisme, omdat ze allebei onderdeel zijn van het op te lossen probleem - liep bovendien parallel met zijn eigen overtuiging dat de oude links-rechts tegenstelling voorbijgestreefd was en dat de wereld behoefte had aan een totaal nieuwe groene politieke filosofie.

De zaken nemen een keer wanneer de diepte-ecologie het terrein van de zuivere filosofische speculatie verlaat en zich in concrete, politieke discussies gaat mengen. Het ecocentrisme van de diepte-ecologie onthult zich meermaals als pure misantropie (mensvijandigheid). Wat Bookchin vooral irriteerde waren de soms ronduit reactionaire en racistische artikels die her en der verschenen in de kranten van de actiegroepen.. Wanneer de eindverantwoordelijken het niet nodig achtten zich te distanciëren van deze opvattingen, maar in tegendeel, ze eerder leken aan te moedigen, brak Bookchins klomp. In een ander artikel ben ik uitgebreid op de desbetreffende artikels ingegaan (27). Omdat overbevolking als het voornaamste wereldprobleem wordt beschouwd, dat zich bovendien vooral in de Derde Wereld situeert, zou er maar één verantwoorde vorm van westerse ontwikkelingshulp bestaan: het gratis ter beschikking stellen van anti-conceptiva, abortushospitelen en geboortecontrole-programma's. Er wordt gewaarschuwd dat deze bevolkingsexplosie via de legale en illegale immigratiestroom vanuit het 'katholieke Latijns-Amerika ook de Noordamerikaanse bodem zal aantasten: "*Overal ter wereld hebben immigranten immers de grootste kinderaantallen wat in laatste instantie ten koste gaat van de ecologische draagkracht van het gast/and*". Hongersnoden, oorlogen en ... Aids worden voorgesteld als bewuste verdedigingsreacties van Gala (de aardse biosfeer als zelfregulerend superorganisme) op de aantasting van het milieu door de menselijke overbevolking. Al deze kwalen zijn reddingbrengende engelen, gestuurd door Gaia, om het menselijk parasitisme door een massale bevolkingsreductie ongedaan te maken.

In reactie op dit soort uitlatingen gaat Bookchin de noodzaak van een radicaal links groen perspectief beklemtonen. Een keerpunt vormde zijn toespraak 'Deep ecology versus social ecology' die hij uitsprak in juli 1987 tijdens de nationale bijeenkomst van de radicale groene beweging in Amherst (Massachusetts). Daarin spuwde hij zijn gal op het reactionair Malthusianisme, het drogerende spiritualisme en het onwereldse quietisme dat de diepte-ecologie definitief ongeschikt maakte als radicale groene veranderingsfilosofie. Doorheen de diepte-ecologie loopt er een malthusiaanse rode draad die de mensheid afschildert als een gedegenererde soort waarvan de spontane voortplantingsdrift een voortdurende dreiging oplevert voor de integriteit van de biosfeer. Diepte-ecologen hebben de neiging de mensen te herleiden tot een homogene soort, de Mensheid, die, als een logisch voortvloeisel van haar biologische aanleg, de natuur als grondstof hanteert. De wijze waarop 'de' mens met de natuur omgaat is dus toe te schrijven aan een biologische soortdwang. Onder uitsluiting van complexe sociale mechanismen worden fenomenen als 'honger' en 'oorlog' verklaard m.b.v. ecologische wetmatigheden die op alle biologische soorten van toepassing zijn. Hierop repliceert Bookchin dat "*de mens geen fruitvliegje is. Zijn voortplantingsgedrag is*

*diepgaand bepaald door culturele waarden, levensstandaard, sociale tradities, de positie van de vrouw, religieuze overtuigingen, sociale en politieke conflicten en verschillende socio-culturele verwachtingen (...) Reduceer vrouwen tot niets meer dan voortplantingsfabrieken en de bevolkingscijfers zullen exploderen. Verschaf de mensen daarentegen een degelijk leven, een goede opvoeding, een gevoel van creatieve betekenis in het leven en, vooral, bevrijd de vrouwen van hun rol als louter draagsters van kinderen- en de bevolkingsgroei begint te stabiliseren (...)' (28). Demografische patronen zijn slechts de kwantitatieve uitdrukking van het maatschappelijk kader waarbinnen een bevolkingsgroep leeft. Pleiten voor grenzen aan de groei -op het vlak van productie, consumptie en demografie- zonder te raken aan het maatschappelijk kader, zal zich steeds vertalen in draconisch-racistische maatregelen op de rug van de minstbedeelden, vooral in de Derde Wereld.*

