

# **ECOLOGIE, DIEP OF OPPERVLAKKIG**

Samengesteld door  
**Guy Quintelier**

**KRITIEK 27**



KRITIEK 27

ECOLOGIE, DIEP OF OPPERVLAKKIG

1995

Dit is het eerste nummer van de jaargang 1995 van het tijdschrift KRITIEK, uitgegeven door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek.

*Beginselverklaring:*

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

Redactie: R. Boehm, W. Coolsaet, L. Frederix, S. Lavaert, J. Moyaert, G. Quintelier, G. Rayp, L. Vanneste, P. Willemarck

Omslagontwerp: M. Deceukelier  
Computergezet met T<sub>E</sub>X

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent.  
p.a. Kritiek v.z.w.  
Keizer Karelstraat 160  
9000 Gent (België)  
rek. 448-0600001-57  
jaarabonnement 450 F.  
afzonderlijk nummer 250 F.

## INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Melle U., <i>Radicale ecologie als uitweg uit de beschavingscrisis</i>	p. 8
Quintelier G., <i>"N1: Self-realisation!"? Gevaarlijke naïviteiten van de 'deep ecology'</i>	p. 30
Boehm R., <i>Ecologie, filosofie en ideologie</i>	p. 91
Weyns W., <i>Een sociaal-ecologisch alternatief in wording</i>	p. 105
Peeters J., <i>Links, zacht en vernaculair. Overwegingen bij Otto Ultrichs pleidooi voor een subsistentie-economisch alternatief</i>	p. 130
Jacobs R., <i>Murray Bookchin en de dialectiek van het beschavingsproces</i>	p. 161



## WOORD VOORAF

Eens te meer komen we met de hier verzamelde bijdragen terug op het vraagstuk van de verhouding — de wezenlijke, de feitelijke en de wenselijke verhouding — tussen mens en natuur, die al vroeger aan bod kwam in themanummers zoals 'De mislukte natuurbeheersing' (KRITIEK 17, 1989) en 'Ecologie en anti-humanisme' (KRITIEK 21, 1991). Geen reden om er beschaamd over te zijn dat we in herhaling vallen; want dit thema, men vergeet het soms, houdt in feite de denkende mensheid bezig tenminste sinds de opkomst van de antieke Griekse wijsbegeerte, en is geenszins een nieuwigheid, uitgevonden door het ecologisme.

Toch staat hier in het middelpunt van onze aandacht de hedendaagse denkstroming die zichzelf heeft uitgeroepen tot 'diepe ecologie' (vooral vertegenwoordigd, al meteen vanaf de bijdrage van Ullrich Melle, door de Noorse denker Arne Naess).

Op het eerste gezicht lijkt de vraag of men moet doordringen tot zo'n diepe ecologie, ofwel of men het ook kan stellen met wat de diepe ecologen bestempelen als een oppervlakkige ecologie, louter theoretisch van aard, en van geen enkel praktisch belang te zijn. Want of we nu ertoe besluiten de natuur te koesteren en te sparen ter wille van de natuur zelf, zoals de diepe ecologie dat wil, of enkel ter wille van ons menselijke eigenbelang: wat doet het ertoe?

Toch is die vraag van het grootste *politiek* belang, of van het grootste belang voor de *strategie* van 'groene' bewegingen en partijen en de kansen op *succes* van zo'n strategie.

Want eigenlijk stelt de diepe ecologie dat het menselijk eigenbelang onmogelijk kan bevorderd worden zonder de natuur te beschadigen. Dit houdt natuurlijk voor nogal wat mensen die hun eigenbelang op prijs stellen, een gevaarlijke boodschap in: nl. dat ze net in hun eigen belang de natuur maar niet moeten sparen. Omgekeerd kan een groene beweging die aanleunt bij de diepe ecologie, de mensen nauwelijks iets anders in het vooruitzicht stellen dan een materiële verarming. Ze moet deze zelfs van hen eisen en ze kan dan enkel nog pogen zo'n verarming te vergoelijken door ze 'versobering' te noemen. Dit is niet bepaald een origineel, laat staan aantrekkelijk perspectief, vooral op een moment waar zelfs in het rijke Europa reeds tientallen miljoenen mensen voorgoed aan verarming toe zijn tengevolge van werkloosheid en waar wereldwijd miljarden mensen in een toestand van armoede leven die elke idee van 'versobering' veruit overtreft. En dit terwijl, overal ter wereld, de toestand van het leefmilieu van mensen, dieren en planten maar blijft achteruitgaan.

Kans op een strategische doorbraak maakt dus enkel een groene beweging die erop hamert dat de heden overal toeslaande verarming het gevolg is van een *niet* bepaald 'groen' gekleurde wereldeconomie, en dat bijgevolg een hernieuwde aandacht voor het behoud van ons leefmilieu, met een andere economie, de mensen ook materieel opnieuw *rijker* zou kunnen maken.

Toch kan dit alles ook niet *herleid* worden tot een loutere 'strategie': op de eerste plaats gaat het over een kwestie van *waarheid*. Want indien wat de diepe ecologie stelt waar zou zijn, zou de belofte van een beter leven, om louter strategische redenen gedaan door een meer 'oppervlakkige' ecologie, in het beste geval illusoir, en in het slechtste geval pure demagogie zijn. De vraag is dus: hoe sterk staat de (naar haar



eigen mening) 'diepe' ecologie op dit vlak — op het vlak van de waarheid? De lezer van de opstellen bijeengebracht in onderhavige bundel zou zich er zelf een idee over kunnen vormen; dat is net de bedoeling van deze zowel als alle andere uitgaven van KRITIEK.

Persoonlijk denk ik wel dat de zogeheten diepe ecologie 'op het vlak van de waarheid' niet zo sterk staat, en dit vooral om twee, met elkaar samenhangende, redenen. De diepe ecologie *stelt voorop* dat de heersende kapitalistische economie wel degelijk het eigenbelang van 'de mens' dient. (En wat is er dan aan de hand met *de mensen*?) Het *stelt* bovendien *voorop* dat het eigenbelang van de mensen op geen 'andere' manier zou kunnen gediend worden dan door het kapitalisme. Zie het voorgaand themanummer van KRITIEK: 'Is er nog een alternatief voor het kapitalisme?'

*Rudolf Boehm*

## RADICALE ECOLOGIE ALS UITWEG UIT DE BESCHAVINGSSCRISIS

Ulrich Melle

Ook als wij ons niet aan apocalyptische visioenen van een dreigende wereldondergang willen overgeven, valt het moeilijk te ontkennen dat mensheid en planeet in een kritieke toestand verkeren. Er hangen donkere wolken boven ons hoofd, wij voelen aan dat wij een keerpunt naderen, dat de komende decennia zoiets als een overlevingstest zullen worden. In die overlevingstest zal het om meer gaan dan om de vrijwaring van onze nationale of Europese concurrentiekracht. De eerste vraag zal zijn of wij collectief als mensheid in staat zullen zijn aan de voortschrijdende vernietiging van de grote biologische systemen van de aarde een halt toe te roepen. Dit vooronderstelt dat wij erin slagen de materiële expansie van het menselijke huishouden, zowel wat het aantal mensen als wat hun materiële structuren en produktie betreft, te begrenzen. De tweede vraag zal zijn of wij erin slagen dubbel zoveel mensen als vandaag op deze planeet te huisvesten zonder totale uitputting van de natuurlijke bronnen en zonder sociale chaos en een meedogenloze strijd van allen tegen allen om te overleven.

Dat een dergelijke overlevingstest op ons afkomt, ja dat de test in feite reeds is begonnen, is vrijwel zeker. En ook wat de fundamentele uitdagingen van deze test zijn en wat in deze test op het spel staat, is overduidelijk. De mensheid en zeker de aarde zullen een "onvoldoende" in deze test fysisch

wel overleven, maar hun luister zal voorgoed vernietigd zijn.

Wij, mensen, zijn heel zeker intelligente wezens. Met ons scherp verstand hebben wij atomen en genen gespleten. Bijzonder vooruitziende en scherpzinnige mensen hebben dan ook reeds in de 19de eeuw voor de negatieve gevolgen van het industrialiserings- en mechaniseringsproces voor mens en natuur gewaarschuwd. Maar het was *Rachel Carson*, een uitzonderlijk intelligente, gevoelige en moedige vrouw die in 1962 met haar boek "*Silent Spring*" de illusie voorgoed doorprikte dat de mensheid zich dank zij wetenschap, techniek en kapitaal op een directe weg naar het aards paradijs bevond. Het boek over de "elixirs van de dood", zoals Carson de synthetische pesticiden — DDT op de eerste plaats — noemt, was opgedragen aan *Albert Schweitzer*, wiens sombere voorspelling de tekst inluidt: "Man has lost the capacity to foresee and to forestall. He will end by destroying the earth." Carson had haar boek zeker niet geschreven als zij deze vaststelling en voorspelling van A. Schweitzer onweerlegbaar had aanvaard. Ze wilde met dit citaat en haar hele boek duidelijk maken dat wij op de proef staan, dat "business as usual" tot de vernietiging van mens en natuur zal leiden.

Aan wetenschappelijk inzicht in de catastrofale gevolgen van onze industriële verspillings- en rooibouweconomie ontbreekt het niet. Sinds meer dan twintig jaar stapelen de rapporten zich op, wordt zorgvuldig boekgehouden over de ontbossing, de vervuiling, de erosie en woestijnvorming, over de uitstoot van allerhande schadelijke stoffen, over de bevolkingsgroei en over zoveel meer facetten van de socio-ecologische crisis. Niemand zal ooit kunnen zeggen: "Wir haben es nicht gewusst."

Zo verscheen nog in 1992 een nieuw bericht aan de Club

van Rome, twintig jaar na het geruchtmakende eerste bericht met de titel "Grenzen aan de groei". De veelzeggende titel van het nieuwe bericht is: "De grenzen voorbij". Dit nieuwe rapport stelt in alle duidelijkheid: "De wereld van de mens heeft haar grenzen overschreden. De huidige manier van doen is niet vol te honden. Om maar enigszins leefbaar te zijn, moet de toekomst er één zijn van een stap terug, kalmer aan, herstel. Armoede is niet te verhelpen door onbeperkte materiële groei; het probleem zal moeten worden aangepakt in een krimpende materiële economie." De menselijke economie nadert volgens het rapport de fysieke grenzen van de aarde; de exponentiële groei van de bevolking en van het industrieel kapitaal zijn daarbij de drijvende krachten. Het gaat om meer dan geïsoleerde dysfuncties van het industrieel bestel; het gaat om het globale menselijke huishouden als dusdanig. Het gaat om de tegenstelling tussen een eindige aarde aan de ene kant en steeds meer mensen die steeds meer verbruiken aan energie en grondstoffen en daardoor steeds meer afval produceren aan de andere kant. Bevolkingsgroei, groei van de industriële produktie en verwachtingsgroei botsen tegen de grenzen van de planeet.

In hetzelfde jaar 1992 verscheen in de VS een geruchtmakend boek dat hevige discussies opwekte: *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens* van Francis Fukuyama. De hoofdstelling van Fukuyama luidt: De menselijke geschiedenis is een doelgericht proces dat eindigt met het industrieel kapitalisme en met de liberale democratie. In de loop van de menselijke geschiedenis zijn alle sociale en economische alternatieven nitgetest, iets beters dan de liberaal-kapitalistische economie en de liberale democratie is niet denkbaar. "We cannot picture to ourselves a world that is essentially different from the present one, and at the same time better." De

weg van de mensheid eindigt in de kapitalistische wereldstad met haar homogene industriële wereldcultuur: overal dezelfde wetenschap, dezelfde technologie, dezelfde consumptiegoederen, overal dezelfde mythen en helden, overal dezelfde materiële verwachtingen, overal hetzelfde welvaartsmodel. "The enormously productive and dynamic economic world created by advancing technology and the rational organization of labor has a tremendous homogenizing power. It is capable of linking different societies around the world to one another physically through the creation of a global market, and of creating parallel economic aspirations and practices in a host of diverse societies. The attractive power of this world creates a very strong predisposition for all human societies to participate in it, while success in this participation requires the adoption of the principles of economic liberalism. This is the ultimate victory of VCR."

Een bewuste collectieve uittocht uit de wereldstad is volgens Fukuyama ondenkbaar. Het is onvoorstelbaar dat de werelddamenleving in haar geheel zou beslissen te desindustrialiseren en terug te keren naar een voormoderne agrarische samenleving of nog radicaler naar een primitieve stammenmaatschappij. De triomf van de liberale economie en democratie is, volgens Fukuyama, echter niet onaantastbaar. Irrationele opstanden tegen de moderne wereld blijven mogelijk. Het is zelfs niet volledig uitgesloten dat de geschiedenis met haar onophoudelijke strijd om macht en overheersing opnieuw begint. Een dergelijke terugval in de geschiedenis zou neerkomen op een hoogtechnologische barbarij en vrijwel zeker nucleaire oorlogen tot gevolg hebben.

Het actuele wereldproces lijkt Fukuyama in grote mate gelijk te geven. Het moderniserings- en industrialiseringsproces lijkt onstuitbaar. Het is de ambitie van praktisch

elk land en elke samenleving tot de wereldstad te behoren. De Peruaanse schrijver *Mario Vargas Llosa* drukt uit, wat thans de fundamentele premisse van het politieke en economische handelen is: "De internationalisering van de wereld-economie is een proces dat niet kan worden tegengehouden. Zich ertegen verzetten is een hersenschim. Alleen primitieve maatschappijen kunnen zich ervoor afsluiten — en boeten door primitief en achterlijk te blijven."

De universele moderniseringsdwang zweept de wereldsamenleving op. Onder druk van een moordende concurrentiestrijd om grondstoffen en afzetgebieden heerst er in de kosmopolis een permanente en totale economische, wetenschappelijke en technologische mobilisatie. Volgens de Duitse auteur *Peter Sloterdijk* is de moderne tijd het tijdperk van de "totale Mobilmachung". De wereld, de mens, de natuur worden in beweging gebracht, in beweging gehouden, ze worden produktief gemaakt. Het doel is vooruitgang als bevrijding van stilstand en stagnatie. Het project van de moderne tijd is, aldus Sloterdijk, een kinetische utopie. "Daarom is de automobiel het allerheiligste van de moderne tijd, het cultische centrum van een kinetische wereldreligie, het rollende sacrament."

Het moderne voluntarisme, het geloof in de maakbaarheid van de geschiedenis en van de natuur is thans gewijzigd in een dwang om mee te doen. De geschiedenis als proces van bewuste zelfbevrijding is omgeslagen in een geschiedenis als noodlot. "Wat leek op een gecontroleerd vertrek naar de vrijheid, toont zich nu als de afghijding in een ongecontroleerde catastrofale heteromobieliteit." De kinetische utopie is veranderd in een kinetisch nihilisme, een zichzelf voedende en versterkende razernij van verandering onder de leuze: steeds meer, steeds sneller, steeds produktiever, steeds ef-

ficiënter. De mentaliteit is wereldwijd massief en massaal gericht op verdere mobilisatie. Er lijkt geen andere keuze. Hoe paradoxaal ook, wij hebben, zo wordt veelal gesteld, meer economische groei nodig om de door de economische groei veroorzaakte milieuvervuiling en -vernietiging te bestrijden. De destructieve gevolgen van de moderne mobilisatie kunnen slechts door een nog totalere mobilisatie verholpen worden.

Is dit overactieve wereldlichaam van dicht opeengepakte mensenmassa's dus gedoemd tot eeuwige mobilisatie, tot eeuwige expansie, tot eeuwige onverzadigbaarheid? Zitten wij voorgoed gevangen in een moderniserings- en mobilisatieval? Zijn wij gedoemd tot een leven in een labyrintische wereldstad, uitgeleverd aan anonieme machten en krachten, aan de titanenstrijd van transnationale ondernemingen, aan ondoordringbare bureaucratieën, aan de ongrijpbare maar altijd aanwezige macht van de manipulerende, conditionerende en uniformiserende informatie- en bewustzijnsindustrie? Is het onze bestemming de aarde met haar onvoorstelbare rijkdom aan levensvormen in een dichtbevolkt *spaceship* te veranderen om als mensheid één grote astronaut te zijn?

Er lijkt niets anders meer voorstelbaar tenzij een catastrofale ineenstorting van het wereldsysteem. Zo zitten wij blijkbaar gekneld tussen de onstuitbaarheid en universaliteit van het moderniseringsproces enerzijds en het destructieve en ontwrichtende karakter van dit proces anderzijds. Als geëmancipeerde moderne subjecten willen wij niet opnieuw verzinken in de trieste sleur, het zwoegen en de verveling van een voormodern leven, dat gebonden is aan een plaats en onderworpen aan de collectieve dwang van een starre gemeenschap met haar nooit veranderende tradities. Wij lijden echter ook steeds meer aan het zin- en doelloze gejaag, de agressiviteit, de onmacht, de anonimiteit, de vervreem-

ding, de lelijkheid en uniformiteit van het kosmopolitisch bestaan.

De tendens van het wereldproces zoals ze zich thans voor doet, is catastrofaal, daarover kan weinig twijfel bestaan. Of andersom gezegd: Als wij in de komende of reeds begonnen overlevingstest willen slagen, moet dit wereldproces op relatief korte termijn radicaal van richting en doelstelling veranderen. De vereiste "milieurevolutie" wordt in haar draagwijdte dikwijls vergeleken met de twee grote keerpunten in de ontwikkeling van de mensheid, met de neolithische en met de industriële revolutie. Is de kapitalistische wereldstad dan toch niet het einde van de geschiedenis?

Volgens de radicale Duitse ecofilosoof *Rudolf Bahro* zijn wij thans allemaal laat-romeinse burgers. Het dissidente bewustzijn, het onbehagen zijn wijd verspreid. Maar de meesten beamen de stelling van Fukuyama: er is niets anders mogelijk en voorstelbaar tenzij de barbarij. Zo klampen de meesten zich vast aan de verworvenheden en de privileges van het imperium. Velen zijn in de weer om het imperium voor de ondergang te redden door politieke en economische hervormingen. In de catacomben van onze beschaving wordt echter, volgens Bahro, spiritueel reeds het post-imperiale tijdperk voorbereid. Daar zijn reeds mensen verzameld die een deel van hun levensenergie en creativiteit onttrokken hebben aan de grote industriële machine en die aan een diepteverandering van hun bewustzijn en van hun leven begonnen zijn. Bahro denkt hier vooral aan de nieuwe spirituele bewegingen die onder de naam "New Age" bekend zijn en aan de radicaal-utopische stromingen in de ecologische beweging.

Het recente boek *Radical Ecology* van *Carolyn Merchant* volgend, kunnen binnen de radicale ecologie vier stromin-



gen worden onderscheiden: de diepe ecologie, de spirituele ecologie, de sociale ecologie en het ecofeminisme. De diepe ecologie en de spirituele ecologie zijn nauw verbonden, men kan de spirituele ecologie ook als een stroming binnen de diepe ecologie zien. De spirituele ecologie heeft dan weer veel raakvlakken met of maakt zelf deel uit van de New-Age-beweging. De sociale ecologie staat zeer kritisch tegenover bepaalde tendensen binnen de "deep ecology"-beweging. Maar ondanks de nogal scherpe aanvallen op de diepe ecologie door *Murray Bookchin*, de grondlegger en de onomstreden chef-ideoloog van de sociale ecologie, bestaan er ook grote overeenkomsten tussen diepe ecologie en sociale ecologie. Het ecofeminisme is verdeeld tussen enerzijds een diep-ecologische en spiritueel-ecologische variant en anderzijds een sociaal-ecologische variant. De gemeenschappelijke basis van de twee varianten is de kritiek op het patriërchaat.