Parallel met de neiging om de mensheid als één biologische soort onder de vele andere te beschouwen, is de neiging van de diepte-ecologen om 'natuur' te verengen tot panoramische uitzichten van grootse en woeste wildheid. Zo ontstaat het beeld van een Natuur-an-sich waartegenover de mensheid zich enkel aanpassend en inpassend mag gedragen. Elk menselijk ingrijpen die de natuur wijzigt wordt met Argusogen bekeken. Daartegenover stelt Bookchin dat de natuur steeds het produkt is van de interactie tussen de soorten onderling en hun milieu. Het kan dus de mens zeker niet verweten worden dat hij door zijn ingrepen de natuur verandert: alle levende soorten doen immers hetzelfde. Typerend voor de mens is het dat hij zijn omgeving actief, doelgericht en bewust verandert. Maar ook dat typisch menselijke gedrag is niet minder een produkt van de natuurlijke evolutie als de aktie van elke andere levensvorm op zijn omgeving. HOE de mens ingrijpt -rationeel en ecologisch OF irrationeel en onecologisch- hangt echter af van het maatschappelijk kader waarbinnen hij zich beweegt.

Diepte-ecologen situeren de oorzaak van het milieu-vernietigend effect van het menselijk handelen in een verkeerd soort menselijk bewustzijn. Door zijn atomistisch geïnspireerd wereldbeeld is de westerse mens gaan denken in termen van scherp afgelijnde grenzen waardoor hij *rigid ego boundarios* is gaan ontwikkelen die haaks staat op de *'sense of connectedness'* die noodzakelijk is om de mens als een gelijkwaardige burger in een biotische democratie te gaan beschouwen. De oplossing wordt gezocht in de cultivering van een nieuw ecologisch bewustzijn, een nieuwe *"state of being"*, dat de mens in staat zal stellen om de kloof met de niet-menselijke natuur via een identificatieact te overbruggen. Hefbomen voor dat ecologisch bewustzijn worden gezocht in varianten van primitieve of oosterse denksystemen en in welbepaalde westerse metafysische systemen (Spinoza, Heidegger) waarbij het menselijk individu

het menselijk individu telkens opgaat in een soort mythische verbondenheid met het Al. Maar, zo stelt Bookchin, het is niet de-individualisering die de onderdrukte van de wereld nodig heeft, laat staan passieve persoonlijkheden die zich gemakkelijk overgeven aan kosmische krachten (...) maar her-individualisering wat hen zal transformeren tot actieve vertegenwoordigers om de maatschappij te veranderen en een halt toe te roepen aan het groeiend totalitarisme dat ons allen dreigt te homogeniseren als onderdelen van een westerse versie van het Groot Verbonden Geheel (29). Bovendien zal deze overaccentuering van de bewustzijnsfactor als motor van maatschappelijke verandering op zijn best uitmonden in een life-style beweging (zonder politieke veranderingsstrategie), op zijn slechtst in een persoonlijke verlichtingstherapie. In beide gevallen wordt er niet geraakt aan de maatschappelijke mechanismen die de ecologische crisis veroorzaken.

### **5. Bookchins dialectisch naturalisme.**

Bookchin wil de politieke implicaties van de diepte-ecologische visie op mens en natuur vermijden door de relatie mens-natuur te herdenken vanuit wat hij een dialectisch naturalisme noemt. Het dialectisch naturalisme vervangt het beeld van de natuur als dode materie door een creatieve proces-voorstelling. De natuurlijke evolutie werd tot voor kort gekenmerkt door het verschijnen van steeds meer gecompliceerde soorten en eco-gemeenschappen. Toenemende diversiteit en complexiteit vormen de bron van een ontlukende vrijheid, van een toenemend vermogen om keuzes te maken en dus van de capaciteit van levensvormen om zelf richting te geven aan hun eigen ontwikkeling. Als voorbeeld geeft Bookchin de kleurverandering bij bepaalde diersoorten naargelang van het seizoen. Natuurlijk is hier van een beslissing in de menselijke betekenis van het woord geen sprake, het gaat om een ontkiemend soort beslissingsvermogen dat slechts bij de mens zijn volle ontplooiing zal kennen. Vrijheid, zelforiëntering, deelname in de eigen evolutie vinden hun oorsprong dus reeds in de pre-menselijke natuur en zullen zich vervolmaken met de toename van de structurele, fysiologische en neurologische complexiteit van de dieren.

Natuur is een proces van '*participatory evolution*' waarmee stelling genomen wordt tegen de mechanistische en atomistische evolutievisie van Charles Darwin, wiens oeuvre desondanks door Bookchin "*monumentaal*" (30) wordt genoemd. Enerzijds vat Darwin de evolutie van levende wezens als een passief proces op: soorten zijn het resultaat van een gelukkige combinatie van toevallige mutaties en selectieve milieufactoren. Daardoor worden niet-menselijke levensvormen tot louter objecten van hun eigen evolutie herleid: zij zijn

iets tussen anorganische machines en mechanisch functionerende organismen in. Anderzijds is Darwins beschrijving van het 'ontstaan van soorten doortrokken van een Lockiaans atomisme dat de schijnwerper onterecht richt op de afzonderlijke soorten. Het paradepaardje van de Darwinistische evolutietheorie is de uittekening van de evolutionaire ontwikkeling van de soort paard, waarbij men erin slaagde de verschillende missing links paleontologisch te reconstrueren. Maar de evolutie van het paard is in feite steeds geschied in creatieve interactie met een grote variatie planten-en diersoorten. Zo was de opkomst van het moderne paard ondenkbaar zonder het gelijktijdige verschijnen van andere herbivoren die de levensnoodzakelijke graslanden hielpen handhaven of zelfs tot stand brachten. In feite moet dus de eco-gemeenschap op de voorgrond van de evolutie geplaatst worden, zonder dat dit overigens de integriteit van de afzonderlijke soorten zou aantasten: integendeel, hun actief aandeel in de totstandkoming en handhaving van de levenbrengende gemeenschappen worden benadrukt; zij zijn niet langer een willoze speelbal van de evolutie.

Evolutie is dus een cumulatief proces waari-de'kie» -chtige aanwezigheid van keuze een aanduiding vormt van de ontwikkeling na- meer vrijheid. Maar enkel in -mîselijke soort wordt die ontwikkeling volleig geactualiseerd, te ste binnen de grenzen opgelegd door de sociale en politieke orga -tie. Bookchin verzet zich op die manier tegen de couante diepte-@ ogische stelling als zou de Mensheid het produkt zijn van ee 'evolutionaire zondeval', die door de ontwikkeling van bewustzijn en ;ktivisme haar natuurlijke staat' verlaten heeft, waarbij de redding gezocht oet worden in de passiviteit en de receptiviteit die gepropageerd worde .00r bepaalde varianten van oosterse en westerse denksystemen (o - en bepaald soort Spinoza-en Heidegger-interpretatie).

## **6. Ecologisch humanisme en de ethiek van de complementariteit.**

Binnen een dialectisch naturalistische benaderingswijze kan de mens zonder meer als de meest geavanceerde levensvorm geponeerd worden omwille van de unieke capaciteiten die hem door de natuur zelf verleend worden. *Eén ervan, 'De ongeziene capaciteit om ethische systemen in het leven te roepen die waarde toekennen aan andere levensvormen, maakt dat zij (de mensen) een bijzondere waarde in hun eigen recht bezitten. In de mate dat ze in staat zijn volledig bewust te zijn van hun gedragingen en hun ecologisch impact, zijn ze uitzonderlijke wezens in de biosfeer want geen enkele andere levensvorm bezit dit opmerkelijk bewustzijn. De nieuwe misantropische gril om menselijke wezens zwaar te onderwaarderen omdat 'Gaia' zonder hen zou*