1972 was voor de ecologische bewustwording en beweging een bijzonder belangrijk jaar. In dat jaar verscheen het eerste rapport aan de Club van Rome en vond in Stockholm de "United Nations Conference on the Human Environment" plaats. Eveneens in 1972 lanceerde de redactie van het Engelse tijdschrift "The Ecologist" onder leiding van Edward Goldsmith "A Blueprint for Survival". Het document kondigde volgens de auteurs de formatie van de "Movement for Survival" aan en ook, zoals ze hoopten, "the dawn of a new age in which Man will learn to live with the rest of Nature rather than against it". Tenslotte hield de Noorse filosoof *Arne Naess* in september 1972 op de derde "World Future Research Conference" in Boekarest een lezing waarin hij twee verschillende soorten van milieubeweging tegenover elkaar stelde: de ene "shallow, but presently rather powerful", de andere "deep, but less influential". De in 1973 in het

door Naess gestichte filosofische tijdschrift "Inquiry" gepubliceerde korte samenvatting van deze lezing werd het stichtingsdocument van de "Deep Ecology"-beweging.

Aan de karakterisering van de ondiepe ("shallow") ecologie-beweging worden in de gepubliceerde tekst slechts twee zinnen besteed. Deze beweging vecht tegen de vervuiling en de uitputting van de grondstoffen. Haar centrale doelstelling is de gezondheid en de welvaart van de mensen in de ontwikkelde landen.

De karakterisering van de diepe-ecologie-beweging gebeurt in zeven punten. Het eerste punt betreft de relationele en holistische ontologie van de diepe ecologie. De identiteit van een ding, wat een ding is, wordt bepaald door zijn relaties tot de andere dingen. Organismen zijn knopen in een biosferisch net. Naess spreekt van het "total-field image" of "total-field model", dat in de plaats treedt van het beeld of model van de mens of ook van een ding als omgeven door een milieu.

Het tweede punt betreft het fundamentele waardenprincipe van de diepe ecologie: het biosferisch egalitarisme en de afwijzing van het antropocentrisme. Alle vormen van leven hebben in principe hetzelfde recht om te leven en te gedijen. Het "in principe" drukt uit dat realistisch en praktisch gezien een menselijk leven zonder een zekere mate aan uitbuiting en vernietiging van ander leven niet mogelijk is. Het antropocentrisme heeft een negatieve uitwerking op de kwaliteit van het menselijke leven zelf, want deze kwaliteit hangt ten dele af van het diepe geluk dat wij door de enge verbondenheid met andere levensvormen beleven. "The attempt to ignore our dependence and to establish a master-slave role has contributed to the alienation of man from himself."

Het derde punt betreft de voorrang van de principes van verscheidenheid en van symbiosis op de principes van de

“struggle for life” en van de “survival of the fittest”. De natuur en haar evolutie moeten eerder in termen van coëxistentie en coöperatie worden begrepen dan in termen van overlevingsstrijd tot de dood en uitbuiting. “Live and let live” is a more powerful ecological principle than ‘Either you or me’.” Diepe ecologen zullen zich inzetten voor de vrijwaring van de natuurlijke en culturele verscheidenheid want “diversity enhances the potentialities of survival, the chances of new modes of life, the richness of forms.”

Het vierde punt voegt aan de principes van het ecologisch egalitarisme en van de symbiosis het anti-klassen-standpunt toe. Het principe van de verscheidenheid dekt niet verschillen die slechts ontstaan door onderdrukking of uitbuiting. Diepe ecologen bepleiten de toepassing van de drie principes van het egalitarisme, van de symbiosis en van het anti-klassen-standpunt op alle conflicten tussen de zich ontwikkelende en de ontwikkelde landen.

Het vijfde punt betreft de strijd tegen de vervuiling en de uitputting van de grondstoffen. Wat dit punt betreft, hebben de diepe ecologen machtige bondgenoten waaraan zij moeten oppassen dat hun breder en dieper perspectief gewaardeerd blijft.

Het zesde en voorlaatste punt betreft het belangrijke verschil tussen complexiteit (“complexity”) en ingewikkeldheid (“complication”). Organismen, ecosystemen, biosfeer zijn uitermate complex wat de relaties en interacties van hun bestanddelen betreft. Maar in en door deze complexiteit vormen zij eenheden en systemen, die dan zelf weer tot complexere gehelen verbonden zijn. Onze kennis van deze enorme complexiteit van de natuurlijke systemen en daarmee ook van de gevolgen van onze ingrepen in deze systemen is uitermate beperkt.

De toepassing van het principe van complexiteit en niet ingewikkeldheid op mensen en hun culturele praktijken betekent dat men streeft naar complexe maar geïntegreerde levensvormen, waarin de hele persoon zich actief kan ontplooiën, waarin industriële en agrarische activiteiten, hand- en hoofdarbeid, werk in de stad en recreatie op het land en omgekeerd recreatie in de stad en werk op het land verbonden zijn. Het betekent ook voorstander zijn van zachte technologie en een grotere gevoeligheid te ontwikkelen voor de continuïteit zowel van de natuurgeschiedenis alsook van de culturele traditie maar vooral voor onze onwetendheid.

Het zevende en laatste punt tenslotte betreft het pleidooi voor lokale autonomie en decentralisatie. Het is het groeiende gewicht van de invloeden van ver buiten een lokale regio die haar ecologische en economische kwetsbaarheid verhoogt. Lokaal zelfbeheer en materiële en mentale zelfvoorziening zijn daarom streefdoelen voor de diepe-ecologiebeweging.

Arne Naess sluit zijn karakterisering van de diepe-ecologiebeweging in zeven punten af met drie belangrijke verduidelijkingen. De Franse filosoof *Luc Ferry* publiceerde onder de suggestieve titel "*Le nouvel ordre écologique*" in 1992 een boek waarin hij de diepe ecologie als opvolger van de ideologieën van het communisme en van het nazisme beschouwt. Het is volgens hem een nieuwe heilsleer die het ideologische vacuüm opvult dat door het bankroet van het communisme is ontstaan. Volgens Ferry is de diepe ecologie juist zoals het marxisme en het nazisme de poging om een politieke visie wetenschappelijk te funderen waardoor dan alle andere politieke visies als onwetenschappelijk kunnen bestreden en uiteindelijk onderdrukt worden. Welnu, Ferry heeft klaarblijkelijk reeds het stichtingsdocument van

de diepe-ecologie-beweging niet uitgelezen. Naess maakt het in de laatste paragrafen van dit document absoluut duidelijk dat er van een dergelijke wetenschappelijke fundering van de diepe ecologie geen sprake kan zijn. De ecologie dient als inspiratie voor de opvattingen van de diepe ecologie maar niet als bewijs. "It should, first of all, be borne in mind that the norms and tendencies of the Deep Ecology movement are not derived from ecology by logic or induction. Ecological knowledge and the life-style of the ecological field-worker have suggested, inspired, and fortified the perspectives of the Deep Ecology movement."

Daarmee samenhangend onderstreept Naess dat de centrale stellingen van de diepe-ecologie-beweging duidelijk en uitgesproken normatief zijn. Ze zijn uitdrukking van een waarden-prioriteits-systeem. Daarom zou men, aldus Naess, ook beter van een ecofilosofische als van een ecologische beweging moeten spreken. De ecologie is een begrensde wetenschap die gebruik maakt van wetenschappelijke methodes. Een filosofie als een soort van omvattende wijsheid is echter uitgesproken normatief. Het is een wereldbeeld, een wereldbeschouwing die zowel normen, regels, postulaten, waarden-prioriteiten als ook hypothesen over de werkelijkheid omvat. Een ecosofie is dan een door de ecologie geïnspireerde wereldbeschouwing.

Arne Naess werkte in de jaren zeventig verder zijn eigen ecosofie uit. Hij liet zich hierbij vooral ook inspireren door zijn interpretatie van Spinoza. In 1976 publiceerde hij zijn uitgewerkte ecosofie in een boek dat toen echter slechts in het Noors verscheen. Een Engelse vertaling en bewerking onder de titel "*Ecology, Community and Lifestyle*" verscheen pas in 1989. Tot het begin van de jaren tachtig bleef de ecofilosofie van Naess echter grotendeels een academische aangele-

genheid. Ook van een zelfbewuste diepe-ecologie-beweging kon voor 1980 eigenlijk geen sprake zijn. De tegenstelling tussen "shallow" en "deep ecology" speelde voor 1980 geen rol noch in de ecofilosofische literatuur noch in de ecologische beweging. Het waren twee Amerikanen, *Bill Devall* en *George Sessions*, die aan de Westkust van Amerika in de jaren tachtig die ideeën van Naess en vooral het onderscheid tussen een pragmatisch-reformistische, ondiepe ecologie en ecologie-beweging aan de ene kant en een radicale, revolutionaire en utopische diepe ecologie en ecologie-beweging aan de andere kant verspreidden. In 1985 publiceerden B. Devall en G. Sessions het boek "*Deep Ecology. Living as if Nature matters*" waarmee de diepe ecologie voorgoed haar naam als een radicale stroming in de ecofilosofie en in de ecologische beweging had gevestigd. Een jaar vroeger reeds, in 1984, hadden G. Sessions en A. Naess samen een platform van de diepe-ecologie-beweging opgesteld. De acht punten van het platform waren bewust vaag gehouden. Het platform werd begrepen als een eerste poging om de gemeenschappelijke overtuigingen en waarderingen van de aanhangers van de diepe-ecologie-beweging te formuleren. Het was bedoeld als een discussietekst, een uitdaging tot verdere bezinning over en precisering van de eigen standpunten. Deze tekst was dus niet bedoeld als een soort partijprogramma of erger nog als een dogmatische vastlegging van de fundamentele geloofswaarheden van een nieuwe religie en kerk. In de acht punten van het platform is Naess' eerste karakterisering van de diepe ecologie uit 1973 voornamelijk in de eerste drie punten duidelijk herkenbaar. De acht punten van het platform luiden:

1. De bloei van menselijk en niet-menselijk leven op aarde heeft intrinsieke waarde. De waarde van niet-menselijke le-

vensvormen is onafhankelijk van het nut dat ze kunnen hebben voor beperkt menselijke doeleinden.

2. Rijkheid, verscheidenheid van levensvormen zijn waarden op zichzelf en dragen bij tot de bloei van menselijk en niet-menselijk leven op aarde.

3. Mensen hebben geen recht om deze rijkdom en verscheidenheid te verminderen behalve om vitale behoeften te bevredigen.

4. Het huidige menselijke ingrijpen in de niet-menselijke wereld is buitensporig en de situatie verergert snel.

5. De bloei van het menselijk leven en van menselijke culturen is verenigbaar met een aanzienlijke vermindering van de menselijke bevolking. De bloei van het niet-menselijke leven vereist zo'n vermindering.

6. Een betekenisvolle verbetering van de levensvoorwaarden vereist een verandering in beleid. Deze verandering heeft betrekking op fundamentele economische, technologische en ideologische structuren.

7. De ideologische verandering bestaat in hoofdzaak hierin eerder *levenskwaliteit* te waarderen (verwijlen in situaties van inherente waarde) dan te streven naar een steeds hogere levensstandaard. Er zal een diepgaand besef bestaan van het verschil tussen groot ("big") en groots ("great").

8. Zij die bovenstaande punten onderschrijven, hebben een plicht om direct of indirect mee te werken aan de poging om de noodzakelijke veranderingen tot stand te brengen.

Zoals punt 6 van het platform duidelijk maakt, is de diepe ecologie op een structurele transformatie op het politieke, het economische, het technologische en het ideologische vlak gericht. De in de platform-tekst gebruikte term "ideologie" is wellicht een synoniem voor het ruime begrip "filosofie" in de tekst van Naess uit 1973: filosofie niet als academische

discipline maar als wereldbeeld en wereldbeschouwing.

Ieder mens heeft, volgens Naess, zijn eigen wereldbeeld, zijn eigen filosofie, die bepalend is voor zijn keuzes en handelingen en waarmee hij zijn keuzes en handelingen uiteindelijk verantwoordt. Het wereldbeeld van de mens is meestal een achtergrondgegeven dat zich onder invloed van anderen, in eerste instantie van de ouders en de opvoeders, en door eigen ervaringen ontwikkelt. Een dergelijk wereldbeeld omvat een persoonlijke visie van praktisch alle disciplines van de academische filosofie, een ontologie, een kenleer, een waardenleer, een esthetiek, een ethiek. Volgens Naess loopt het wereldbeeld van een mens altijd uit op een normatieve visie. Anders zou het niet als referentiekader voor keuzes en handelingen kunnen dienen. Mijn wereldbeeld geeft aan wat voor mij de hoogste waarden en doelstellingen zijn, waarop het volgens mij uiteindelijk aankomt in het leven, wat mijn concept is van het goede leven, waarvoor het de moeite is zich in te spannen, wat ik niet kan opgeven zonder mijzelf ontrouw te worden enz.

Onze destructieve cultuurele praktijken, de ecologische crisis zijn, volgens de diepe ecologie, uiteindelijk geworteld in het overheersende type van wereldbeeld, in een door de overgrote meerderheid gedeeld beeld van zichzelf, van de natuur, van het goede leven enz. Een fundamentele transformatie op het politiek-economische vlak veronderstelt dan ook een fundamentele ideologische of filosofische verandering. De mensen moeten beginnen zichzelf en de wereld met andere ogen te zien, hun fundamentele doelstellingen, hun waardenprioriteiten moeten veranderen en als gevolg daarvan hun keuzes en levensprojecten. Vandaar dat in de diepe ecologie nogal veel nadruk gelegd wordt op het psychologisch-filosofisch werk. Volgens B. Devall en G. Sessions is het echte



werk ("the real work") het werk aan ons zelf. De diepe ecologie is voor alles een diepe zelfbevraging en zelfkritiek, een zoektocht naar ons zelf.

Voor Naess is het hierbij van het grootste belang dat wij proberen ons wereldbeeld (Naess spreekt ook van "total view") als een normatief-hypothetisch systeem van stellingen te articuleren. Aan de spits van een dergelijk logisch systeem staat een normatieve uitspraak die uitdrukt wat voor mij de hoogste waarde is. Op deze hoogste norm en waarde zijn enkele fundamentele hypothesen betrokken. Uit de normatieve stelling en deze hypothesen laat zich dan een verdere, in het systeem lagere norm logisch afleiden. Naess' articulatie van zijn eigen wereldbeeld kan hier als voorbeeld dienen. De top-norm van zijn ecosofie is zelfverwerkelijking ("self-realisation"). Dus N1: zelfverwerkelijking! Daarop zijn drie fundamentele hypothesen betrokken.

H1: Hoe hoger de zelfverwerkelijking van iemand is, hoe ruimer en dieper de identificatie met anderen.

H2: Hoe hoger het niveau van zelfverwerkelijking van iemand is, des te meer is de verdere vooruitgang van zelfverwerkelijking afhankelijk van de zelfverwerkelijking van anderen.

H3: Volledige zelfverwerkelijking van iemand is afhankelijk van de volledige zelfverwerkelijking van allen.

Uit N1, H1, H2 en H3 volgt de verdere normatieve stelling N2: Zelfverwerkelijking voor alle levende wezens!

Op N2 is de hypothese H4 betrokken: De verscheidenheid van leven verhoogt de mogelijkheden tot zelfverwerkelijking. Uit N2 en H4 volgt de normatieve stelling N3: Verscheidenheid van leven! Enz.

Op deze wijze kunnen wij, aldus Naess, aan een logisch-systematische articulatie van ons wereldbeeld werken. Vol-

ledigheid is hierbij op principiële gronden uitgesloten. Wij moeten ons ook niet laten afschrikken door de vaagheid, die bij een dergelijke articulatie onvermijdelijk is. Deze vaagheid is een stimulans tot verdere bezinning en discussie.

De poging tot articulatie en precisering van ons wereldbeeld confronteert ons met onszelf, met onze fundamentele houdingen en overtuigingen. Wij beginnen te vragen naar de grond van deze houdingen en overtuigingen. Ben ik er echt van overtuigd, is dat echt mijn mening, en waarop steunen die overtuigingen, op welke ervaring, op welke kennis? Is die kennis betrouwbaar? Zijn er misschien andere ervaringen, is er andere kennis, waarvan ik mij heb afgesloten of waarvan ik werd afgesloten?

De diepe ecologie staat radicaal kritisch tegenover het beersende wereldbeeld van de industrieel-kapitalistische samenleving. De fundamentele hypothesen van dit wereldbeeld stroken niet met de nieuwste wetenschappelijke inzichten. Deze inzichten suggereren ook andere normatieve opvattingen en een ander mensbeeld. Het heersende wereldbeeld heeft ons tenslotte van belangrijke ervaringen afgesloten, waardoor eveneens andere grondhoudingen tegenover onszelf, tegenover de andere mens en tegenover de natuur tot stand komen.

Het heersende wereldbeeld is een ideaaltypische abstractie. De analyse en kritiek van deze ideaaltypische abstractie dient als een hulpmiddel voor de analyse en kritiek van mijn persoonlijk wereldbeeld. Het echte werk is niet een academische analyse en kritiek van het moderne wereldbeeld, van het dualisme, het mechanisme, het reductionisme, het economisme enz., het echte werk is het werk aan mijzelf.

Naess heeft altijd onderstreept dat hij zijn eigen persoonlijk wereldbeeld articuleert. Hij noemt het een ecosofie om-

dat het een door de ecologie geïnspireerde filosofie is. Aanhangers van de diepe ecologie kunnen volgens hem veel verschillende wereldbeelden hebben. Een christelijk of boeddhistisch geïnspireerde filosofie zal verschillen van een door de ecologie geïnspireerde filosofie. In feite werd de ecosofie van Naess de paradigmatische filosofie van de diepe ecologie. En in het centrum van die filosofie staat het concept van het ecologische Zelf (het Zelf met de hoofdletter) en zijn ontplooiing.

Ook in de articulatie van een typisch modern wereldbeeld zou de top-norm N1 zelfverwerkelijking kunnen zijn. Het zelf zou hier echter het egoïsche zelf, het ik-zelf zijn, dat gescheiden is van het niet-ik, van de anderen en van de natuur. De relationele en holistische ontologie, het veld-denken, houdt in dat dit afgescheiden atomaire ik-zelf een illusie is. Ik ben veelvuldig verbonden met andere mensen en ook met de natuur en deze relaties zijn niet slechts uiterlijke relaties. Ik ben niet wie ik ben zonder deze relaties. Deze relaties zijn constitutief voor mijn individualiteit en identiteit. Ik ben niet slechts een ik-zelf, en ik ben zelfs meer dan een sociaal zelf, ik ben een ecologisch zelf. Volgens de diepe ecologie onderschatten wij ons zelf met de "ego-trip interpretatie van onze potentialiteiten". Het echte werk aan onszelf betekent vooral de ontdekking en de cultivering van ons ecologisch zelf. In de woorden van B. Devall en G. Sessions: "The 'real work' can be summarized as the realization of 'self-in-Self', where 'Self' stands for 'organic wholeness'. This proces of the full unfolding of the self can also be summarized by the phrase 'No one is saved, until we are all saved'."

De agressieve verdediging van het ik-zelf, zijn angsten, zijn minderwaardigheidscomplexen, zijn geldingsdrang, zijn streven naar macht en veiligheid, zijn streven naar com-

pensaties voor de veelvuldige frustraties en kwetsuren zijn de psychodynamische grondslag van het moderne productivisme en de moderne mobilisatie. Deze grondslagen worden in en door het industrieel kapitalisme voortdurend gereproduceerd en bevestigd. Het bestaande politiek-economische systeem houdt ons vast op een niveau van psychische onrijpheid. Een uitweg uit de beschavingscrisis vooronderstelt, volgens de diepe ecologie, dat wij uitbreken uit het gevang van ons ik-zelf, dat wij ontwaken tot ons ecologisch zelf. *Joanna Macy*, die samen met *John Steed* concrete en ervaringsgerichte praktijken in de vorm van oefeningen, rituelen, vormen van meditatie en zelfbevraging ontwikkelt om dit ontwakingsproces te bevorderen, drukt het in een pathetische oproep zo uit: "I believe that we are summoned now to awaken from a spell. The spell we must shake off is a case of mistaken identity, a millenia-long amnesia as to who we really are. We have imagined that we are separate and competitive beings, limited to the grasp of our conscious egos, hence essentially fragile, endlessly needy. This delusion has brought us some high adventures, but also much suffering, and it will destroy us and our world if we don't wake up in time. For our own sakes and the sake of all beings, we are called to rediscover our true nature, coextensive with all life on this planet. We are called to break out of the prison we've made for ourselves, turn the key of that isolation cell, and walk out into the world as into our own heart, coming home to the full reach of our being, home to our power, home to our ecological self."

De uitbreiding van het zelf heeft tot gevolg dat mijn zelfontplooiing onlosmakelijk verbonden is met de zelfontplooiing van de andere, zowel de menselijke als de niet-menselijke andere. Wie de rijkdom en de verscheidenheid van de natuur

vernietigt, vermindert zich zelf, beknot zijn mogelijkheden tot zelfverwerkelijking. Het ontwaken en de ontplooiing van het ecologische zelf zal dan ook vanzelf een ecologische levensstijl tot gevolg hebben. Wij moeten ons niet disciplineren en vermanen. Die ethiek in de zin van morele plichten, van "moeten" en "niet mogen" wordt eigenlijk overbodig. "If one has a wider, expansive, or field-like sense of self then", aldus de Australische filosoof *Warwick Fox*, "(assuming that one is not self-destructive) one will naturally (i.e. spontaneously) protect the natural (spontaneous) unfolding of this expansive self (the ecosphere, the cosmos) in all its aspects."

Met het concept van het ecologische zelf wordt ook de tegenstelling tussen antropocentrisme en ecocentrisme opgeheven of gerelativeerd. Iedere knoop in het biosferisch net is een gedecentreerd centrum, een monade die door de draden van het net met alle andere monaden onlosmakelijk verbonden is.

Als de ecosofische levensstijl de zelfgekozen en spontane ontplooiing van de medemens en van de andere levensvormen eerbiedigt, kan deze levensstijl niet anders dan materieel contractief zijn. Het zal geen ascetische maar een sobere levensstijl zijn: eenvoudig in de middelen maar rijk in de doelen ("simple in means, rich in ends").

Het ecologische zelf voelt zich met alles verbonden maar het is thuis in een bioregio. Hier is het geworteld, hier beleeft het zijn verbondenheid in eerste instantie. De bioregio is volgens de diepe ecologie het natuurlijke kader voor de culturele activiteiten van de mens. Het lange-termijn perspectief, het radicaal-utopische perspectief van de diepe ecologie op het vlak van de politiek en van de economie is het bioregionalisme. In plaats van de homogene cultuur van de wereldstad, bioregionale verscheidenheid. De mensheid leeft

in overschouwbare, lokale en regionale gemeenschappen die hun levensstijl, hun economie, hun technologie afstemmen op de bioregio waarvan zij deel uitmaken. Kleinschaligheid, decentralisatie, lokale autonomie, regionale zelfvoorziening, coöperatie, symbiosis, verscheidenheid, zachte en aangepaste technologie zijn centrale elementen van het bioregionale perspectief.

Volgens haar critici is de diepe ecologie ofwel een nieuwe en gevaarlijke politieke heilsleer ofwel is zij hopeloos naïef en utopisch. Volgens Luc Ferry gaat het bij de diepe ecologie om de tot nu toe meest radicale aanval op de moderne tijd en daarmee ook op haar meest fundamentele verworvenheden zoals de individuele vrijheid en de mensenrechten. Gedreven door een haat jegens de moderne tijd en met een nostalgische hunkering naar zuiverheid "l'écologie profonde . . . plonge certaines de ses racines dans le nazisme et pousse ses branches jusque dans les sphères les plus extrêmes du gauchisme culturel." *Richard A. Watson*, één van de meest prominente critici van de diepe ecologie in de VS, verwijt de diepe ecologie een gebrek aan analyse van machts- en eigendomsverhoudingen. De bioregionalistische visie is volgens hem "utopian science fiction, a fantasy about a world populated by a different animal than *Homo sapiens*." Het is volgens Watson hypocriet en waarschijnlijk zelfs gevaarlijk om te suggereren dat het mogelijk zou zijn om de menselijke natuur en de menselijke machtsverhoudingen voldoende te veranderen om een bioregionalistische wereld mogelijk te maken. Alles wat wij van de mens en zijn geschiedenis weten, wijst erop dat een dergelijke wereld niet is weggelegd voor de *homo sapiens*. "Not to face this reality seems to me to be the height of folly for those of us who care about both humankind and the natural environment. We cannot reach

ecological harmony by projecting a dream world populated by Peter Pan and a choir of angels.”

Volgens Rudolf Bahro betekent Watsons kritiek zich neerleggen bij de ondergang. Zowel Fukuyama alsook Watson hebben een in hun ogen realistisch beeld van de mens zoals hij of zij nu eens is. Maar de mens zoals hij of zij nu eens is, is, aldus Bahro, reeds verloren. Zonder een antropologische revolutie, een bewustzijnsprong zijn wij tot geen reddend handelen in staat. Hierin bestaat dan ook de fundamentele overeenstemming tussen de New-Age-beweging en de diepe ecologie: De mens zoals hij of zij nu is, is nog een onrijpe mens, de geschiedenis van de menswording is nog niet afgelopen. De beschavingscrisis kan dan ook als een kans worden opgevat om de verdere spirituele ontwikkeling van de mens te stimuleren. Volgens Bahro gaat het wel om de laatste kans om uit de egoïsche en patriarchale bewustzijnsstructuur te breken. En in tegenstelling tot het New-Age-optimisme is het voor Bahro lang niet zeker of wij deze kans zullen grijpen.

## “N1: SELF-REALISATION!”? GEVAARLIJKE NAIVITEITEN VAN DE ‘DEEP ECOLOGY’

Guy Quintelier

Naïviteiten komen voort uit kinderlijke eenvoud. Kinderen doorzien in hun onschuld soms de realiteit niet. Ze hebben ervan door gebrek aan meerdere pijnlijke ervaringen nog een rooskleurig beeld. Naïviteiten kunnen zo wel een kritische rol spelen: doordat ze de realiteit anders voorstellen dan ze nu is, duiden ze de mogelijkheid van een alternatief aan. De naïef voorgestelde, alternatieve werkelijkheid moet dan wel realiseerbaar zijn. De realiteit die men in alle naïviteit wil wijzigen, moet te veranderen zijn. Indien de realiteit niet veranderbaar is, kunnen naïviteiten, wanneer men hoe dan ook eraan wil vasthouden en ze wil realiseren, gevaarlijk worden. Psychose is een mogelijke reactie om in zijn eigen onrealiseerbare naïviteiten te blijven geloven. De individuele psychose vervangt de realiteit door een ingebeelde realiteit. Maar niet alleen op individueel-psychisch vlak, ook maatschappelijk kunnen naïviteiten gevaarlijk zijn. Is fascisme juist niet het doorzetten op maatschappelijk vlak van naïviteiten over ingebeelde harmonie en daarop gebaseerde voorstellen over wet en orde? Al wie of wat de als goed ingebeelde orde ontkent en tegenwerkt of als zodanig wordt opgevat, moet dan uitgeschakeld of vernietigd worden. Houdt de ‘deep ecology’ niet juist vast aan gevaarlijke naïviteiten? Vertoont ze geen psychotische en fascistoïde kenmerken?

Ik confronteer mij in dit artikel met het boek *Ecology*,



*community and lifestyle*<sup>1</sup> dat geschreven is door *Arne Naess*, die soms als 'stamvader' van de 'deep ecology' voorgesteld wordt<sup>2</sup>. Ook verwijs ik naar het artikel van Ulrich Melle, "Radicale ecologie als uitweg uit de beschavingscrisis", dat in dit nummer van *Kritiek* verschijnt.

1 *Het verlangen naar harmonie en de menselijke verhouding tot de natuur*

Tussen de mensen en de natuur bestaat er een oorspronkelijk en noodzakelijk conflict<sup>3</sup>. De mensen zijn afhankelijk van de natuur, maar dit betekent niet dat de natuur als een bekommerde moeder onvoorwaardelijk voor de mensen gaat zorgen. De mensen moeten produceren en bijgevolg de natuur wijzigen, indien ze hun behoeften willen bevredigen, maar ze moeten dit doen binnen hun natuurafhankelijkheid.

Sigmund Freud heeft dit conflict tussen menselijke behoefte en de reële bevredigingsmogelijkheden ervan aangeduid als het conflict tussen het lustprincipe en het realiteitsprincipe. Dit conflict treedt in elk individueel menselijk leven voor het eerst op, wanneer de mens als kleine baby begint te beseffen dat zijn of haar behoeften niet steeds on-

<sup>1</sup>Arne Naess, *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*. Translated and revised by David Rothenberg, Cambridge University Press, 1989. Het oorspronkelijke Noorse werk verscheen in 1976. Voor de vertaalde versie schreef David Rothenberg nog een introductie.

<sup>2</sup>Willy Coolsaet heeft in zijn artikel "Over de antropocentrische droombeelden van het ecocentrisme" (*Kritiek* 21, 1991; p. 71-97) het 'deep ecology'-denken van Edward Goldsmith besproken. Zoals zal blijken, zijn er tussen beide veel overlappende denkbeelden.

<sup>3</sup>Zie daarvoor: Guy Quintelier, 'Het noodzakelijk conflict tussen mens en natuur' in *Kritiek* 17, 1989, p. 23-94.

middellijk door een moederende persoon onvoorwaardelijk zullen bevredigd worden. Voor het eerste opkomen van dit conflict had de kleine baby het gevoel van "onlosmakelijke verbondenheid, van saamenhorigheid met de buitenwereld in zijn totaliteit"<sup>4</sup>. Dit religieus gevoelen lijdt onder de dwang van de realiteit die dikwijls onmiddellijke bevrediging van de behoeften onmogelijk maakt. Een religieus iemand heeft dan ook een aversie tegenover dwang die van buitenaf wordt opgelegd, niet alleen dwang door personen, maar ook dwang die uit de reële, materiële beperkingen voortvloeit. "Perhaps we, in our society, and perhaps people in most societies, are influenced by our early helplessness as children when powerful grown-ups say 'you shall!', 'you ought!'", or

---

<sup>4</sup>Zie Sigmund Freud, *Het onbehagen in de cultuur*, C.R. 3, p. 85-88. Romain Rolland noemt dit 'oceanisch gevoel', dit 'gevoel van onlosmakelijke verbondenheid, van saamenhorigheid met de buitenwereld in zijn totaliteit', de eigenlijke bron van religiositeit, die aan de diverse kerken en godsdienstige stelsels ten grondslag ligt. Freud noemt dit 'oceanisch gevoel' ziekelijk: "In de pathologie leren wij een groot aantal toestanden kennen waarin de begrenzing van het Ik tegenover de buitenwereld onzeker wordt of waarin de grenzen werkelijk verkeerd getrokken worden; gevallen waarin delen van het eigen lichaam, of zelfs onderdelen van het eigen zieleleven, waarnemingen, gedachten, gevoelens ons vreemd voorkomen, als niet behorend tot het eigen Ik; of gevallen waarin men naar de buitenwereld verschuift wat onmiskenbaar in het Ik is ontstaan en door het Ik erkend zou moeten worden. Ook het Ik-gevoel is dus onderhevig aan storingen en grenzen van het Ik zijn onbestendig." (mijn cnrsvering) Freud noemt binnen deze gevallen één uitzondering: "Slechts in één toestand, die weliswaar uitzonderlijk is maar die wij niet als ziekelijk kunnen veroordelen, is het anders. Op het toppunt van de verliefdheid dreigt de grens tussen Ik en object te vervagen. Tegen alle getuigenissen van de zintuigen in verklaart de verliefde dat Ik en Gij één zijn en is hij bereid zich te gedragen alsof dat inderdaad het geval is." Worden een gedeelte van de psychische ziekten niet juist ook veroorzaakt door een veralgemening van dit uitzonderlijk geval?

'you must!'. Later opposition to such manners of speech may be spreading to all straightforward evaluations, even the more neutral: 'it is *right* to ...'." (p. 69-70; cursivering door Naess) De 'deep ecology' is gekenmerkt door het religieuze gevoel, door een terugverlangen naar de onlosmakelijke verbondenheid met de totaliteit, zoals ieder individu dit onbewust beleefd heeft in de moederschoot. Dit blijkt reeds uit de centrale positie die de 'Zelfrealisatie' in Naess' normenstelsel inneemt.

Naess duidt waardeprioriteiten — normen, regels, imperatieven — aan met een uitroepteken. 'Zelfrealisatie' is voor hem zelfs de meest prioritaire norm: "N1".

Rothenberg stelt in zijn introductie: "Naess's use of Self-realisation is a bold attempt to connect the general statement that 'all life is fundamentally one' with our individual needs and desires." (p. 9)

Deze gepropageerde 'Zelfrealisatie' is niet egocentrisch<sup>5</sup>. 'Zelfrealisatie' betekent niet: "to narrow this realisation to our own limited egos, but to seek an understanding of the

---

<sup>5</sup>Gezien de onhoudbaarheid van de nagestreefde 'Zelfrealisatie' is Naess hier rond soms wel noodzakelijk dubbelzinnig. Soms wordt door Naess 'Zelfrealisatie!' wel gelijkgesteld aan de realisering van de door iemand geprefereerde normen. "Let us take as the starting point of welfare theory sentences of the following kind: NN would choose A before B if NN has the opportunity to choose. Here A and B are situations characterised by two different profiles or qualitative sets of goods and services. From the point of view of Ecosophy T which has 'Selfrealisation!' as the most fundamental norm, such a sentence will be taken as a sign and only as a symptom that situation A would imply better conditions for fuller realisation of NN's norms within his system than B." (p. 120) Naess voelt hier zelf wel nattigheid want enkel regels verder schrijft hij: "A implies better conditions than B for Self-realisation (not just of NN, but of the atman)." (p. 121) De 'atman' is een benaming uit de Indiase filosofie voor "the universal self" (p. 85).

widest 'Self', one with a capital S that expands from each of us to include all." (p. 6) 'Zelfrealisatie' is te onderscheiden van een typisch Westerse houding: "In the prevalent individualistic and utilitarian political thinking in Western industrial states, the terms 'self-realisation', 'self-expression', 'self-interest' are used for what is above called 'ego-realisation'." (p. 85) In tegenstelling tot deze heersende Westerse mening verdedigt Arne Naess een begrip van 'zelfrealisatie' dat sterk aanleunt bij het denken van Spinoza. "His ideas of 'self-preservation' (or, rather, self-perseveration) cannot develop far without sharing joys and sorrows with others, or, more fundamentally, without the development of the narrow ego of the small child into the comprehensive structure of a self that comprises all human beings. The deep ecology movement, as many earlier movements before it, takes a step further and asks for a development of a deep identification (...) of individuals with all life forms." (p. 85) Naess vergist zich hier in de psychologie van een klein kind. Dit heeft juist geen beperkt ik-begrip. Het klein kind voelt zich eerst onlosmakelijk verbonden met het geheel. Onder druk van de realiteit begint het kleine kind maar onderscheid te maken tussen zichzelf en de buitenwereld. Naess stelt de verhoudingen helemaal verkeerd voor: "The first years of life, the self is not much broader than the ego — the narrow selfish centre which serves to satisfy the simplest biological needs. It is then best to eat the whole cake *alone*. About the age of seven, and until puberty, a socialisation takes place which extends the self appreciably: the self comes to compromise one's family and closest friends." (p. 174; cursivering door Naess) Het klein kind wordt zich maar later bewust van zichzelf in onderscheid tot de buitenwereld en begint ook verschillen in

de buitenwereld waar te nemen. "The tiny infant gradually distinguishes its mother from the rest of the surroundings, and it concentrates positive feelings around the relations, the context, with her. The 'grown-up child', the naturalist, extends this positive feeling to all of nature through the insight that everything is interconnected." (p. 164) De verbondenheid die de 'naturalist', die de 'deep ecology' aanhangt, met de natuur voelt is dus een loutere projectie van de moeder-kind-binding. De natuur wordt opgevat als een moeder waar de mens helemaal in opgaat, als iets dat onafscheidelijk van de mens is, en onvoorwaardelijk voor hem gaat zorgen. De 'deep ecology', zoals elke religie vóór haar, wil terug naar het 'oceanische gevoel'. 'Zelfrealisatie' heeft deze geprojecteerde moeder-kind-binding nodig: "Favourable conditions for Self-realisation extend the radiation of good feelings to more and more nature." (p. 164) De conflictgeladen realiteit wordt ontkend door middel van harmonie-projecties: men vlucht in een geprojecteerde moeder-kind-symbiose met de natuur. Zoals ook plaatsgrijpt in het idealiseringsproces in het 'baarmoederverlangen' en de verliefdheid, wordt de andere beter voorgesteld dan dat hij in werkelijkheid is<sup>6</sup>. Ook de natuur wordt in de 'deep ecology' geïdealiseerd.

Betekent 'Zelfrealisatie' dan geen zelfverlies? Niet volgens Naess en Rothenberg, want het individuele zelf of ego wordt volgens hen niet opgelost in het grotere 'Zelf'<sup>7</sup>. "The wi-

<sup>6</sup>Zie Guy Quintelier: 'Liefde en harmonie' in *Kritiek* 11, 1986, p. 117-168.

<sup>7</sup>Ook op sociaal vlak moeten hieromtrent vragen gesteld worden: "In European sociology, a distinction is made between community and society, *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*. Locality and togetherness in the sense of community are central key terms in the deep ecological movement. There is, so to say, an 'instinctive' reaction against being absorbed in something that is big but not great — something like our

dening and deepening of the individual selves *somehow* never makes them into one 'mass'." (p. 173; cursivering door Naess) Maar men moet wel opgaan in het grotere 'Zelf'. "The diversity of different individuals and approaches remains, as we share and shape our connections to the larger." (p. 9). De verschillen mogen hier toch maar aan bod komen, zolang ze niet het grotere 'Zelf' vernietigen. Diversiteit is wel volgens Naess een noodzakelijke voorwaarde voor 'Zelfrealisatie', maar wel binnen de hiervoor vermelde voorwaarde: "Diversity may be defined so as to be only a *necessary* condition of the growth of realising of Self-realisation potentialities. Then 'maximum diversity!' does not make sense, because many differences may not involve Self-realisation and may be inconsistent with symbiosis." (p. 201; cursivering door Naess) Echte diversiteit vooronderstelt mogelijke conflictualiteit, het optreden van verschillen die met elkaar botsen.