kunnen floreren is even dom als verachtelijk. Deze bewering ontdoet de organische evolutie van elke betekenis, buiten de louter fysieke overleving om, van elke vreugde over de natuurlijke ontwikkeling van eigenschappen zoals het conceptuele denken en de symbolische taal. Door de vaardigheden van menselijke wezens en hun intellectueleiteit op hetzelfde niveau te plaatsen als dierlijke bekwaamheden om te overleven denigreren de biocentristen deze unieke soort volkomen evenals de intellectueleiteit zelf. Met zo'n beperkte en reductionistische interpretatie van het leven, kan men zich gaan afvragen waarom Gaia zelf dan nog opgehemeld zou moeten worden temidden van de kosmische dans van de betoverende galaxieën en hemellichamen" (31). Voor Bookchin vormt de menselijke natuur de belichaming van ontologische tendensen die, als ze niet ten volle verwezenlijkt worden, een verraad betekenen aan zijn natuurlijke erfenis en een verloochening van zijn organische uniciteit. De mens met zijn specifieke vermogens (o.a. uitzonderlijke communicatiemogelijkheden, rationaliteit, vermogen tot doelgerichte acties) is een volwaardig natuurwezen, maar die evolutionaire erfenis plaatst de mens voor een speciale verantwoordelijkheid tegenover de evolutie: ni. een *ecologische oriëntatie* geven aan die evolutie oftewel doelbewustzijn toevoegen aan de pre-bewuste gerichtheid die reeds aanwezig is in de niet-menselijke natuur. Bookchin poneert dus een *ecologisch humanisme* als alternatief voor het eco/biocentrisme van de diepte-ecologie. Om deze 'evolutionaire opdracht te kunnen vervullen moet het menselijk gedrag geïnspireerd worden door een *ethiek van de complementariteit* die Bookchin contrasteert met de norm van biologisch egalitarisme vooropgesteld door de diepte-ecologie. Complementariteit houdt in dat men de reëel bestaande verschillen tussen individuen, organismen en soorten erkent zonder ze onder te brengen in een hiërarchisch ordeningspatroon waarbij elke entiteit de waardering ontvangt waarop het, krachtens zijn plaats in het evolutieproces, recht heeft. *'In haar hoedanigheid van een ethiek die de opkomst van nieuwe eigenschappen die in kiemvorm reeds aanwezig zijn in het leven, waardeert (zoals o.a. een grotere aanpassingsflexibiliteit aan nieuwe omgevingen) geeft het de gepaste erkenning aan meer geavanceerde bewustzijnsniveaus of, zo je wil, aan de aanwending en de vreugdes van de geest, het zelfbewustzijn, de vrijheid; maar op geen enkele wijze worden deze eigenschappen van het leven opgenomen in een hiërarchisch systeem gebaseerd op bevelen en gehoorzamen"* (32). Dit sluit dus uit dat minder geavanceerde levensvormen louter als 'grondstof' voor menselijk gebruik dienst gaan doen. De ethiek van de complementariteit zal slechts binnen een heel specifiek maatschappelijk kader (de eco-gemeenschap) gekenmerkt door confederalisme, directe democratie, een municipale economie en een eco-technologie optimaal tot ontplooiing kunnen komen (33). Eens dat de nieuwe ethiek een habitus geworden is, dwz. een constante attitude die niet telkens opnieuw moet worden overwogen (34) wordt de mensheid de stem van de natuur die

dan zelfbewust en 'self formative' geworden is. De evolutionaire ontwikkeling mondt zo uit in een synthese van de eerste (niet-menselijke) en tweede (menselijke) natuur die Bookchin de 'vrije natuur' natuur noemt (35). De vrije natuur kan op een bewuste wijze complexere levensvormen helpen ontwikkelen met uitschakeling van de regressies en incoherenties die eigen zijn aan een evolutie overgelaten aan haar eigen grillig verloop. *"In een ecologische maatschappij wordt rationaliteit het reële en het reële wordt uiteindelijk rationeel. In deze historische betekenis worden subject en object verzoend - niet in een identiteitsfilosofie (cfr. de diepte-ecologie), maar in een filosofie van de praxis"* (36). Bookchin benadrukt nogmaals dat niet het feit van de menselijke interventie in de natuur 'onnatuurlijk' is, maar wel de wijze waarop dat gebeurt. En het karakter van de menselijke interventie hangt af van het maatschappelijk kader waarbinnen het plaatsvindt. Evolutie moet zo rationeel mogelijk gemaakt worden om te voldoen aan menselijke en niet-menselijke behoeften. Maar dit heeft niets te maken met het technocratische 'sleutelen aan de natuur' (zoals in de bio-industrie gebeurt). De natuurlijke wereld is veel te complex om beheerst te worden door het menselijk vernuft, wetenschap en technologie. Als anarchist houdt Bookchin bovendien te veel van spontane ontwikkelingen. De nieuwe, niet op het beheersen maar op het begrijpen gerichte, rationaliteit (het dialectisch naturalisme), het sterk teruggeschoefde toepassingsgebied van het instrumenteel-wetenschappelijk denken, een aangepaste eco-technologie en de tot habitus geworden ethiek van de complementariteit moeten er borg voor staan dat deze ingrepen in de natuur niets van doen hebben met de in onze dagen hoogtij vierende, ecologisch destructieve 'natural engineering'.