Zelfverlies, het verlies van een eigen individualiteit, treedt toch op als elk individu hetzelfde wordt: "The S insinuates that if the widening and deepening of the self goes on *ad infinitum* the selves will realise themselves by *realising the same*, whatever it is." (p. 195; cursivering door Naess)

---

modern society." (p. 144; cursivering door Naess) Is er zoveel verschil tussen een absorberende gemeenschap en een absorberende maatschappij? Naess geeft zelf toe dat dit in de utopische samenlevingsvormen van de negentiende eeuw plaatsgreep: "There was a pressure towards conformity, 'structural violence', which cannot be tolerated in the green society. It reduces both personal initiative and self-determination." (p. 159) Maar Naess stelt zelf dat de persoon voor zijn 'Zelfrealisatie' moet opgaan in het groter geheel... Een dubbelzinnigheid die ook blijkt uit: "Our care continues ultimately to concern the individuals, not any collectivity. But the individual is not, and will not be isolatable, whatever exists has a gestalt character." (p. 195)

Naess is zich wel bewust dat dit mogelijkis zelfverlies inhoudt, daar hij enkele regels verder expliciet, maar zonder één enkel argument, deze mogelijkheid ontkent: "At any level of realisation of potentials, the individual egos remain separate. They do not dissolve like individual drops in the ocean." (p. 195) Naess wil niet aanvaarden dat de 'Zelfrealisatie', het willen opgaan in de totaliteit, zelfverlies inhoudt.

Over 'Zelfrealisatie' stelt Naess nog: "The term includes personal and community self-realisation, but it is conceived also to refer to an unfolding of reality as a totality." (p. 84) Komt dit niet neer op het proberen combineren van wat niet combineerbaar is? Het denken van Arne Naess vertoont dan ook psychotische trekken: "We are when active in unfolding our views creative in shaping and creating 'what there is' at any moment." (p. 80) Naess denkt ook dat alle moeilijkheden, gevaren en angsten worden overwonnen louter door enthousiasme, passie en intens engagement. "When someone is passionately engaged in something, other worries and sufferings recede. (...) So, with sufficient glow, any amount of pain is overcome." (p. 81) De materialiteit van de wereld, de natuur als brutale, niets en dus ook niet de mens ontziende kracht, het menselijk lichaam als automatisme dat werkt los van wilsbesluiten, wordt niet overwonnen door loutere hersenspinsels en enthousiasme. Psychosen en neurosen zijn het resultaat van geslaagde harmoniestreving<sup>8</sup>. "The higher the attained harmony between ideal and reality, the higher the life quality." (p. 122) Door in de realiteit te ontkennen wat niet ideaal is, kan men ook harmonie tussen ideaal en realiteit bereiken. Binnen psychosen worden gevaren niet meer erkend. Men kan toch beter rekening houden met de reële

---

<sup>8</sup>Zie Guy Quintelier, 'De conflictualiteit van het menselijk bestaan', in *Kritiek* 18, 1989, p. 5-33.

gevaaren in plaats van ze te ontvluchten in een schijnwereld.

Bij 'Zelfrealisatie' speelt *identificatie* een grote rol. Naess en Rothenberg zien niet het verschil tussen afhankelijkheid, die kwetsbaarheid inhoudt, en identificatie. Het zich bewust worden van de noodzakelijke voorwaarden en dus de kwetsbaarheid van zijn bestaan, is geen identificatie zoals Naess en Rothenberg ze opvatten. Zij ontvluchten juist de menselijke kwetsbaarheid<sup>9</sup>. Identificatie grijpt volgens hen op volgend moment plaats: "We discover that parts of nature are parts of ourselves. We cannot exist separate from them. If we try, our Self-realising is hlocked. Thus we cannot destroy them if we are to exist fully." (p. 10-11) Identificatie wordt opgevat als het opgaan in een groter geheel — waarbij men — nu wel — zichzelf noodzakelijk als individu verliest: "Identification in this sense is the widest interpretation of love. In love one loses part of one's identity by gaining a greater identity, something that in its truest sense cannot be spoken of." (p. 11) Dit is geen liefde maar 'baarmoederverlangen' dat ook sterk speelt in de verliefdheid. Bij de formulering van de meest fundamentele normen en hypothesen van zijn 'ecosophy T'<sup>10</sup> stelt Naess als eerste hypothese: "H1: The higher the Self-realisation attained by anyone, the

---

<sup>9</sup>Ulrich Melle blijkt ook de menselijke kwetsbaarheid niet serieus in rekening te stellen. Als resultaat van de overlevingstest waarin de mensheid en onze planeet verkeren, voorspelt hij: "De mensheid en zeker de aarde zullen een 'onvoldoende' in deze test fysisch wel overleven, maar hun luister zal voorgoed vernietigd zijn." In de overlevingstest staat blijkbaar volgens Melle niet het kwetsbare leven op aarde en dus ook niet de mensheid op het spel.

<sup>10</sup>"Ecosophy T" is Naess' eigen invulling van zijn milieufilosofie. Elke mens kan zijn eigen 'ecosophy' ontwerpen. Naess noemt die van hem T: "The name T is said to represent his mountain hut Tvergastein ('cross the stones) ..." (p. 4).



broader and deeper the identification with others." (p. 197) De meest geslaagde 'Zelfrealisatie' heeft dus als voorwaarde een volstreekte identificatie met de anderen<sup>11</sup>. Wat is dit anders dan volstrekt zelfverlies? In zijn commentaar bij deze hypothese stelt Naess wel: "It implies that 'the others' do not lose their individuality. Here we stumble upon the old metaphysical set of problems of 'unity in diversity'." (p. 198) Maar Naess geeft zelf grif toe dat hij niet ziet hoe de verhouding tussen de centrale positie van het individu en het grote 'Zelf' ligt: "How to work out this in a fairly precise way I do not know. It is a meagre consolation that I do not find that others have been able to do this in their contemplation of the pair unity-plurality. 'In unity diversity!', yes, but how?" (p. 173)

Identificatie grijpt volgens Naess niet alleen plaats met andere levende wezens, maar ook met (delen van) de dode natuur, bijvoorbeeld bergen<sup>12</sup>. "For thousands of years, and

<sup>11</sup>Over de slaagkansen van deze 'Zelfverwerkelijking' stelt Naess zelf: "No single being can completely realise the goal. The plural of potentials is crucial: it introduces plurality into unity." (p. 200)

<sup>12</sup>Identificatie, en dus ook 'Zelfrealisatie', is volgens Naess niet tussen gelijk welke zijnden mogelijk of betekenisvol. Hij stelt namelijk zelf: "if A identifies with B, and *both are beings such that it is a meaningful* to talk about their higher Self-realisation levels, complete Self-realisation of A requires complete Self-realisation of B." (p. 198; mijn cursivering) Een bladzijde verder preciseert Naess nog deze beperking: "(...) 'Complete Self-realisation of anyone depends on that of all beings which in principle are capable of Self-realisation.' For the sake of brevity in the survey these beings are in what follows called 'living beings'. We define 'living beings' in this way." (p. 199; cursivering door Naess) Onze planeet wordt door Naess wel als een levend wezen opgevat: "The universe which we shall limit ourselves to mentioning is our planet, the Earth, which we may also call 'Gaia' to emphasise its status as a living being in the widest sense." (p. 201) Arne Naess verdedigt hiermee de 'Gaia'-hypothese van James Lovelock.

in various cultures, mountains have been venerated for their equanimity, greatness, aloofness, and majesty. The process of identification is the prerequisite for feeling the *lack* of greatness, equanimity in one's empirical self. One 'sees oneself in the other', but it is not the empirical self, but the self one would aspire to have." (p. 172; cursivering door Naess) Wil men nog een duidelijker beschrijving van het narcisme en de 'megalopsychia'<sup>13</sup>, de vlucht in het grote? "According to philosophies of oneness, *the path goes first inwards only to lead out again to everything.*" (p. 194; cursivering door Naess) "We do not become less when seen in a Milky Way perspective as long as we have a certain sense for *participation in something great.*" (p. 192; cursivering door Naess)<sup>14</sup>. "By identifying with greater wholes, we partake in the creation and maintenance of this whole. *We thereby share in its greatness.*" (p. 173; cursivering door Naess) Binnen dit narcisme wordt de 'mikrokosmos' dan ook een afspiegeling van de 'makrokosmos': "Each flower, each natural entity with the character of a whole (a gestalt) *somehow* mirrors or expresses the supreme whole." (p. 200; cursivering door

<sup>13</sup>Zie hiervoor: Johan Moyaert, 'De megalopsychia', in *Kritiek* 11, 1986, p. 96-116.

<sup>14</sup>Terloops kan hierbij nog opgemerkt worden dat Naess een rede-neerfout maakt wanneer hij de kansen voor leven op een andere planeet inschat: "If we estimate the number of stars in the Milky Way system to be one hundred thousand million (there are probably more), and we assume that one one-millionth of them have planets with good, enduring conditions for life, this would mean one hundred thousand planets with life." (p. 192) De noodzakelijke voorwaarden voor iets zijn niet voldoende voor het bestaan ervan. Deze redenering is typerend voor theologisch denken. Trouwens, in welke mate gebeurt het dromen over leven op andere planeten niet als vlucht voor het aardse bestaan? Mogen de voorwaarden voor leven op aarde vernietigd worden, als er leven mogelijk is op andere planeten?

Naess)

Verwittigt Naess ons niet zelf voor zijn eigen filosofie? "A search for supernatural being can easily become an endeavour hostile to man and environment." (p. 190) Gebeurt dit juist niet in de 'deep ecology' waar men de diepste identificatie met de grootste totaliteit wil? "The ecosophical outlook is developed through an identification so deep that one's *own self* is no longer adequately delimited by the personal ego or the organism. One experiences oneself to be a genuine part of all life. Each living being is understood as a goal in itself, *in principle* on an equal footing with one's own ego. It also entails a transition from I-it attitudes to I-thou attitudes — to use Buber's terminology." (p. 174; cursivering door Naess) Deze vervanging van de relatie tussen een persoon en de natuur door een relatie tussen personen, is kenmerkend voor de religieuze houding. Daardoor wordt de onpersoonlijke natuur een persoon, waaraan men iets kan vragen. Door middel van religie wordt de verhouding tussen mens en natuur als harmonieus voorgesteld<sup>15</sup>.

Heeft Naess gelijk wanneer hij stelt: "A lack of identification leads to indifference" (p. 174)? Is elke kritiek op de 'Zelfrealisatie' en de daarvoor noodzakelijke identificatie

---

<sup>15</sup>Het wegvallen van religies betekent dan dikwijls ook dat de harmonieuze opvatting van de verhouding tussen mens en natuur verlaten wordt. "Towards the end of the Middle Ages, the power wielded over individual minds by the established religion declined. This is widely acknowledged to have been partially due to the demystification of reality brought about by science, technique, and the rise of capitalist economies. We relaxed our striving upwards, *but without a return to a relatively harmonious attitude to nature.*" (p. 191; cursivering door Naess) Objectieve wetenschap, technologie en kapitalistische economie zijn echter zelf gesecculariseerde pogingen om in de toekomst harmonie tussen mens en natuur te vestigen.

een pleidooi voor onverschilligheid? Het is toch niet waar, dat wanneer men zich niet met iets of iemand kan identificeren, men onverschillig ertegenover staat. Identificatie is toch geen voorwaarde om niet onverschillig te zijn. Onverschilligheid is normaal voor een narcist die het en de andere niet kan gebruiken in zijn megalomane hoop en verwachting. Een normaal mens kan ook belang stellen in iets of iemand waarmee hij zich louter verbonden voelt. Deze verbondenheid veronderstelt geen identificatie. Het aanvoelen van de eigen nood aan iets of iemand anders, en dus de eigen kwetsbaarheid, is daarvoor reeds voldoende. De eigen kwetsbaarheid is genoeg om niet onverschillig te zijn. Een psychotische trek blijkt ook in dit identificatieproces te spelen: "Our ignorance now and in the near future about the consequences of intervention is appreciably greater than was initially assumed. Our indifference to the environment of life has meant that it is ordinarily experienced merely as a grey background. With identification, all this changes." (p. 175) Is identificatie voldoende om onze onwetendheid op te heffen?

Arne Naess propageert *relationeel-holistisch* denken: "nothing exists apart" (p. 6). "The study of ecology indicates an approach, a methodology which can be suggested by the simple maxim 'all things hang together'." (p. 36) Rothenberg stelt als regel om meer holistische gestalt-relaties te ontdekken: "Look for things that flow together without opposition" (p. 10) De oppositie is echter zelf een gestalt; dit blijkt bijvoorbeeld al uit de 'oerwoorden'<sup>16</sup> "So we concen-

<sup>16</sup>Sigmund Freud ziet in het bestaan van oerwoorden die een contraire betekenis hebben, een bevestiging van zijn bewering uit zijn *Traumdeutung*, dat de droom de categorie van tegenstelling en tegenspraak veronachtzaamt: "Tegenstellingen worden met grote voorliefde tot een

trate on finding within each discovered relation a mirror of the larger structure." (p. 10) Zo verliest men toch elke concreetheid in elke relatie. In dit holistisch denken wordt een vervagend geheel in de plaats gesteld van een expliciete aanduiding van hoe de relaties in elkaar zitten. Naess zet zelf een gepaste kritiek op zijn relationeel-holistisch denken in: " 'All things hang together' is a good slogan, but does not bring us far if we do not form some notions of *how* things hang together." (p. 57)

"Modern ecology has emphasised a high degree of *symbiosis* as a common feature in mature ecosystems, an interdependence for the benefit of all. It has thereby provided a *cognitive basis for a sense of belonging* which was not possible earlier. Family belonging, the tie of kinship, has a material basis in perceived togetherness and cooperation." (p. 168; cursivering door Naess) Naess spreekt zelfs van '*ecospheric belonging*', het thuishoren in een bepaalde ecosfeer<sup>17</sup>. In een *symbiose* bestaan er volgens Arne Naess "interdependencies

---

eenheid samengetrokken of in één adem uitgebeeld." (Zie Freud, '*Over de contraire betekenis van oerwoorden*', P.D. 4, p. 81-92.).

<sup>17</sup>Met het begrip 'symbiose' kan men blijkbaar zelfs het kastesysteem goedpraten: "Proceeding from non-human to human ecology, the symbiosis idea may be illustrated in relation to various ways of realising a caste system. When Gandhi sometimes spoke positively about a caste system, he had an ideal system in mind. (...) The useful occupation of each family would be interrelated with and interdependent with families specialising in other kinds of services in the total community. Interaction between castes of this kind was to be encouraged, not prohibited. The status of each in the sense of dignity, respect, material standard of living, should be the same — an egalitarianism among castes, an illustration of symbiosis between groups in a community." (p. 203-204) De bourgeoisie leeft ook in symbiose met het proletariaat. Beide leveren ook verschillende, elkaar aanvullende diensten: de ene de geestelijke leiding van de productie, de andere de dierlijke arbeidskracht.

in which all partners in a relationship are enriched" (p. 203). Dit is niet waar. Symbiose is namelijk onvoorwaardelijke afhankelijkheid. Daardoor verschilt het van voorwaardelijke afhankelijkheid. In de symbiose met het 'Zelf' wordt er voorondersteld dat dit 'Zelf' als een moeder voor de mensen zal zorgen<sup>18</sup>. Naess onderschat de symbiose: "Symbiosis maximises Self-realisation potentials under conditions of limited resources." (p. 199) In de symbiose ontkennt men juist de beperktheid en geconditioneerdheid van het leven, dus ook zijn materiële voorwaarden. Afhankelijkheid van iets of iemand houdt noodzakelijk gebruik ervan in: het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde is hier dan ook irrelevant. Instrumenten die men nodig heeft voor zijn eigen overleven, gaat men toch ook zorgvuldig behandelen. Zorgzaamheid hangt toch niet af van symbiotische identificatie, zoals Naess meent: "The greater our comprehension of our togetherness with other beings, the greater the identification, and the greater care we will take." (p. 175) De zorg zal dikwijls heel wat doeltreffender zijn, wanneer onze eigen kwetsbare afhankelijkheid en ons bestaan op het spel staat. "Like friends — we should never use them only as a means to something else. To do so is superficial, seeing only surface interactions." (p. 11) Maar zijn vrienden juist geen mensen die op onze hulp, en op wiens hulp wij, kunnen rekenen?

Een gevolg van de ontkenning door de 'deep ecology' van de kwetsbare afhankelijkheid van de mens ten opzichte van de natuur is: "Rejection of the man-in-environment image in favour of *the relational, total-field image*." (p. 28; cursivering door Naess) Dit leidt tot een veel te wazige voorstel-

---

<sup>18</sup>Het moederen is zeker geen verrijking wanneer dit moederen verplicht wordt. Is de grondoorzaak van de vrouweonderdrukking niet juist dat vrouwen verplicht worden tot moederen?

ling van elk menselijk individu: "A human being is not a thing in an environment, but a juncture in a relational system without determined boundaries in time and space." (p. 79)<sup>19</sup>. Elk individu heeft zeker ook noodzakelijke voorwaarden die buiten zijn eigen persoon liggen, maar een individu is iets anders dan een 'junction in a relational system'. "The identity of the individual, 'that I am something', is developed through interaction with a broad manifold, organic or inorganic. There is no completely isolatable I, no isolatable social unit." (p. 164) Dit is toch flagrant onjuist: uit het feit dat elk individu geboren wordt en sterft, blijkt toch reeds het feit dat een individu isoleerbaar is. Naess prefereert het onkwetsbaar volledig opgaan in de natuur boven het kwetsbaar afhankelijk zijn van de natuur. Zijn kritische opmerkingen hieromtrent gaan dan ook niet op: "To distance oneself from nature and the 'natural' is to distance oneself from a part of that which the 'I' is built up of." (p. 165) De mens staat reeds op een afstand van de natuur. "The *cortex cerebri* is the decisive factor. It takes over more and more instinctual activities, and allows us to approach the unspecialised state of a clump of protoplasm." (p. 166; cursivering door Naess) Volgens Naess zou dit het bewijs zijn voor het extreme ontbreken van biologische specialisatie van de mens, waardoor hij gemakkelijk participeert in en zich identificeert met de 'fundamentele eenheid van het leven'. De mensen zijn echter wel erg gespecialiseerde levensvormen, zodanig zelfs dat ze afstand kunnen en moeten nemen ten opzichte van hun louter biologische instincten<sup>20</sup>. De mens is niet gedetermineerd,

<sup>19</sup>Zoals reeds aangehaald, noemt Freud vage of verkeerde begrenzingen van het Ik typerend voor sommige psychische ziekten.

<sup>20</sup>Volgens Ernest Mandel, die citeert uit Heards 'Origin of civilisation', ligt hierin ook de superioriteit en overlevingsmogelijkheid van de

maar wel geconditioneerd door de natuur. Naess' bewering: "We are not outside the rest of nature and therefore cannot do with it as we please without changing ourselves" (p. 165), klopt dan ook niet helemaal. De natuur is een noodzakelijke voorwaarde, maar geen voldoende grond voor het menselijk bestaan. De mensen moeten ook rekening houden met hun natuurlijke levenscondities. De afstand tussen mens en natuur wordt juist door de dood van de mens opgeheven. Dan bereikt de mens volstreekte harmonie en eeuwige rust<sup>21</sup>.