## **7. Bedenkingen.**

De grote verdienste van Bookchin bestaat erin een filosofisch kader gecreëerd te hebben (ecologisch humanisme) dat hem in staat stelt een min of meer coherente politieke filosofie te construeren die als wegwijzer dient voor de verwezenlijking van het radicale groene maatschappijproject. Hij vult daarmee de lacune op die Andrew Dobson in zijn standaardwerkje over de 'Groene politieke filosofie' vaststelde: *De verschillen tussen de filosofie van de diepte-ecologie en haar politieke uitdrukking zijn symptomatisch voor het falen van de filosofie om zichzelf praktisch te vertalen"* (37). De politieke implicaties van het diepte-ecologische eco-centrisme zijn zo radicaal dat ze in de oren van 99,5% van de mensen absurd zullen klinken: sommige Amerikaanse diepte-ecologen ijveren inderdaad voor een 'back to the Pleistocene', een terugkeer naar de jagers- en verzamelaarssamenleving. De meer realistische eco-centristen vindt men dan ook terug in de rangen van de westerse groene partijen waar ze zich beijveren voor een progressieve wetgeving rond ruimtelij-



ke ordening, bosbeheer, dierenbescherming, enz. Andere eco-centristen beseffen maar al te goed dat het parlement niet de geëigende hefboom is voor de door hen beoogde radicaal andere mens-natuur interactie (de zo juist geciteerde Dobson heeft de redenen daarvan nog eens op een rijtje gezet (38)). Zij hebben dan eerder de neiging zich op te sluiten in een eng aktionisme ter bescherming of herstel van de biodiversiteit (bv. van de regenwouden of van de 'redwood'-bossen in de V.S.) zonder zich nog verder te bekommeren om een globale maatschappelijke veranderingsstrategie op lange termijn. De minder aktivistische typen zullen eerder hun gading vinden in een life-style beweging (zoals Schumacher 20 jaar geleden reeds schreef: 'we can work to put our own inner house in order') waarbij individuele bewustzijnsverandering en verantwoord groen consumentengedrag centraal staan. Op dit niveau kan de diepte-ecologie, zoals Bookchin doet, omschreven worden als een 'Sunbelt-filosofie' die het als laatste modetrend goed doet bij de welgestelde, progressieve middenklasse.

In de loop van de laatste jaren is echter ook Bookchins sociale ecologie niet gespaard gebleven van diepgaande kritieken. Zo wordt Bookchin verweten dat zijn pretentie om door te dringen tot de intrinsieke doelgerichtheid van de Natuur-op-zich de oude teleologie-discussie, die na Darwin definitief beslecht had geschieden, terug op te rakelen... Twee argumenten worden meestal tegen het bestaan van een 'telos' in stelling gebracht. Eerst en vooral wordt gesteld dat het evolutieproces geen rechtstreeks pad naar een bepaald doel is, maar gekenmerkt wordt door opportunisme en toevalligheid met uitsluiting van voorspelbaarheid. Maar ook Bookchin stelt dat teleologie niet gelijkstaat met voorspelbaarheid. Tegelijkertijd beweert hij echter dat het toevallige het doelgerichte niet uitsluit zoals uit sport en spel en het werk van de kunstenaar blijkt.

Vervolgens wordt teleologie bijna altijd geïdentificeerd met het 'argument of design', d.w.z. met de stelling dat biologische doelmatigheid het bewijs vormt voor het bestaan van een goddelijke plannenmaker. Bookchin zou echter stellen dat deze opvatting over teleologie pas ontstaan is in de Middeleeuwen toen werd aangenomen dat teleologie een anticiperend goddelijk doelbewustzijn vooronderstelt. Hij grijpt eerder terug naar een gecorrigeerde variant van de Aristotelische natuurteleologie die ervan uitgaat dat doelloorzaken op onbewuste wijze in de natuur zelf werkzaam zijn: de dingen streven naar een verwezenlijking van hun eigen vorm, waarbij de menselijke handelingsteleologie in het verlengde ligt van de natuurteleologie en daardoor ook morele relevantie bezit (een handeling is goed als zij bijdraagt tot datgene wat de mens van nature MOET zijn).