Het harmonieus eenheidsgevoelen met de natuur gaat juist voorbij aan de werkelijke kwaliteiten van de menselijke leefwereld. 'Deep ecology' hondt zich dan ook meer bezig met het eigen imaginair opgeblazen persoontje in relatie tot een eigen geprojecteerde wereld, dan met de menselijke leefwereld ten opzichte van een bedreigende natuur. Zo citeert David Rothenberg met instemming Warwick Fox: "The appropriate framework of discourse for describing and presenting deep ecology is not one that is fundamentally to do

---

mens: "Een schepsel dat zich volkomen aan zijn natuurlijke omstandigheden heeft aangepast, een dier waarvan elk gedrag en levenskracht samengebald zijn en opgaan in de poging om 'hier en nu' overeind te blijven, heeft niets meer in reserve om aan een radicale verandering het hoofd te bieden. Het kan al zijn mededingers veralaan in deze speciale omstandigheden, maar het zou om dezelfde reden verdwijnen, als deze omstandigheden zouden veranderen. Juist het feit dat zij erin slagen zich aan te passen, schijnt te verklaren dat een groot aantal 'soorten' verdwijnen." (Mandel, *De economische theorie van het marxisme*, 1980, p. 19, voetnoot 1).

<sup>21</sup>Ook het motto van Naess' boek drukt deze idee uit. Het boek is opgedragen aan Peter Reed, die stierf onder een lawine in het Jotunheimen-gebergte in april 1987. Het motto van het boek luidt: 'and you, my mountain, will you never walk towards me?' (Kevork Emin). Dit drukt toch religieuze verzoening en opgaan in het groter geheel uit, waardoor men onkwetsbaarheid en onsterfelijkheid bereikt.



with the value of the non-human world, but rather one that is fundamentally to do with the nature and possibilities of the self, or, we might say, the question of who we are, can become, and *should* become in the larger scheme of things." (p. 19, cursivering door Rothenberg) Zo stellen volgens Ulrich Melle ook Bill Devall en George Sessions dat in het kader van een fundamentele transformatie op het politiek-economische vlak "het echte werk ('the real work') het werk aan ons zelf", "een zoektocht naar ons zelf" is. 'Deep ecology' heeft sterk narcistische en zelfs psychotische trekken: de conflictgeladen realiteit wordt ontkend en vervangen door een eigen geprojecteerde realiteit die meer in harmonische overeenstemming staat met de eigen wensen en behoeften. "The advantage of the concrete contents approach for environmentalism is to demonstrate that the feelings of oneness which we can learn to feel in/with nature actually exist in nature, and are as real as any quantifiable environment that can be subject to cost-benefit analysis." (p. 20)

Naess' kijk op de wereld en de plaats van de mens erin is niet houdbaar. 'Deep ecology' "is a question 'of ontology, not ethics' writes Naess (...) — a re-examination of how we perceive and construct our world." (p. 19) "If deep ecology is deep it must relate to our fundamental beliefs, not just to ethics." (p. 20) "(...) one's ethics in environmental questions are based largely on how one sees reality. (...) *The difference between the antagonists is one rather of ontology than of ethics.*" (p. 66; cursivering door Naess) Een kritiek op de 'deep ecology' moet dan ook vertrekken vanuit een andere ontologie<sup>22</sup>: de authentieke relatie van de mens tot

---

<sup>22</sup>Naess stelt anderzijds wel: "A debate requires clarification of value priorities." (p. 70) Een verschil in ontologie brengt steeds een verschil in ethiek mee.

de wereld is anders dan Naess het zou willen.

De 'deep ecology' wordt gedreven door een onmiskenbaar verlangen naar harmonie. Dit blijkt uit de prioriteit van de normen 'Zelfrealisatie', diepgaande identificatie en symbiose. Dit harmoniedenken is echter niet verenigbaar met het noodzakelijk bestaan van conflicten in het menselijk bestaan — conflicten niet alleen tussen mens en natuur, maar ook tussen de mensen onderling. Ook Naess lijkt enigszins de conflictualiteit van het menselijk bestaan te kennen: "In any kind of community we know of, there have been conflict and strife, in various degrees. (...) It is unrealistic to foresee full termination of deep group conflicts or even to wish such termination. The conditions of life on Earth are such that increase of Self-realisation is dependent upon conflicts." (p. 204) In de 'Zelfrealisatie' ontkent men echter juist het bestaan van conflictbrengende verschillen, om een volledige identificatie met het en de andere mogelijk te maken. Naess onderkent wel het bestaan van conflicten en de onmogelijkheid om daaraan een definitief eind te stellen, maar hij trekt daaruit niet de noodzakelijke conclusies voor zijn milieufilosofie.

## *2 De natuur moedert niet*

De mensen moeten voor hun voortbestaan de natuur wijzigen. De mensen moeten produceren. Dit fundamenteel gegeven, deze grondvoorwaarde van de economie, constitueert mede de conflictgeladen relatie tussen mens en natuur. Arne Naess ziet — terloops — wel de noodzaak dat mensen moeten tussenkomen in de natuurlijke processen. Maar hij wil deze tussenkomst tot het minimum herleiden: "Less interference does not imply that humans should not modify

some ecosystems as do other species. Humans have modified the Earth and will continue to do so. At issue is the nature and extent of such interference." (p. 30) Naess gelooft eerder in de moederende, levenscheppende en -onderhoudende kracht van de natuur, los van elke menselijke tussenkomst. Daarom houdt hij ook een pleidooi voor het in stand houden en uitbreiden van de wildernis. Deze gebieden hebben namelijk als één van hun algemene ecologische functies: "large wilderness areas are required by the biosphere to allow for continued evolutionary speciation of animals and plants." (p. 30) Arne Naess bekritiseert dan ook het volgende door hem aangebrachte citaat van een leider van de "global health programs", Karl Evang: "We *Homo sapiens* live in a hostile nature which consists of bacteria and viruses. . . . Nature is still our principal enemy. Nature would, if we unleashed her, destroy us in no time at all. *Culture* stands between man and nature, and it provides organisation to protect us." (p. 194; cursivering bij Naess) Beide, zowel een ongecultiveerde natuur als een cultuur die geen rekening wil houden met de natuurafhankelijkheid van de mens, leiden tot vernietiging van de mensheid. Uit deze tweespalt bestaat juist een deel van de conflictgeladenheid van het menselijk leven.

David Rothenberg stelt in zijn inleiding (p. 2) dat als basis van de nieuwe ontologie die Arne Naess in zijn boek naar voren brengt, de mensheid als onafscheidelijk van de natuur wordt geponeerd. Als de mensen deze nieuwe zijsleer helemaal verstaan, zou het voor de mensen niet langer mogelijk zijn om de natuur moedwillig te kwetsen, want dit zou betekenen dat we een integraal deel van onszelf zouden kwetsen. Maar is het niet zo dat de mensen om te kunnen overleven, een deel van de natuur moeten 'kwetsen'? Naess stelt: "Nature is not brutal, but from a human point of view, we do see

brutality — as we see yellow in the sun; as we see these fantastically blue mountains outside this window.” (p. 15) Als de mens zich zelf stelt op het objectieve standpunt van een gevoelloos en onkwetsbaar wezen, dan komt de natuur als niet-brutaal over. Maar de mensen zijn afhankelijk verbonden met de natuur, d.w.z. ze zijn door hun afhankelijkheid juist kwetsbaar door de natuur. De ‘deep ecology’ stelt zich op het standpunt van een god: ze wil onkwetsbaarheid in en door de natuur. Mensen van vlees en bloed zijn echter kwetsbaar en moeten kwetsen.

Wat de ‘deep ecology’ nastreeft, is de onkwetsbaarheid in de relatie tot de natuur. De natuur wordt op de eerste plaats opgevat als “a thing to enjoy” (p. 21, voetnoot 11)<sup>23</sup>, niet als iets dat de mens nodig heeft om in zijn leven te kunnen voorzien: “materialism for its own sake is wrong” (p. 16).

De natuur als voorwaarde voor het menselijk leven wordt niet au sérieux genomen. De natuur als bedreiging en mogelijke vernietiger van het menselijk leven wordt losjesweg ontkend: “Instead we should see the deep ecology movement as efforts directed towards identity with nature (not non-human, but an extension of humanity). And we are to be not subordinated, but integrated into natural processes.” (p. 17) De noodzaak om te produceren wordt binnen de ‘deep ecology’ niet als een principe van het menselijk bestaan aangezien. In de moederkind-symbiose, die de ‘deep ecology’ tussen mens en natuur wil vestigen, gaat het kind ervan uit dat de moeder steeds hem zal verzorgen<sup>24</sup>, dat hij niets in

<sup>23</sup>In navolging van de *Bhagavad Gita* beweert Naess daarentegen eens: “But pain rather than joy furnishes the most urgent experience of oneness.” (p. 194)

<sup>24</sup>Ook David Rothenberg en Arne Naess geraakten zonder houtvoorraad, wanneer ze tijdens hun afzondering in de bergen het boek in het

ruil voor de moederlijke verzorging moet doen. De symbiose is een uitbuitingsrelatie. Wanneer we anderen voor ons voortbestaan moeten gebruiken, zou het toch rechtvaardiger zijn om dit gebruik te compenseren. De mens is afhankelijk van de natuur, maar niet van 'moeder aarde' — want dit is een loutere menselijke projectie, die voortvloeit uit de behoefte aan onvoorwaardelijke verzorging. Daar 'Zelfrealisatie' het opgaan in het groter geheel betekent, kan dit groter geheel niet als mensonvriendelijk opgevat worden: "Environment is then not felt to be something strange or hostile which we must unfortunately adapt ourselves to, but something valuable which we are *inclined to treat* with joy and respect, and the overwhelming richness of which we are inclined to use to satisfy our vital needs." (p. 85; cursivering door Naess)

De kwetsbaarheid van de mens die in zijn afhankelijkheid van de natuur ligt, wordt niet onderkend. De 'deep ecology' vertrekt niet vanuit de menselijke afhankelijkheid van de natuur, vanuit de materiële wantoestanden die de mensen in hun relatie tot de natuur kunnen ervaren. 'Deep ecology' is een overvloedfilosofie: "If material standard of living and general affluence no longer suffice as principal objectives for all politics, what can replace them? Well-being? Quality of Life?" (p. 80) Men kan zich zelfs afvragen in welke mate het ecologisch bewustzijn bij sommige mensen ook geen overvloedverschijnsel is: "People in Norway living in the three biggest cities are willing to pay much more to avoid development than people in thinly populated areas." (p. 128)

David Rothenberg verwittigt zelf voor de grote verwachtingen ten opzichte van de 'deep ecology'. Hij vindt deze bij-

---

Engels aan het vertalen en actualiseren waren (p. xii).

voorbeeld bij Bill Devall en George Sessions, wanneer deze in hun boek 'Deep ecology: living as if nature mattered' stellen: "Deep ecology is emerging as a way of developing a new balance and harmony between individuals, communities, and all of nature. It can potentially satisfy our deepest yearnings: faith and trust in our most basic intuitions, courage to take direct action, joyous confidence to dance with the sensual harmonies discovered through sport, playful intercourse with the rhythms of our own bodies, the rhythms of flowing water, and the overall processes of life on Earth." (p. 18) Naess gaat zelf uit van een absolute ongebondenheid en absolute onbeperkteid van het menselijk individu: "We need not repress ourselves; we need to develop our Self." (p. 86)

Naess probeert de natuur en haar elementen tot een intrinsieke waarde te verheffen, waardoor de natuur niet als een instrumentele waarde, als een middel, zou mogen gebruikt worden. Hij probeert zo de natuur onaantastbaar te maken. "The concept of nature relevant here implies that nature is not something to be used only as a means for this or any other end, it is something independent which requires our unconditional attention." (p. 63) De verheffing van de natuur tot een intrinsieke onaantastbare waarde houdt een miskenning van de noodzakelijke menselijke produktie in. Daarvoor steunt Naess zich op de Bijbel. "Everything which is created by God is good and more wisely arranged than anything mankind can create, and more diverse." (p. 185) De natuur wordt tot een godheid verheven, dus natuurlijke creatie is beter dan menselijke produktie.

Intrinsieke waarden blijven echter aan voorwaarden gebonden; ze worden door de mens op grond van overwegingen aangenomen. Zelfs de oppernorm "N1: Self-realisation!"

blijft afhankelijk van de vraag of deze zelfrealisatie de moeite waard is of niet. Naess slaat de bal dan ook mis, wanneer hij stelt: "*It is most advantageous to the ecological movement that as few as possible norms should be purely instrumental.*" (p. 76; cursivering door Naess)

Men gelooft dat de intrinsiek waardevolle — door de mens onaangetaste — natuur wel voor de mens zal zorgen: "The ecosystems in which we intervene are generally in a particular state of balance which there are grounds to assume to be of more service to mankind than states of disturbance and their resultant unpredictable and far-reaching changes." (p. 27) En ook al is de natuur niet mensvriendelijk, dan nog houdt Naess ons de Bijbel voor: "The Lord is encouraged in the Bible to rejoice in earthquakes and volcanic eruptions. These events are meant to be good and beautiful, but not especially for human beings." (p. 186) Wantoestanden, natuurrampen worden goedgepraat door ze als delen van een groter plan te zien.

De natuur is niet ons veilige huis. Naess onderkent dit ook terloops: "In Norwegian rockslide areas, the boundaries can be studied between relations in which nature is pressing, confining, or threatening, and in which it is freeing, expanding, and Self-realising." (p. 62) De mensen mogen zich toch beschermen tegen de bedreigende natuur. De natuur is zelfs iets dat door de mens gebruikt en beheerst mag worden. De mensen moeten de natuur gebruiken om zelf in leven te blijven. De mensen moeten zich beschermen tegen mensvijandige natuurprocessen. Het nastreven van een volstreekte beheersing van de natuur is echter niet zinvol. Sommige natuurprocessen verlopen zonder tussenkomst van de mens toch in het voordeel van de mens. Door fotosynthese bijvoorbeeld zetten planten koolstof in zuurstof om. Om-

dat de mensen afhankelijk zijn van natuurlijke processen die op de aarde plaatsgrijpen, moeten ze zorg dragen voor de aarde: "It is not a 'use and throw away' planet. It may take more than a million years to fly to a new one of the same incredible beauty and richness." (p. 138) Dit is echter geen argument voor de Gaia-hypothese van James Lovelock, zoals Naess (p. 138; p. 201) meent. Het beeld van de aarde als een levende moeder die de mensen wel onvoorwaardelijk zal verzorgen, gaat juist voorbij aan de praktische gevolgen die voortvloeien uit de kwetsbare afhankelijkheid van de mensen ten opzichte van de aarde. De aarde kan maar leven dragen, als de mensen de voorwaarden van het leven niet vernietigen.

### 3 *De niet-menselijke levende natuur is niet harmonieus*

Binnen een religieuze milieufilosofie worden de mensen dikwijls voorgesteld als vernietigers van harmonische ecosystemen, die niet alleen de voorwaarden vormen voor het leven maar ook het leven zouden doen ontstaan en in stand houden. De menselijke tussenkomst in de harmonische natuur zou tenminste beperkt, en liefst onmogelijk gemaakt moeten worden.

Maar bestaat er wel harmonie in de levende natuur? "Modern ecologists almost unanimously emphasise the importance of togetherness and cooperation in the plant and animal world." (p. 170) Deze harmonische voorstelling van de levende natuur is echter vals. Op grond van Bijbelcitataten tracht Naess de gelijkwaardigheid van alle levende wezens te funderen: "The individual parts of the creation seem to be afforded intrinsic value. Nothing of that which is created has value only as *means*. Nothing is created only for the



sake of human beings alone or solely for any other earthly being. A principal point in 'egalitarianism in the biosphere' is thereby won: every living being is equal to all others *to the extent* that it has intrinsic value." (p. 184; cursivering door Naess) Hierbij wordt er voorbijgegaan aan de mens als een kwetsbaar en noodzakelijk kwetsend wezen. De mensen zijn voor hun voortbestaan afhankelijk van andere levende wezens (planten en dieren). Zij moeten deze doden en verorberen, zoals ook planten en dieren levende wezens doden en verorberen.

Deze menselijke afhankelijkheid van de natuur betekent juist dat, omwille van het overleven van de mensen, een onkwetsbare harmonieuze verbondenheid met de natuur niet nastrevenswaardig is. De realiteit van deze kwetsbare afhankelijkheid wil de 'deep ecology' niet voldoende onderkennen: "We need types of societies and communities in which one delights in the value-creative aspects of equilibrium rather than the glorification of value-neutral growth; in which being together with other living beings is more important than exploiting or killing them." (p. 24)<sup>25</sup>. In 1973 stelde Naess echter zelf: "*Biospherical egalitarianism — in principle*. The 'in principle' clause is inserted because any realistic praxis necessitates some killing, exploitation, and suppression." (p. 28; cursivering door Naess)<sup>26</sup>. Ook

<sup>25</sup>De tegenstelling tussen een harmonisch evenwicht en een waarde-neutrale groei is vals. Wie tegen het harmonisch evenwicht is, is daarom nog niet voor een waarde-neutrale groei. En, in welke mate streeft men juist geen groei na omwille van het toekomstige harmonische evenwicht?

<sup>26</sup>"This does not imply that one acts, wishes to act, or consistently can act in harmony with the principle of equality. The statements about biospheric equality must be merely taken as guidelines. Even under conditions of intense identification, killing occurs." (p. 174; cursivering door Naess)

in 1989 herbevestigt Naess dit: "Our apprehension of the actual conditions under which we live our own lives — that is, certain 'hypotheses' high up in the systematised total view — make it crystal clear that we have to injure and kill, in other words actively hinder the self-unfolding of other living beings." (p. 167)<sup>27</sup>. Deze noodzaak wordt door Naess echter niet voldoende in rekening gesteld bij de opbouw van zijn milieufilosofie: "it is against my intuition of unity to say 'I can kill you because I am more valuable' but not against the intuition to say 'I will kill you because I am hungry'." (p. 168)

De realiteit, de noodzaak om andere levende wezens te doden, wordt door Naess in een verkeerd perspectief gezien, wanneer hij stelt: "*when we harm others, we also harm ourselves*" (p. 174, cursivering door Naess). Het omgekeerde geldt juist: als we anderen niet kwetsen, kwetsen we onszelf.

Naess tracht zijn 'egalitairistisch' principe nog te redden — beter zou hij echter de reële afhankelijkheidsverhoudingen aanduiden, zonder te vervallen in religieuze beelden: "This egalitarian attitude is manifested when the hunter has a long discussion with the spirit of the bear, and explains apologetically that the larder is bare and that he must now kill the bear to nourish his family. In return, the hunter can remind the bear's spirit that both he and his family will die one day, and turn to dust, and so to vegetation, sustenance for the descendents of the bear. In other words, this is a

---

<sup>27</sup> "The principle of biospheric egalitarianism defined in terms of equal right, has sometimes been misunderstood as meaning that human needs should never have priority over non-human needs. But this is never intended. In practice, we have for instance greater obligation to that which is nearer to us. This implies duties which sometimes involve killing or injuring non-humans." (p. 170)

*realistic egalitarian attitude, an acknowledgement of the cycles of life and their interconnection in nature.*" (p. 176; cursivering door Naess) Het is wel in het menselijk belang slechts te doden om zijn eigen voortbestaan veilig te stellen. Daarom ook mag de mens niet alle dieren van een zelfde soort doden. Ook in de toekomst heeft hij deze dieren voor zijn voortbestaan nog nodig. Het doden mag niet tot een spel verworden<sup>28</sup>.