Anderen gaan verder en stellen dat Bookchins pretentie om m.b.v. zijn

nieuwe rationiteff te kunnen doordringen tot de 'zin' van de natuurlijke evolutie wetónschapsfilosofisch ongegrond is. *"Men kan er niet van uitgaan dat de Natuur-op-zich een bepaalde ordening heeft, die zich eenvoudigweg laat afbeelden in de menselijke kennis. Veeleer onderwerpt de mens de natuur aan bepalde door de maatschappelijke en culturele omgeving tot stand gebrachte ordeningsschema's. De ordening wordt dus door mensen aan de natuur opgelegd om ze verklaarbaar en bruikbaar te maken"* (39). Deze auteurs waarschuwen voor de illusie van zowel dialectische als systeemtheoretische wetenschappelijke aanzetten dat zij de sleutel ontdekt hebben om het raadsel van natuur en maatschappij te ontsluiten. Het gevaar van een soort supertheorie die gemakkelijk omslaat in een Herrschaftswissen is dan niet meer denkbeeldig: als ik de natuur volledig begrepen heb dan heb ik haar stevig in mijn greep en kan ik haar naar believen manipuleren. Dezelfde waarschuwing klinkt ook door in een diepte-ecologische kritiek op Bookchin. *"Er ontstaat een probleem als Bookchin gaat beweren dat we nu genoeg over deze processen weten om ze te verbeteren en te versnellen. Maar zijn we werkelijk zo wijs? Zijn we er werkelijk zeker van dat er in de evolutie een inherente drang aanwezig is naar meer subjectiviteit? Zit er meer in het bijzonder niet iets van eigenbelang en arrogantie in de (niet-verifieerbare) bewering dat de eerste natuur ernaar tendeert om iets te realiseren dat nu zijn meest ontwikkelde vorm bereikt heeft in ons, de tweede natuur? Een meer onpartijdige biocentrische benadering zou erin bestaan toe te geven dat onze specifieke vermogens (ontwikkeld bewustzijn, taal en vermogen om wertuigen te maken) eenvoudigweg slechts één vorm van perfectie zijn naast een hele boel andere (het navigatievermogen van vogels, het sonair vermogen en de speelsheid van dolfinen en de intense sociabiliteit van mieren)"* (40).

Andere critici menen dat de richtlijnen die Bookchin uit het natuurlijke telos afleidt té abstrakt zijn om als praktische leidraad te fungeren in concrete, complexe handelingssituaties-. De-Duitse landschapsecoloog Werner Batzing gaat ervan uit dat een studie van de Natuur-an-sich ons weinig verder helpt in de problematiek van hoe de mens zich concreet tegenover de natuur dient te gedragen. *Wie concrete alternatieven wil formuleren kan het best de stelregel in acht nemen dat men 'fundamentele vragen beter niet op een fundamentele wijze benadert (d.w.z door beschouwingen over het wezen van de mens of van de Natuur-an-sich ten beste te geven), maar omgekeerd door een exemplarische gevalstudie, die de principiële dimensie niet uit het oog verliest en die in ' de loop van het onderzoek beetje bij beetje verder kan worden uitgewerkt - het algemene kan enkel op de grondslag van het bijzondere tevoorschijn treden"* (41). In zijn boek is Batzing uitgegaan van de mens-natuur-interactie, zoals hij ze in zijn onderzoek van het Alpen-eco-systeem heeft leren kennen. Uitgangspunt is dus niet een absolute grond, maar wel de dynamiek en

multinationals. Deze laatste verkiezen de Vrije werking van de internationale markt welke een aanzienlijk deel van de kosten van de ecologische herstructurering van de wereldeconomie zal reguleren (10). Van de andere kant blijft de kwestie onopgelost van de financiële middelen die nodig zullen zijn om de onderontwikkelde landen toe te staan om het internationale milieubeleid uit te voeren. Hierbij komt duidelijk naar voren hoe belangrijk het zal zijn om de jaarlijkse stroom van 45 miljard dollar die van het Zuiden naar het Noorden vloeit als gevolg van de internationale schuldenkwestie, om te buigen.