Het is dan ook in het menselijk belang om rekening te houden met andere wezens<sup>29</sup>. De mensen zijn immers af-

---

<sup>28</sup> "The elimination of pleasure hunting necessarily follows, except for 'photographic hunting'. Hunting must be restricted to ecosophically justifiable wildlife management." (p. 179) Met deze beperking kan men niet akkoord gaan gezien de menselijke afhankelijkheid van de natuur. De menselijke afhankelijkheid van de natuur legt andere beperkingen op. Bij het opleggen van beperkingen en verboden op het doden van dieren moet men rekening houden met socio-politieke omstandigheden, met de cultuureel bepaalde menselijke afhankelijkheid van de natuur. Naess geeft zelf als voorbeeld "the conservation of spectacular animals in Africa. When it became more and more clear that a number of species were in danger, the policy was first just to tell people not to hunt, then to make it illegal. But one didn't think much about the sociopolitical implications of this. Through research in cultural anthropology, knowledge about the very interesting and highly developed cultures of these regions was increased, and it was clear from individual observation that through the protection of spectacular animals we were at the same time contributing to the destruction of certain cultures of which hunting was an integral part." (p. 132)

<sup>29</sup> Dit betekent niet dat de mensen rentmeesters of hoeders over de natuur kunnen spelen. Het rentmeester- of hoederschap is trouwens maar een mogelijke functie binnen het Aards Paradijs: "The human function as guardian or keeper is much more important for ecosophical interpretations. 'And the Lord God took Man, and put him into the Garden of Eden to dress it and keep it.' (Genesis 2:15)" (Naess, p. 184) Naess' filosofie is duidelijk niet van deze wereld. Hij klaagt wel zelf de arrogantie van de rentmeester aan: "The arrogance of stewardship

hankelijk van die andere wezens. In die afhankelijkheid zijn de mensen kwetsbaar. De mensen kunnen maar hogere levende wezens zijn, doordat ze moeten en kunnen steunen op lagere wezens. Superioriteit houdt juist meer kwetsbaarheid in.

Het harmonieus gevoel van eenheid met de 'natuur' gaat juist voorbij aan de werkelijke kwaliteiten van de leefwereld. In de 'deep ecology' wordt de natuur geïdealiseerd. Naess gaat, in navolging van Spinoza, zelfs zover de natuur gelijk te stellen met god: "As long as one retains current concepts of nature instead of Spinoza's *Natura* or other broad, profound concepts of nature, the placement of ecology within the framework of natural sciences favours the shallow ecological movement." (p. 39) Voor Spinoza is: "Al wat is, is in God en zonder God kan niets bestaan of gedacht worden" (*Ethica*, I, stelling XV). Spinoza maakt onderscheid tussen de voortbrengende natuur (*natura naturans*) en de voortgebrachte natuur (*natura naturata*): "onder voortbrengende natuur moet worden verstaan datgene, wat in zichzelf is en door zichzelf begrepen wordt, ofwel zulke attributen der zelfstandigheid, die een eeuwig en oneindig wezen uitdrukken, d.w.z. God, voorzover Hij als vrije oorzaak wordt beschouwd (St. XIV en XVII). Onder voortgebrachte natuur echter versta ik alles, wat uit de noodzakelijkheid van Gods natuur of van een van Gods attributen voortvloeit, d.w.z. alle *modi* of bestaanswijzen van Gods attributen, voorzover zij beschouwd worden als dingen, die in God zijn en die zonder God niet kunnen bestaan en niet kunnen gedacht worden."

---

consists in the idea of superiority which underlies the thought that we exist to watch over nature like a highly respected middleman between the Creator and the Creation. We know too little about what happens in nature to take up the task." (p. 187)

(Ethica, I, St. XXIX, scholium) Voor Spinoza is de natuur gelijk aan god. Naess stelt veel verwachtingen in de "natura naturans". "Spinoza conceives of knowledge as cognitive acts of understanding/love." (p. 63) Dit is volgens Naess dan ook de enige juiste benadering van de natuur: doordat men zich met de goddelijke natuur identificeert, doet men aan 'Zelfrealisatie'. In de 'Zelfrealisatie' vergoddelijkt de mens dus zichzelf: hij probeert zich daardoor boven elke kwetsbaarheid te stellen. Hij meent als een god onraakbaar door de natuur te zijn. Hij denkt absoluut vrij en onsterfelijk te zijn.

Volledig opgaan in de identificatie met de natuur is daarvoor noodzakelijk. Ook al ontdekken we dan veel wreedheid in de natuur, we kunnen dit dan volgens Naess aanvaarden: "The process of identification leads us to see much cruelty in nature. But it does not necessarily lead to conceiving any animal to be cruel. A behaviour may be deplored without applying negative ethical standards to the actor." (p. 181) Het harmonisch eenheidsdenken lost op voorhand elk conflict op: "This becomes the root of the most powerful application of ecosophical thinking to specifically environmental conflicts. We must see the vital needs of ecosystems and other species as our own needs: there is thus no conflict of interests." (p. 11) Men miskent dus reële belangenconflicten om toch maar te kunnen geloven in de harmonie tussen mens en natuur. In plaats van identificatie met dieren na te streven, is het voor het overleven noodzakelijk en dus veel beter de menselijke afhankelijkheid van en kwetsbaarheid door dieren in te zien. Identificatie kan tot afwijkingen leiden: "One can desire well-being for an animal or a plant just as naturally as one can for a person. For some dog owners, their dog's well-being is more important to them than that

of their neighbour. The identification is stronger, and empathy is greater." (p. 168) "But obviously animals, especially the tamed and domestic, often enjoy interest, care and respect (at times status of divinity) before humanity at large." (p. 198) Dierenliefde, of beter identificatie met dieren, gaat soms gepaard met mensenhaat.

Ook Ulrich Melle ontkent de geldigheid van Darwins principes 'struggle for life' en 'survival of the fittest' in de levende natuur. De principes van verscheidenheid en symbiosis hebben volgens Melle voorrang: "De natuur en haar evolutie moeten eerder in termen van coëxistentie en coöperatie worden begrepen dan in termen van overlevingsstrijd tot de dood en uitbuiting." Kan het menselijk begripen zo maar de realiteit wijzigen? Hebben we hier niet weer te maken met een psychotisch trek: het ontkennen van een pijnlijke realiteit?

De harmonie in het dieren- en plantenrijk is een menselijke projectie. Naess ontkent niet de wreedheid in het dierenrijk: "Death of individuals and extinction of species are indispensable parts of evolution. So is the killing of one individual or species by another, even if non-organic environmental causes predominate. But evolution also shows the rise of mutual aid, and mature human beings cannot but work toward a state of affairs a little more like what their phantasy suggests could come in the very long run." (p. 173) Ondanks zijn eerdere ontkenning dat de natuur brutaal is, stelt Naess zelf: "The ecological viewpoint presupposes acceptance of the fact that big fish eat small, but not necessarily that large men throttle small." (p. 195) Naess onderkent wel de tendens tot zelfbehoud van elke levenssoort (p. 166), maar hij meent dat deze in harmonie met elkaar kunnen leven en zichzelf ontplooien. Hij doorziet niet wat er gebeurt wanneer

twee soorten afhankelijk zijn van hetzelfde gedeelte van de natuur en de biologische overlevingskracht van de ene soort groter is dan van een andere soort. Naess vat het leven als één groot harmonisch geheel op: "Life is viewed as a kind of vast whole. The variety of forms of life, with their different capacities, realise, that is, bring to actuality, something which adds to that whole." (p. 200) Het leven is toch conflictgeladen en bijgevolg dynamisch.

"To the ecological field worker, *the equal right to live and blossom* is an intuitively clear and obvious value axiom." (p. 28; cursivering door Naess). Betekent dit dat het HIV-virus, pestratten, ... evenveel recht hebben dan andere levende wezens? Regel 2 van het 'deep ecology'-platform klopt dan ook niet: Het is niet zo dat een zo groot mogelijke rijkheid en verscheidenheid van levensvormen steeds bijdragen tot de bloei van menselijk en niet-menselijk leven. Beweren dat "Biotic diversity has intrinsic value" (p. 46) getuigt van een optimistische hoop ten opzichte van de natuur. Dit blijkt ook uit: "Continued evolution is indispensable for the long-range maintenance and diversity and richness of life forms" (p. 46). Kan evolutie niet evenzeer of zelfs eerder leiden tot verdwijning van planten- en diersoorten? Bestaat er geen "survival of the fittest"? Dit betekent toch dat de minder aangepasten de overlevingsstrijd zouden verliezen. Anderzijds hebben de mensen de 'lagere' planten- en diersoorten nodig. Het ponezen van hun intrinsieke waarde (p. 29) houdt een miskennen van de menselijke afhankelijkheid ervan in<sup>30</sup>. De eerste re-

<sup>30</sup>Is niet enkel dat voor de mens waardevol wat voor de mens nuttig is? Ook de geponeerde intrinsieke waarden worden toch maar verantwoord doordat de mens ze esthetisch, religieus, ... nodig heeft en waardeert. Wat de mens niet nodig heeft en hem niet in zijn voortbestaan bedreigt, laat hem onverschillig. Daarom moet hij dit nog niet vernie-

gel moet men toch ook betwijfelen. Men kan niet zomaar de intrinsieke waarde van alle levensvormen poneren, zonder de concrete verbanden, verhoudingen en afhankelijkheden tussen de verschillende levende wezens te zien. Een waardenbenadering van de relatie tussen mens en natuur is veel te theoretisch en te afstandelijk. Men vertrekt beter vanuit de concrete, kwetsbare afhankelijkheidsverhoudingen<sup>31</sup>. Regel 3 houdt enigszins met de menselijke afhankelijkheid van de levende natuur rekening, maar nergens wordt de afhankelijkheid van andere soorten in rekening gesteld. In plaats van een loutere beperking voor een meer algemene regel zouden de onderlinge afhankelijkheidsverhoudingen en de daarbij horende kwetsbaarheid het uitgangspunt moeten zijn van een degelijke ecologie. Dan zou duidelijk zijn dat de relatie van de mens en alle andere levende wezens tot zichzelf en de natuur conflictgeladen is en moet zijn. Voor Arne Naess geldt nu maar iets als een menselijke behoefte, wanneer het niet de vooronderstelde harmonie doorbreekt: "Human beings have needs. Any global policy of ecological harmony must distinguish the needs from mere wishes, that is to say from wishes that do not directly relate to a

---

tigen. Nutteloze vernietiging, zoals bij het enkel en alleen om het spel jagen ("pleasure hunting"), zou verboden moeten worden. Daarvoor moet men geen intrinsieke waarden invoeren.

<sup>31</sup>Ook het toeschrijven van een financiële waarde aan de natuur is hierbij zinloos. De menselijke afhankelijkheid van de natuur is niet kwantificeerbaar. Volgende doelstelling — "shadow-pricing nature" — is dan ook niet ecologisch relevant: "One goal is clearly to find ways to get protection of nature into the framework of quantitative economic analysis." (p. 124) Naess merkt zelf terecht op: "A price of \$ 5000 for a car on the market implies that you can change \$ 5000 into a car or a car into \$ 5000. At least in the case of irreversible or irreparable *damage* to nature, there is no such relation." (p. 125; cursivering door Naess)



need." (p. 206) Als menselijke wensen geen verband houden met behoeften, hebben ze geen plaats in een 'global policy of ecological harmony'.

De totale vernieling van soorten die de mensen moeten gebruiken om in leven te blijven, moet voorkomen worden. Mogen echter mensvijandige soorten niet vernietigd worden? Hebben deze ook intrinsieke, door de mens onaantastbare, waarde? Trouwens, de mensen kunnen en moeten soms sturend optreden in het dierenrijk. De mensen moeten de brutaliteit van het leven en de natuur tegenwerken: "The general situation elicits sorrow and the search for means to interfere with natural processes on behalf of any being in a state of panic and desperation, protracted pain, severe suppression or abject slavery. But this attitude implies that we deplore much that actually goes on in nature, that we deplore much that seems essential to life on Earth." (p. 198) Zo kunnen de mensen de uitroeiing van een soort tegengaan. "In certain situations, mankind must *moderate* the effects of wild animals upon other beings, extermination, seeing to it that a certain order and harmony reign." (p. 185; cursivering door Naess) De mensen moeten dit wel niet doen omwille van een natuurlijke orde of harmonie. Het is duidelijk dat deze maar door de mens wordt ingesteld.

In plaats van tussen te komen in de natuur, moeten de mensen zich volgens Naess overgeven aan het evolutionaire proces. De natuur zal wel voor de mensen zorgen. Deze naïviteit wordt ondersteund door het denkbeeld dat het leven zelf, "as a process over evolutionary time, implies an increase of diversity and richness." (p. 29-30) Leidt de evolutie niet eerder tot de veruïetiging van verschillende planten- en diersoorten, tot de "survival of the fittest"? De mensen moeten blijkbaar sommige soorten van totale veruïetiging

vrijwaren.

De nagestreefde harmonie met de natuur is in feite de dood. In de dood komt de mens tot eeuwige rust. Hij keert terug in de eenheid met de natuur: hij verwordt tot stof en as. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Naess geen serieus onderscheid maakt tussen leven en dood: "The term 'life' is used here in a comprehensive non-technical way to refer also to things biologists may classify as non-living: rivers (watersheds), landscapes, cultures, ecosystems, 'the living earth'." (p. 29)

Zowel de doorgedreven dominantie van de mens over, als het door de 'deep ecology' voorgestelde zorgzaam omgaan met de levende natuur, zijn pogingen om harmonie en onkwetsbaarheid in de menselijke relatie tot de natuur in te voeren.

#### 4 *Harmoniestreven is gewelddadig*

Harmonie is niet in de natuur voorgegeven maar een menselijk produkt. Mensen proberen, omdat ze onkwetsbaar willen zijn, harmonische verhoudingen in te stellen. Voorgegeven is de conflictgeladen relatie tussen mens en natuur.

Harmonie is gewelddadig omdat het vooronderstelt dat de conflictbrengende verschillen niet aan hod komen. Men bereikt maar harmonie door onderdrukkend of zelfonderdrukkend op te treden, door de conflictbrengende verschillen bij de andere of zichzelf te onderdrukken. Het kapitalisme is het economisch systeem dat door onderdrukking de harmonie tussen mens en natuur wil bereiken. Dat dit de heersende ideologie is, bevestigt ook Ulrich Melle, wanneer hij stelt dat Rachel Carson "de illusie voorgoed doorprikte dat de mensheid zich dankzij wetenschap, techniek en kapitaal op een

directe weg naar het aards paradijs bevond"<sup>32</sup> Als alternatief voor de kapitalistische poging om harmonie te bereiken, propageert de 'deep ecology' als middel de zelfonderdrukking. Naess noemt dit wel niet zo, maar is de ideologische verandering die hij voorstelt, niet juist de zelfonderdrukking (soberheid) om in het grote Zelf op te gaan ('Zelfrealisatie')? Gelooft hij niet in de zelfonderwerping om zo het grote harmonische geluk te bereiken? De 'Zelfrealisatie' houdt toch zelfverlies in. "The maxim 'live and let live' suggests a class-free society in the entire ecosphere, a democracy in which we can speak about justice, not only with regard to human beings, but also for animals, plants and landscapes. This presumes a great emphasis upon the interconnectedness of everything and that our *egos* are fragments — not isolatable parts." (p. 173; cursivering door Naess) Als een individu niet meer mag opkomen voor zijn eigen behoeften, belangen en doelstellingen, maar slechts mag leven als een deeltje van een groter geheel, is dan de onderdrukking niet volledig geslaagd? Kapitalistische klassenonderdrukking houdt toch in dat de arbeiders niet zomaar voor de persoonlijke grillen van de kapitalistenklasse werken, maar binnen het grotere geheel van het kapitalistisch systeem. De arbeiders zijn maar kleine radwieltjes. De kern van de klassenonderdrukking is dan ook niet, zoals Naess doet, in termen van onderdrukking van mogelijkheden tot 'Zelfrealisatie' uit te drukken: "The core of class suppression may be seen basi-

---

<sup>32</sup> Volgens Ulrich Melle zijn de "agressieve verdediging van het ik-zelf, zijn angsten, zijn minderwaardigheidscomplexen, zijn geldingsdrang, zijn streven naar macht en veiligheid, zijn streven naar compensaties voor de veelvuldige frustraties en kwetsuren" "de psychodynamische grondslag van het moderne productivisme en de moderne mobilisatie". Streeft men met dit alles niet juist de harmonie, de rust en de onkwetsbaarheid na?

cally as a crossgenerational suppression of life fulfilment potentials in relation to fellow beings. (Or in my terminology Self-realisation potentialities)." (p. 138) Het voorspiegelen van het toekomstige rijk van overvloed en vrijheid, waarin alle mogelijkheden maar voor het grabbelen liggen, is een uitstekend verdovingsmiddel om de huidige onderdrukking aanvaardbaar te maken. Zet Naess ook niet deze val op? Hij heeft, in samenspraak met Noorse marxisten, normen en hypothesen tegen uitbuiting opgesteld. De elfde en de twaalfde hypothese luiden als volgt: "H11: Self-realisation requires realisation of all potentials. H12: Exploitation reduces or eliminates potentials." (p. 207) Moet de mens al zijn mogelijkheden kunnen ontwikkelen? Zijn alle menselijke mogelijkheden een positieve zaak? Mensen zijn bijvoorbeeld in staat andere mensen te vermoorden. Ook het feit dat de mensen voor hun voortbestaan verplicht zijn te werken, wordt dan als uitbuiting ervaren. Men moet zich dan toeleggen op één zaak zonder dat men 'andere mogelijkheden kan ontwikkelen'. Wordt in de bovenvermelde hypothesen niet de vrijblijvendheid bepleit? Elk engagement, elke keuze is toch reeds een verlies van andere mogelijkheden. Kiezen is verliezen. Echte solidariteit is niet gebaseerd op identificatie, zoals Naess meent: "The relationship between identification and the narrower process of *solidarity* is such that every deep and lasting state of solidarity presupposes wide identification." (p. 172; cursivering door Naess) Deze solidariteit houdt toch de miskennis en onderdrukking van bestaande verschillen in. Ook hier geldt wat Ulrich Melle stelt: "Het principe van verscheidenheid dekt niet verschillen die slechts ontstaan door onderdrukking en uitbuiting." Een klassenmaatschappij is een harmonische maatschappij. De klassenverschillen bestaan omwille van de harmonische,

onderdrukkende orde. Men moet zich dan ook keren tegen het nastreven van harmonie in één gebied van de wereld ten koste van de rest van de wereld. "Green politics supports the elimination of class differences locally, regionally, nationally, and globally. The global aspect makes it clear that the majorities in the rich industrial states belong to the global upperclass. This is easily forgotten by trade unions, and by some Marxists-Leninists who still unilaterally focus on the liberation of the workers of their own rich countries." (p. 138) Bereikt men niet juist de harmonie door conflicten te ontvluchten, en de confrontatie ermee door te schuiven naar anderen? Is dat niet de hoofdvorm van onderdrukking? Is dat niet het opzet van de ideologische verandering zoals die in regel 7 van het 'deep ecology'-platform wordt bepleit? Waarop komt anders het appreciëren van 'levenskwaliteit', die omschreven wordt als "dwelling in situations of intrinsic value" (p. 29) neer? Dat is toch de uitdrukking van het harmonieverlangen, het 'baarmoederverlangen'. De hierbij geponeerde tegenstelling tussen het nastreven van de harmonie of van een hogere levensstandaard is toch een valse tegenstelling. Wie niet de harmonie als hoogste doel wil nastreven, streeft daarom nog niet een hogere levensstandaard na. Ook dit nastreven van een materieel hogere levensstandaard is trouwens een uiting van harmoniestreven, van streven naar materiële onkwetsbaarheid.