Indien men daadwerkelijk in de volgende eeuw wil komen tot een evenwichtige economische groei op wereldschaal op basis van het concept duurzame groei' en daarbij wezenlijke ecologische hervormingen op wereldschaal wil verkrijgen (stoppen van het broeikas-effect, van de bodemerosie, van het verdwijnen van diersoorten, etc.), dan zal dat enkel lukken met behulp van financiële steun uit het Noorden. Doch het Noorden wil zijn onderhandelingspositie niet verzwakken, omdat de bedragen die hierbij op het spel staan hun eigen toekomstige groei in gevaar kunnen brengen. Ten einde deze impasse te doorbreken riep de Secretaris-Generaal van de Wereldconferentie Maurice Strong een groep van ex-politici samen (onder hen de Amerikaanse ex-president Carter, twee ex-premiers van Japan, twee vroegere voorzitters van de Wereldbank en een ex-secretaris-generaal van de OESO) om een nieuwe 'ethisch-ecologische codex' op te stellen die gebaseerd zou zijn op een 'rechtvaardige' verdeling van de beschikbare leefruimte in de wereld (Verklaring van Tokio). Volgens deze verklaring opgesteld door de rijke landen zal men over 125 miljard dollar per jaar moeten beschikken voor het milieubeleid, hetgeen neerkomt op een verhoging met 70 miljard dollar bovenop de 50 miljard dollar die nu officieel bestemd worden voor de ontwikkelingshulp. Dat men dat bedrag noemde betekende nog niet dat de ontwikkelde landen ook meteen bereid waren om dat bedrag in Rio aan de onderhandelingsstafel neer te leggen. Men noemde dit bedrag enkel als prognose van hetgeen op een bepaald moment in de volgende eeuw haalbaar moet zijn. Ten aanzien van het beheren van dat geld in een fonds was er hoegenaamd geen bereidheid om een autonoom Green Fund te stichten, zoals dat door de landen in het Zuiden was bepleit. Integendeel, de ontwikkelde landen verkiezen de reeds bestaande internationale financiële instellingen, zoals het Ontwikkelingsfonds van de UNO (UNDP), de Bank voor Regionale Ontwikkeling of het Milieufonds van de Wereldbank, met die opdracht te belasten. De genoemde commissie distandeerde zich eveneens van de idee dat het 'Actieplan voor Duurzame Ontwikkeling' (Agenda 21) aan de ontwikkelde landen zou moeten vragen dat zij hun ontwikkelingsinspanningen zouden verhogen met 0,35 procent tot 0,70 procent van het Bruto National Produkt ten einde de internationale milieuprogramma's die in overeenstemming zijn met de aanbevelingen van de UNO, mede te

- 
- (5) R. Nash, *The rights of nature. A history of environmental ethics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, p. 164.
- (6) M. Bookchin, *The left that was. A personal reflection*, *Green Perspectives*, May 1991, p. 1-9;
- (7) M. Bookchin, *Ecology and revolutionary thought'*, in: *Post-scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1971, p. 55-82;
- (8) M. Bookchin, *Ecology and revolutionary thought*, o.c., p.58;
- (9) M. Bookchin, *Remaking society*, Black Rose Books, Montreal, 1989, p. 32;
- (10) M. Bookchin, *Ecology and revolutionary thought*, o.c., p. 68;
- (11) M. Bookchin, *Ecology and revolutionary thought*, o.c., p. 68;
- (12) M. Bookchin, *Ecology and revolutionary thought*, o.c., p.69;
- (13) Bookchin denkt hier meer bepaald aan de grote invloed van denkers als Herbert Marcuse en André Gorz. Hij bekritiseerde deze auteurs in zijn essays 'On neo-marxism, bureaucracy and the body politic' en André Gorz rides again- or politics as environmentalism verschenen in: *Toward an ecological society*, Black Rose Books, Montreal, 1980, p. 211-248 en p. 287-313;
- (14) T. Roszak, *Opkomst van een tegencultuur*, Meulenhoff, Amsterdam, 1971, p.186;
- (15) T. Roszak, *Het einde van niemandsland*, Meulenhoff, Amsterdam, 1974, p.114-115;
- (16) Bookchin werd tot een stuk in de jaren tachtig beschouwd als één van de belangrijkste theoretici van de diepte-ecologie. Hij leverde o.m. een belangrijke bijdrage onder de titel *Toward a philosophy of nature- The bases for an ecological ethics* aan de eerste diepte-ecologische bloemlezing uitgegeven door M. Tobias, *Deep ecology*, Avant Books, San Francisco, 1984, p. 213-235. Ook de belangrijkste criticus van de diepte-ecologie, Richard Sylvan, presenteert Murray Bookchin als één van de door hem geïdentificeerde 'profeten van de diepte-ecologie'. Zie: R. Sylvan, 'A critique of deep ecology', *Radical Philosophy*, 40, 1985, p.6;
- (17) In zijn toonaangevend essay *The shallow and the deep, long-range*

ecology movement', *Inquiry*, 16, 1973, p. 95-100;

(18) Zie: B. Devall, G. Sessions, *Deep ecology. Living as if nature mattered*, Peregrine Smith Press, Salt Lake City, 1985;

(19) J. Passmore, 'Political ecology: responsibility and environmental power', *The Age Montly Review*, February 1983, p. 15;

(20) A. Naess, 'The shallow and the deep ...', o.c., p.95;

(21) B. Devali, G. Sessions, o.c., p. 243;

(22) G. Sessions, 'Book review', *Environmental Ethics*, Fall 1981, p. 275;

(23) Hiermee wordt verwezen naar het boek van cultuursocioloog Chrisopher Lasch, *The minimal self. Psychic survival in troubled times*, Norton, New York, 1984;

(24) Zie o.a. M. Martin, 'Ecosabotage and civil disobedience', *Environmental Ethics*, Winter 1990, p. 291-310;

(25) Zie o.a. G. Sessions, 'Spinoza and Jeflers on man in nature', *Inquiry*, 20, 1977, p. 481-528;

(26) M. Bookchin, *Toward an ecological society*, o.c., p.82;

(27) R. Jacobs, *De politieke theorie van Murray Bookchin*, *Perspectief*, 18, 1990, p. 22-25;

(28) M. Bookchin, 'Social ecology versus 'deep ecology'. A challenge for the ecology movement', *The Raven*, november 1987, p244;

(29) M. Bookchin, 'Social ecology versus deep ecology', o.c., p. 230;

(30) M. Bookchin, 'Freedom and necessity in nature', in: *The philosophy of social ecology*, Black Rose Books, Montreal, 1990, p. 109;

(31) M. Bookchin, 'Introduction to the 1991-edition', in: *The ecology of freedom*, Black Rose Books, Montreal, 1991, p. XXXVI;

(32) M. Bookchin, 'Introduction to the 1991-edition', o.c., p. )OO(VII);

- (33) R. Jacobs, 'De hedendaagse anarchist Murray Bookchin', VMT, 26, maart 1992, p. 55-59;
- (34) E. Vermeersch, De ogen van de panda. Een milieufilosofisch essay, Van de Wiele, Brugge, 1988, p. 57;
- (35) M. Bookchin, 'Thinking ecologically', in: The philosophy of social ecology, o.c., p. 182;
- (36) M. Bookchin, Radical social ecology: an overview', Harbinger, 3, Fall 1985, p. 37;
- (37) A. Dobson, Green political thought, Unwin Hyman, London, 1990, p. 70;
- (38) A. Dobson, o.c., p. 132-139;
- (39) R. Cantzen, Weniger Staat - mehr Gesellschaft, Fischer, Frankfurt, 1987, p. 180;
- (40) R. Eckersly, 'Divining evolution: the ecological ethics of Murray Bookchin, Environmental Ethics, Summer 1989, p. 115;
- (41) W. Batzing, Die Alpen - Naturbearbeitung und Umweltzerstörung, Sendler, Frankfurt, 1988, p.1;
- (42) W. Batzing, Umweltkrise und reproduktive Arbeit', Kommune, 5, 1988, p.74;
- (43) Zie o.a. M. Oechsle, Die ökologische Naturalismus, Campus, Frankfurt, 1986, p. 107;
- (44) A. Dobson, o.c., p. 83-84.