Geweld is conflictmijding. Met geweld onderdrukt of vernietigt men de tegenstander. Men maakt zodoende een einde aan het conflict. Wie bijgevolg geweld wil vermijden, moet conflicten aangaan en aanvaarden.

Een pleidooi voor de afkeuring van geweld en het ontvluchten van conflicten kan een verdediging van de bestaande orde inhouden. Naess verdedigt Gandhi's "nonviolence", die hij

omzet in een logisch opgebouwd normen- en hypothesenstelsel. Zo mag men volgens "N3" nooit zijn toevlucht nemen tot geweld tegen je tegenstander. Revolutionair geweld is volgens Naess niet toelaatbaar<sup>33</sup>: "H3 Short-term violence contradicts long-term universal reduction of violence." (p. 148) De omstandigheden kunnen wel zo zijn dat revolutionair geweld noodzakelijk is om machthebbers omver te werpen, die de realisering van gerechtvaardigde eisen van een meerderheid zelf structureel gewelddadig in de weg staan. Naess predikt eerder de inschikkelijkheid en de zelfonderdrukking: "N4a Choose that personal action or attitude which most probably reduces the tendency towards violence of all parties in a struggle!" (p. 148) Zichzelf onderwerpen aan de eisen van de onderdrukker is een daarmee overeenkomende houding. Harmonie en het ontbreken van tegenstellingen is dan het resultaat. De norm "N5" wijst ook in de richting van onderdrukking en zelfonderdrukking: "Fight antagonism, not antagonists!" (p. 150) Mogen er geen tegenstellingen blijven bestaan? Onderdrukking en structureel geweld bestaan toch maar, wanneer mensen niet mogen opkomen voor hun tegengestelde meningen. Tegenstellingen moeten blijkbaar zo rap mogelijk vergeten worden: "N7 Formulate the essential interests which you and your opponent share and try to cooperate upon this basis!" (p. 150) De onderliggende verschillen moeten toch uitgeklaard en scherp gesteld worden. Zo krijgt men niet alleen de juiste vraagstel-

<sup>33</sup>Op de vraag "Reform or revolution?" antwoordt Naess dat hij een verandering van revolutionaire diepte op het oog heeft door middel van vele kleinere stapjes in een radicaal nieuwe richting. "*The direction is revolutionary, the steps are reformatory.*" (p. 156; cursivering door Naess) Hij gelooft niet dat we in de industriële landen een revolutie nodig hebben, zoals ze historisch hebben plaatsgehad of zoals we zouden willen dat ze in Zuid-Amerika zouden plaatsgrijpen.

lingen voor het noodzakelijk verdere onderzoek, dat één van de tegenovergestelde meningen moet bevestigen. Indien onderzoek niets oplevert, moeten er democratische beslissingen genomen worden. Ook bij democratische beslissingen weet men alzo hoe de werkelijke tegenstellingen en de noodzakelijke consequenties van de te maken keuzes liggen.

Voor de verhouding van mens tot natuur is in die zin een onderzoek noodzakelijk naar de principiële oorzaken van de wantoestanden op milieuvlak. Naess' onderzoek vertoont op dit vlak grote gebreken. Dit is niet verwonderlijk daar Naess eerder de religieuze vlucht uit materiële problemen predikt dan het rationeel aanpakken ervan.

5 *Ligt de oorzaak bij een exponentieel groeiende produktie en consumptie?*

Arne Naess duidt samengevat als oorzaak van de ecologische crisis aan: "A synopsis of what it is which makes the situation so critical could read: *An exponentially increasing, and partially or totally irreversible environmental deterioration or devastation perpetuated through firmly established ways of production and consumption and a lack of adequate policies regarding human population increase.*" (p. 23, cursivering door Naess) Ulrich Melle stelt, in navolging van het nieuwe rapport aan de Club van Rome "De grenzen voorbij", ook: "De menselijke economie nadert volgens het rapport de fysieke grenzen van de aarde; de exponentiële groei van de bevolking en het industrieel kapitaal zijn daarbij de drijvende krachten." Deze formulering als resultaat van de analyse is onvoldoende scherp. De oorzaak van de milieucrisis is niet de exponentiële groei — ook de permanent blijvende achteruitgang en verwoesting van het leefmilieu is een ramp.

Rudolf Boehm stelt expliciet: "Verantwoordelijk voor onze milieuproblemen is niet de groei 'als zodanig', maar onze technologische produktiewijze."<sup>34</sup>

Ook bij de beschrijving van de achteruitgang en verwoesting probeert Naess de materieel kwetsbare kant van het menselijk leven te ontlopen: "The words 'deterioration' and 'devastation' are here understood to mean a change for the worse, a decrease of value. An ethical theory is presupposed, a system which allows one to judge a change as negative. Chemistry, physics and the science of ecology acknowledge only change, not valued change. But you and I would presumably agree that a change in the bio-conditions of a river or ocean which excluded most forms of life would constitute a deterioration of value." (p. 23-24) Om iets als negatief te ervaren heeft men toch geen ethische theorie nodig. De pijnlijke ervaring bestaat los van een ethica. Wat hier aan de hand is, is geen vermindering van een ethische waarde maar een vernietiging van materiële levensvoorwaarden!

Volgens Naess heeft de tegenstander van een ecologisch verantwoorde samenleving geen geëxpliciteerde filosofische positie<sup>35</sup>: "Norms and values again and again have to be contrasted, not with any explicit philosophy which justifies the dominant paradigm (that does not seem to exist) but with its practice." (p. 68) "While there may be said to be economic policies conveniently called capitalistic, there is hardly any capitalistic political ideology." (p. 156) "Environmentalism has no articulated philosophical system to fear." (p. 87) De verdediger van de bestaande economie kan rekenen op de

<sup>34</sup>Zie Rudolf Boehm: 'Groeï of geen groeï' in *Kritiek* 22, p. 7-12.

<sup>35</sup>Naess beweert anderzijds wel: "what makes the ecological situation especially serious is that there is a deeply grounded ideology of consumption and production which is unecological." (p. 104)



aanwezige inertie. Een groot deel van het Europese publiek kan of wil niet haar manier van produceren en consumeren wijzigen. "These are secured by the inertia of *dominant ideas of growth, progress, and standard of living.*" (p. 87-88; cursivering door Naess) Om dit te begrijpen en te kunnen wijzigen, moet men weten waarin het al of niet vooronderstelde menselijke behoefte of belang ligt om vast te houden aan de bestaande manier van produceren en consumeren. Is het niet een verlangen naar een overvloed die elke mens in de baarmoeder onbewust ervaren heeft? Naess bepleit wel een gelijkaardige overvloed<sup>36</sup>, die echter niet het resultaat is van een volautomatisch produktieapparaat, maar van de moederende natuur. De mens bereikt volgens hem maar deze overvloed door te versoberen. Dit pleidooi voor 'verrijkend versoberen' komt dicht bij de kapitalistische logica. Ook binnen het kapitalisme belooft men overvloed, maar men moet daarvoor eerst inleveren. Ook Naess bevestigt dit: "People have tried to measure to what degree economic growth has increased the satisfaction of basic needs. The conclusion has on the whole been that any positive effect at the outset is now steadily decreasing." (p. 113) Het is dan ook verwonderlijk dat Naess de consumptie-ideologie aanpakt. Temeer daar op politiek-economisch vlak het niet voldoende is dat

---

<sup>36</sup>Zowel in de heersende ideologie als in de 'deep ecology' behoort vermeerdering van de vrije tijd tot de basishnormen. Omdat volgens de heersende economische mening vrije tijd enkel maar kan gegarandeerd worden door meer investeringen en snellere economische groei, moet de 'deep ecology' niets weten van deze benadering "With such anti-ecosophical norms, the comparatively attractive 'leisure time' norm gets absorbed into a total economic system which is decidedly un-ecosophical." (p. 109). De 'deep ecology' keert zich dan ook tegen "the gigantic illusion that modern industrial society guarantees leisure time." (p. 109)

men iets aan het eigen consumptiepatroon wijzigt: "people in the conservation movement do not know enough about how production and consumption are determined so that they try to effect change on society by changing their own lifestyle through a decrease of private consumption instead of using political means." (p. 131) De produktiewijze zelf moet eerst veranderd worden: "Consequently society cannot adopt different aims and values unless the way of production is altered." (p. 132) De bestaande produktiewijze zal dus niet zelf de door haar veroorzaakte wantoestanden oplossen. "A change in the ideology of production and consumption is not possible without considerable change in the economic machinery." (p. 25) "Some Marxists have maintained that (the) talk about reduced consumption serves monopolistic capitalism, and that it is therefore reactionary: waste is a product of the present economic system, and only the replacement of the system can change the pattern of consumption." (p. 90) Om effect te ressorteren zou men dus eerst de manier van produceren in plaats van het consumeren moeten aanpakken. Naess haalt nog een zekere Steinar Bryn aan: "It is correct to maintain that it is our economic system which is the cause of our pattern of consumption, but to conclude therefore that the consumer is powerless is clearly reactionary. (...) Individuals and groups of individuals are capable of leading a struggle to change themselves, their lifestyle, and their living conditions." (p. 90) Voor dit laatste moeten de mensen wel de hefboom, namelijk de produktie kunnen besturen. Ze moeten de produktiemiddelen zelf in handen hebben. Politieke democratie alleen is daarom onvoldoende; een economische democratie is ook nodig. Naess steekt hiervoor wel een vermanend vingertje op: "there is a usage of the terms 'people' and 'society'

which is dangerous in ecopolitics if it is said that society or community should have control of the means of production. The application of these terms is such that it is not the society or the community itself that gets control but certain politicians or central administrative units deciding on behalf of the community." (p. 158) Als deze politici en deze centrale administratieve eenheden zijn aangesteld door de mensen, en als ze in het belang van de mensen werken, en zich moeten verantwoorden tegenover de gemeenschap, is er toch geen probleem. "The utopias of green societies point towards a kind of direct democracy with local control of the means of production as the best way of achieving the goals." (p. 158) Dienen deze samenlevingsvormen zich ook niet aan centrale reglementeringen te houden? Behoort tot de nu heersende ideologie niet het optimistische geloof in de technologie? "The faith in technocracy is still alive and well, and often the argument 'but it is only a technical question' assumes that we live in a society where 'progress itself' is led and must be led technocratically." (p. 71) Ook Naess bepleit een verdere ontwikkeling van de technologie: "Cultural diversity today requires advanced technology, that is, techniques that advance the basic goals of each culture. So-called soft, intermediate, and appropriate technologies are steps in this direction." (p. 31) Zijn de basisdoelstellingen van onze cultuur niet verkeerd? Naess lijkt nog stevig te willen vasthouden aan onze cultuur. Zijn kritiek erop is niet scherp genoeg. Zo lijkt hij ook de produktie-ideologie te verdedigen. Past in de produktie-ideologie, in het produceren om te produceren, juist niet goed de idee van arbeid als intrinsieke waarde? Deze laatste idee wordt verdedigd door de 'deep ecology'. "If resources are taken as given, it is then the highest norm of the economic policy to realise the

kind of production and the production quantity which will increase *overall welfare* in the society with the least possible work of the sort which does not have intrinsic value." (p. 118; cursivering door Naess ) Men moet toch niet arbeiden om de intrinsieke waarde van de arbeid, men moet toch niet arbeiden om te arbeiden. Echt menselijke arbeid is toch steeds maar een middel om een doel te bereiken. In welke mate verdedigt Naess, die ook de harmonie tussen mens en natuur als hoogste doel nastreeft, zelf niet de kapitalistische ideologie?

*6 Een vermindering van de menselijke populatie omwille van de harmonie?*

Voor Arne Naess is het niet voldoende dat het huidige aantal mensen hun gedrag grondig wijzigen in een ecologisch verantwoorde richting. De waarschijnlijkheid van een voldoende diepgaande wijziging van onze economie en technologie is volgens hem te klein om ermee rekening te houden. Bepleit Naess dan, zoals de 'behoudsgezinde' delen van de milieubeweging, omwille van het behoud van de huidige economie en technologie, een reductie van het aantal mensen? Naess bepleit wel een rechtvaardige herverdeling: "To the extent that it is objectively possible, resources now used for keeping some at a considerably higher level than the minimum should be relocated so as to maximally and permanently reduce the number of those living at or below the minimum level." (p. 207) Maar deze rechtvaardige relocatie van de bronnen is niet voldoende.

De vraag naar het optimale aantal mensen wordt namelijk volgens Naess dikwijls op een te beperkte manier gesteld. "The resources of the world are not only resources for human

beings." (p. 176) Men houdt nu echter enkel maar rekening met één soort, namelijk de *Homo sapiens*. Als men de vraag op deze manier stelt, dan zou het antwoord 500 miljoen mensen zijn. "How about other living beings? If their life quality is not to be lowered through human dominance, for instance agriculture, are not 500 million too many? Or: are cultural diversity, development of the sciences and arts, and of course basic needs of humans not served by, let us say, 100 million? A questionnaire in Norway suggests that there is a minority who think 100 million are enough." (p. 140-141) De meeste mensen ontvluchten volgens Naess de geldigheid van deze vraagstelling en het antwoord erop: "They immediately think of the difficulties of reduction in a humane way." (p. 141) In welke mate zijn echter deze cijfers niet overtrokken doordat men niet inzielt dat de mensen ook via de dieren en planten de milieugebruiksruimte van deze dieren en planten benutten? Een van de geconfirmeerde 'hypothesen' van de 'conservation biology' die Naess onderschrijft, luidt: "Species are a significant part of one another's environment, therefore the tendency towards non-natural (antropogenic) communities threatens their structure, function, and stability." (p. 46) Naess bepleit dan ook een betekenisvolle vermindering van de uitbreiding van de menselijke bewoning. Vervalt hij echter niet in een pleidooi voor het andere uiterste, namelijk een niet-menselijke natuur?

Voor Naess is de overbevolking niet alleen een probleem van de zogenaamde 'ontwikkelingslanden'. "The overpopulation in the rich countries is manifest from a global viewpoint." (p. 141) De vrije, d.w.z. door de mens niet gewijzigde natuur is volgens Naess een diep-menselijke behoefte (p. 141). Niet alleen stabilisatie, maar een grote reductie van de menselijke populatie is daarvoor nodig. "But ac-

quaintance with nature's carrying capacity is simultaneously required. This limits the number of people who can be almost self-sufficient within a given landscape." (p. 179) Naess keert zich dan ook tegen meningen die afbreuk doen aan het leven in grote steden: "For centuries human population is likely to be colossal (if there are no major nuclear wars) and big concentrations within small areas are necessary to minimise devastating effects upon other kinds of life than the human, and upon the landscapes of the planet in general." (p. 155)

"Humankind is the first species on earth with the intellectual capacity to limit its numbers consciously and live in an enduring, dynamic equilibrium with other forms of life." (p. 23) Bestaat dit evenwicht door niet de onderlinge afhankelijkheidsverbanden in rekening te stellen? Wil men hierbij het aantal mensen niet reduceren omwille van de onkwetsbare harmonie? Naess blijkt omwille van de harmonie te vervallen tot misantrope denkbeelden, zoals men die bij een deel van de milieufilosofen vindt, bijvoorbeeld bij de Noor Peter Wessel Zapffe: "His central point is that Man is the ultimate tragic being, because he has learned enough about the Earth to realise the Earth would be better off without the presence of humankind." (p. 37)

"The fact that the human population is on a catastrophic course does not lead to the conclusion that catastrophe will occur. The situation is critical because we do not know *whether* the course will be promptly and radically changed." (p. 27, cursivering door Naess) De mensen kunnen eraan nog iets doen. Naess stelt als tijdsperspectief: "Population reduction towards decent levels might incidentally require a thousand years." (p. 127) De vraag is echter of de 'deep ecology' daarvoor de juiste aanzetten geeft.

*7 Praktische toepasbaarheid van de 'deep ecology'?*

Bij correcties op of fundamentele wijzigingen in de praktijk zijn precieze, scherpe analyses nodig om te weten wat juist moet veranderd worden en op welke wijze. Kritische analyse moet dan ook zakelijk en principieel zijn. Wat is hierbij gevaarlijker dan op emoties te spelen, en je eigen principes en begrippen niet te willen of te kunnen verantwoorden? Naess blijkt dit gevaar niet aan te voelen: "But if you hear a phrase like 'all life is fundamentally one!' you must open to *tasting* this, before asking immediately 'what does this mean?'" (p. 8; cursivering door Naess) David Rothenberg verwittigt zelf: "There can be a danger in flowery rhetorics" (p. 18) Een precieze formulering kan beter het kritieke punt treffen waar rond alles draait. Het maakt een juist ingrijpen veel doeltreffender. Omwille van een gevoel van vrij en ongedwongen zijn, mag men toch niet vage termen prefereren? Ook niet omwille van een grotere gemeenschappelijkheid. Naess heeft ongelijk, wanneer hij stelt: "So any system which is to serve as a kind of common platform must be articulated at low levels of preciseness." (p. 43) In de praktijk betekent dit toch dat er niets echt gemeenschappelijk tot stand wordt gebracht. Vage, onprecieze formuleringen werken verdoezelend; ze ondersteunen ook bovenmaatse verwachtingen. Misverstanden komen bij onvoldoende geëxpliciteerde uitgangspunten gemakkelijk voor: "many interpretations of the original distinction 'deep ecology' come to light, some of which could be called misinterpretations. This is always a danger when speaking at the  $T_0$ -level; you may gain many adherents to your ideas, because they are so easily understood in different ways. But some of these understandings

will not be what you had in mind!" (p. 14–15)<sup>37</sup>

Binnen de 'deep ecology' mogen mensen bij het uitformuleren van hun milieufilosofische standpunten wel andere 'intuïties' hebben, maar de ultieme conclusies moeten wel dezelfde zijn. "Though we are meant to nod in agreement more or less with its conclusions, it is not essential to accept its particular chains of reasoning." (p. 5) Enkel lichte wijzigingen zijn blijkbaar toegelaten: "However, a rejection tends, in practice, to cause only slight modification, or simply the adoption of a somewhat different precisation of a higher norm or hypothesis *formulation*." (p. 197; cursivering door Naess) Naess is er heilig van overtuigd dat er geen kritiek op zijn uitgangspunten — de  $T_0$ -formuleringen — mogelijk is. "The  $T_0$ -formulations can only act as guidelines, and modifications will normally consist of changing accepted precisations of these formulations. To find a formulation on the  $T_0$  level false, mistaken, or invalid is a rather strange thing. It implies that one finds every plausible interpretation false, mistaken, or invalid." (p. 208)

Ondanks de zogenaamde individuele vrijheid<sup>38</sup> in de keuze van eigen basisintuïties<sup>39</sup>, speelt in de 'deep ecology' toch een objectieve tendens mee. Mensen mogen niet ingrijpen in de objectieve evolutie van de natuur. Naess beweert wel dat "any objective notion of nature cannot be seen as that which

---

<sup>37</sup>Op het  $T_0$ -niveau worden op een vage manier de basisintuïties geformuleerd.

<sup>38</sup>Het relativisme op dit vlak kan zowel het religieuze vluchten als pure arrogante machtsuitoefening ondersteunen.

<sup>39</sup>"The immediate, spontaneous experience' is zelf historisch, geografisch en sociaal bepaald. De mens is "geworpen" in de wereld. Gezien de plaats in de wereld, zelf mede het produkt van andere mensen en hun geschiedenis, moet men de oorspronkelijke intuïties kunnen verantwoord worden tegenover andere mensen.



we all agree upon as being 'there'." (p. 49) Wanneer men de wereld objectief, d.w.z. onafhankelijk van de sympathieën en antipathieën van een persoon, tracht te beschrijven, dan komt men volgens Naess niet terecht "at the things themselves, but at networks or fields of relations in which things participate and from which they cannot be isolated." (p. 49) Er is volgens Naess een duidelijk onderscheid tussen iets relationeels en iets wat niet meer is dan de uitdrukking van een persoonlijk oordeel van iemand. Deze relaties, deze verbanden zijn wel scherp te beschrijven: de relativiteit houdt zakelijke verhoudingen in, en niet de vrijblijvende zweverigheid van de 'baarmoeder'. Naess tendeeft zeker naar dit laatste: "We must abandon fixed, solid points, retaining the relatively straightforward, persistent relations of interdependence. (...) Phenomenological viewpoints are valuable for the development of consciousness of a non-instrumental, non-utilitarian content of the immediate experience of nature. (...) A joyful experiencing of nature is partially dependent upon a conscious or unconscious development of a sensitivity for qualities." (p. 50-51) Naess drijft zijn relationisme zo ver dat hij het bestaan van organismen en personen los van hun milieu ontkent. "Relationalism has ecosophical value, because it makes it easy to undermine the belief in organisms or persons as something which can be isolated from their milieux." (p. 56) Het feit dat men spreekt over personen en organismen betekent toch tenminste dat men ze conceptueel kan afzonderen uit hun milieu. Een persoon en een organisme hebben wel hun bestaansvoorwaarden in hun milieu, maar ze zijn toch niet gelijk te stellen met dit milieu. Er is trouwens een conflictspanning tussen enerzijds een persoon of een organisme, en anderzijds hun respectievelijk milieu. Dat er een verschil bestaat blijkt al uit het feit

dat een persoon of een organisme kan ophouden te bestaan, kan sterven, zonder dat daarbij hun milieu afsterft.

Relativiteit kan in de verhouding van de mens tot de natuur zeker niet inhouden dat de mensen volledig bepaald worden door de 'goedertierende' natuur. Deze inschikkelijkheid komt overeen met het objectiviteitsideaal waarin de mens als objectieve waarnemer zich ook volstrekt onbevooroordeeld moet laten bepalen door de zogenaamde objectieve realiteit. In het objectief weten is de objectieve waarnemer ook 'volstrekt verbonden' met zijn object. Naess geeft trouwens zelf toe dat religieuze nederigheid verenigbaar is met wetenschappelijke soberheid (zie p. 63). Wetenschappelijke soberheid of objectiviteit is in hetzelfde bedje ziek als de religieuze inschikkelijkheid die in feite door Naess wordt gepredikt: ook de objectieve wetenschapper wil onraakbaarheid en onkwetsbaarheid. Fenomenologisch-wetenschapskritisch zou men zelfs kunnen opwerpen dat de objectieve realiteit ook een produkt is van een menselijke geesteshouding, die zich dan ook moet kunnen verantwoorden.

Naess stelt zelf: "Objective science cannot provide principles for action." (p. 40) Ook diep-ecologische intuïties zijn moeilijk in de praktijk om te zetten: "It is difficult to come up with convincing examples of deep ecological solutions, because the terms in ecosophy T are so removed from the language planners are accustomed to working with." (p. 13) Zijn diep-ecologische oplossingen principieel juist niet onmogelijk, omdat de 'diep ecology' juist een vlucht inhoudt voor de conflictuele realiteit van het leven? Dit blijkt bijvoorbeeld uit Naess' pleidooi voor "a loving attitude towards what (they) have insight into, while considering it in an extremely wide perspective" (p. 14). Betekent dit, wanneer we inzicht, ook in een extreem breed perspectief, in fenomenen

als uitbuiting en onderdrukking hebben, we deze fenomenen moeten liefhebben? Filosofie houdt zich juist op een kritische wijze daarmee bezig. Filosofie vertrekt uit onbehagen, niet uit liefde.

Omwille van de concrete noodzakelijke handelingen en wijzigingen in de praktijk zou men toch vanuit een expliciet uitgangspunt moeten vertrekken. Het vage uitgangspunt van de 'deep ecology' houdt juist mede in dat men niet tot praktische beslissingen kan komen: "The tendency to see things in context, systematisation *as defined here*, characterises ecological thought. Hence the slogan 'everything is interconnected' suggests the necessity to articulate total views, everything being in principle relevant for every decision made." (p. 72; cursivering door Naess) Doordat men alles als mogelijk relevant beschouwt, kan men niet tot praktische beslissingen komen, uit vrees dat men iets over het hoofd zou kunnen zien. Men moet bij beslissingen rekening houden met zakelijk relevante verhoudingen, met verbanden waarvan de relevantie aan te duiden is. Wat kan men praktisch van een filosofie als fundament van een maatschappelijke praktijk verwachten, als men de eigen basistermen niet wil of kan expliciteren? "Vagueness and ambiguity of important key terms like 'Self-realisation' make derivation in any exact sense impossible. It is therefore necessary to clarify which direction of interpretation, or, better, precisation, is chosen. But in spite of the importance of this one single term, it may not be wise to assign to it too definite a meaning." (p. 84) Is de enig mogelijke daad van iemand die zijn grondintuïties niet wil of kan verantwoorden, maar toch de maatschappelijke praxis daarnaar wil vorm geven, niet het loutere geweld: het zich gewelddadig afschermen van elke kritiek en het gewelddadig onderwerpen van elke te-

genstander. Het rationeel beargumenteerd vasthouden aan bepaalde beweringen wordt als een beperking van de eigen absolute vrijheid ervaren. Elke beperking moet overwonnen en vernietigd worden. De volstreckte 'Zelfontplooiing' is de opperste norm. Psychose en fascisme geven elkaar hier de hand. Het 'Zelf' moet 'Lebensraum' hebben.

### 8 *Ecofascisme: de harmonie met de natuur wordt opgelegd*

Volgens David Rothenberg verdedigt Arne Naess geen vorm van fascisme: "he does not uphold a norm of 'life', as this smacks of the danger of 'cult of life' that is a root to certain fascist philosophies" (p. 8). Naess stelt zelf: "The phenomena of social Darwinism, fascism, and national socialism contained an unrestricted 'cult of life' with special emphasis on exploitation and brutal competition. These political trends made use of untenable descriptions of life, but we should as ecosophers avoid making people believe we say 'yes!' to everything in nature." (p. 181) Naess verdedigt "an attitude opposed to any unconditional *Verherrlichung* of life, and therefore of nature in general" (p. 198-199; cursivering door Naess). Naess keert zich hier wel tegen de brutaliteit van de natuur en het leven, maar anderzijds komt hij wel op voor een "*continued evolution at all levels*" (p. 201; cursivering door Naess).

Het feit dat Naess en Rothenberg expliciet de mogelijke associatie van de 'deep ecology' met het fascisme moeten ontkennen, betekent toch dat een verband tussen beiden — misschien op verkeerde gronden — zou kunnen gelegd worden. De enkele uitspraken van Naess en Rothenberg zijn misschien niet voldoende om alle twijfels hierrond weg te nemen. Zijn er niet voldoende gronden om de 'deep ecology'

van 'ecofascisme' te beschuldigen?

Er is de 'Zelfverwerkelijking' als opperste norm. Deze komt neer op zelfverlies en het volledig opgaan in en bepaald worden door een vaag groter 'Zelf', dat nog het best kan opgevat worden als een moeder die onvoorwaardelijk elk zich onderschikkend individu zal verzorgen. Elk individu moet wel daarvoor zijn eigen belangen en behoeften aan dit grotere geheel aanpassen. Moeder-aarde-denken is religieus en holistisch denken, waarbij men bescherming van een oppermachtige entiteit wenst. Deze houding leunt toch sterk aan bij een pleidooi voor een sterke leidersfiguur, die ook, wanneer men er zich helemaal aan aanpast, alle problemen zal oplossen. Identificatie levert ook binnen de 'deep ecology' onkwetsbaarheid op.

Voor de 'deep ecology' is de mens slechts een zelfde levende wezen als alle anderen: de mens wordt daarbij gereduceerd tot een dier. Dit houdt een ontkenning in van het specifiek menselijke. De mens leeft niet louter instinctmatig. De biologische wetmatigheden determineren niet volledig het menselijke gedrag. Naess hangt wel een "environmental axiology" (p. 19) aan: "Ecological (and other natural) laws dictate human morality." (p. 16) De menselijke verantwoordelijkheid wordt zo ontkend. De mensen kunnen niet instaan voor hun daden. Ze zijn loutere brnte natuurkrachten die niet ter verantwoording geroepen kunnen worden. Dat dit in de realiteit zo niet is, blijkt al uit het feit dat Naess een pleidooi moet houden opdat de menselijke moraal rekening zou houden met ecologische en andere natuurwetten. Als de natuurwetten het menselijke gedrag zouden determineren, zou dit toch ook betekenen dat daar ook de Darwiniaanse principes — 'struggle for life' en 'survival of the fittest' — zouden gelden. De sterkste zou dan alle rechten hebben. Verbloemt

Arne Naess, en ook Ulrich Melle, niet de natuurlijke werkelijkheid om aan deze consequentie te kunnen ontsnappen? Maar kan men zo eraan ontsnappen?

Dit reductiedenken past helemaal bij het kapitalisme. Het kapitalisme heeft juist als voorwaarde de reductie van de mens tot dier: de menselijke, doelgerichte arbeid wordt herleid tot dierlijke, instinctmatige arbeidskracht. De reductie van mens tot dier is nodig om de harmonie tussen mens en natuur te kunnen realiseren. 'Deep ecology' en kapitalisme hebben dezelfde doelstelling. De 'deep ecology' wil terug naar een verloren aards paradijs; het kapitalisme ziet dit paradijs in de toekomst.

Misantrope opvattingen ondersteunen mede het voorstel om de menselijke populatie te herleiden tot 100 miljoen mensen. Dit voorstel gaat, omwille van de nagestreefde harmonie, voorbij aan de kwetsbare afhankelijkheidsverhoudingen tussen mensen en dieren.

In welke mate liggen er ook geen kiemen voor een "Blut und Boden"-filosofie in de tekst van Ulrich Melle? Melle bepleit het bioregionalisme: het ecologische zelf is thuis in een bioregio. De mensen maken deel uit van een bioregio. Het "groeierende gewicht van invloeden van ver buiten een lokale regio" moet verminderd worden omdat "die haar ecologische en economische kwetsbaarheid verhoogt". Hier staan we toch niet meer ver van het Vlaams-Blok-standpunt: 'Migranten buiten'. Waarom komt Melle slechts op voor een bioregionale verscheidenheid — wat toch betekent dat elke bioregio zijn eigen cultuur heeft — in plaats van een multi-culturele samenleving?

Fysieke en psychische gewelddadigheid ontstaat wanneer de eigen harmonie, orde en rust bedreigd wordt. Eigen

standpunten worden hierbij nogal eens vergeten<sup>40</sup>: "But worry and fear are the wrong reactions. Tremendous effort should be spent on communicating with those who disagree — from both sides. Any agenda within deep ecology should not shun the task of communicating with the opponent, in action, writing, or speaking, as Gandhi emphasised over and over again" (p. 18).

De 'deep ecology' vertoont toch op zijn minst neigingen tot ecofascisme. Deze beoordeling wordt niet ontkend door te stellen dat het doel van de 'deep ecology'-beweging "not a slight reform of our present society, but a *substantial re-orientation of our whole civilisation*" (p. 45; cursivering door Naess) is. Ook het nationaal-socialisme was een revolutionaire ideologie.

De 'deep ecology' kan niet verdedigd worden door te beweren dat ze de individuele vrijheid hoog in het vaandel stelt. Voor haar is namelijk de individuele vrijheid ondergeschikt aan de opperste norm: 'Zelfrealisatie'. Arne Naess en David Rothenberg gaan daarbij ervan uit dat hun hoogste normen niet bekritiseerd kunnen worden.

Trouwens, individuele vrijheid kan niet betekenen dat men de bestaansvoorwaarden van het leven mag ondergraven<sup>41</sup>. De overheid moet dit algemeen belang vrijwaren. De overheid moet strenge maatregelen opleggen om de vernietiging van levensvoorwaarden tegen te gaan. Dit kan overkomen als een groene, linkse dictatuur. Ecofascisme is echter niet

---

<sup>40</sup>Kenmerkend daarvoor zijn de scheldkaartjes die me van een Vlaamse verdediger van de 'deep ecology' werden toegestuurd.

<sup>41</sup>Een kritiek op ecofascistische tendensen binnen de 'deep ecology' hoeft geen verdediging van de absolute vrijheid te zijn — zoals Luc Ferry in zijn boek *Le nouvel ordre écologique*. Op te merken valt wel dat Ulrich Melle zich niet grondig confronteert met alle argumenten van Luc Ferry.

gelijk aan een linkse dictatuur. Ecofascisme is een rechtse groene dictatuur: men wil harmonie en orde opleggen, waarbij het menselijke leven vernietigd wordt. Een linkse, groene dictatuur wil juist de voorwaarden van het menselijk leven, en dus het leven in het algemeen, beschermen.

### 9 *Welke milieufilosofie als alternatief?*

De verdedigers van de 'deep ecology' willen zich soms sterk positioneren tegenover andere opvattingen. Een kritiek op de 'deep ecology' betekent echter niet noodzakelijk dat men de andere, 'shallow ecological' posities verdedigt. Men kan zich niet van de indruk ontdoen dat de door de 'deep ecology' aangeduide tegenstellingen vals zijn. In feite geldt ook hier wat Naess over sociale conflicten beweert: "In social conflicts, the antagonists naturally form stereotyped pictures of each other." (p. 71) Zo duidt Arne Naess in 1973 als het centraal objectief van de 'oppervlakkige' ecologiebeweging "the health and affluence of people in the developed countries" (p. 28) aan. Waarom de 'shallow ecology' enkel de gezondheid en de overvloed van de mensen van de ontwikkelde landen als doel hebben, wordt nergens duidelijk gemaakt.

De 'deep ecology' en de acht punten van het platform zijn dan ook niet het enige alternatief voor "technical 'quick-fix' solutions" (p. 4)<sup>42</sup>. Als, zoals Naess terecht stelt: "A glo-

---

<sup>42</sup>David Rothenberg vergist zich ook wanneer hij meent dat, wanneer een oplossing een probleem vlug oplost, dit geen goede, want niet diep-ecologische, oplossing kan zijn: "But things that are quickly satisfying have a way of not lasting so long — like shallow ecological solutions." (p. 17) Gezonde lucht is iets dat een vlugge bevrediging geeft ... is ze daarom verkeerd?



bal culture of a primarily techno-industrial nature is now encroaching upon all the world's milieux, desecrating living conditions for future generations" (p. 23), dan is het toch beter duidelijk aan te duiden hoe de "global culture of a primarily techno-industrial nature" concreet het leefmilieu kapotmaakt, dan weg te vluchten in een geprojecteerde harmonie met de natuur. Zo constateert regel 4 van het 'deep ecology'-platform wel de negatieve gevolgen van de huidige menselijke tussenkomst in de niet-menselijke wereld, maar een scherpe oorzakelijke analyse ontbreekt volledig. Als de mensen, zoals Naess (p. 23) beweert, "almost unanimously" tegen de huidige menselijke omgang met de natuur zijn, dan kan het uitblijven van een grondige wijziging enkel gelegen zijn aan het ontbreken van zo een analyse.

Een degelijk alteruatief moet uitgaan van het noodzakelijke conflict tussen mens en natuur. Dit conflict vloeit voort uit twee grondprincipes van het menselijk bestaan. Het economisch grondprincipe stelt dat de mensen de natuur moeten wijzigen, — ze moeten produceren — om te kunnen voortbestaan. Het ecologisch grondprincipe stelt dat de mensen afhankelijk zijn van de natuur. Het uit deze grondprincipes voortvloeiende conflict tussen mens en natuur mag niet vernietigd worden. De ecologische crisis is een gevolg van de pogingen om toch harmonie tussen mens en natuur in te stellen.

Een krachtdadig ecologisch beleid vereist dan ook aanpak en geen vlucht van de problemen. Utopieën, die een toekomstige harmonie beloven, zijn dan ook niet noodzakelijk. Ze zijn zelfs nefast. Het lange-termijn-denken mag geen utopisch denken zijn. Met utopieën ontvlucht men juist de concrete problemen. Als men problemen niet in hun zakelijke componenten kan ontleden, dan kan men ze niet oplossen.

Naess bevestigt dit eens: "We need not agree upon any definite utopia, but should trash out limited programmes of political priorities within the framework of present political conflicts. (...) In this sense, political voluntarism is a kind of romantic delusion." (p. 160-161) Technische wijzigingen binnen de bestaande economie zijn echter ook niet voldoende om de ecologische crisis op te lossen. "A widespread assumption in influential circles of the industrial countries is that overcoming the environmental crisis is a technical problem: it does not presuppose changes in consciousness or economic system. This assumption is one of the pillars of the shallow ecological movement." (p. 96) De technocratische poging om harmonie te vestigen veroorzaakt ook milieuproblemen en stevent op de vernietiging van de mensheid af. Er moet een beleid gevoerd worden dat het conflict tussen mens en natuur in stand houdt. Dit betekent ook dat de overheid de taak heeft het menselijk handelen te beperken: de mensen mogen de natuur waarvan ze afhankelijk zijn, niet vernietigen. De persoonlijke vrijheid van de mens mag niet zover gedreven worden.

Naess neemt echter op dit punt ook argumenten van de neo-liberale ideologie, die het kapitalisme ondersteunt, over: "The force of democratic institutions in our time in determining policies is gradually decreasing because powerful pressure groups take over much of the influence on the decisions."

(p. 131)<sup>43</sup> Naess misprijst de tussenkomst van de overheid<sup>44</sup>. "Support for global action through non-governmental organisations becomes increasingly important." (p. 31) Zo vermijdt men volgens Naess negatieve gouvernementele tussenkomst. Op een andere plaats onderkent Naess dan weer de noodzaak van een sterke centrale overheid<sup>45</sup>. "But with the enormous and exponentially increasing human population pressure and war and warlike conditions in many places, it seems inevitable to maintain some *fairly* strong central political institutions. (...) Experience suggests that the higher the level of local self-determination the stronger the central authority must be in order to override local sabotage of fundamental green policies." (p. 157; cursivering door Naess) Strenge reglementering blijkt noodzakelijk. Dwang is echter

---

<sup>43</sup> "Most supporters of green politics see a greater affinity between green and red than between green and blue. (...) Examples of similarity between green and blue: stressing the value of personal enterprise (overlapping the blue private enterprise). Very high priority of fighting bureaucracy. Similarity between green and red: stressing social responsibility. Very high priority of fighting undesirable ethical, social and cultural consequences of the unrestrained market economy. Equality, opposition to hierachical structures." (p. 133)

<sup>44</sup> Arne Naess verwittigt ook tegen een teveel aan beleidsregels. "People have reason to be suspicious about societies planning to implement green policies: do they not ask for still more regulations (laws, coercive rules, etc.) than we already have? The answer is 'not necessarily!' But, in order to avoid suspicion, keeping down regulations must constantly be in the minds of green organisers. A typically blue attitude? Yes and no." (p. 135)

<sup>45</sup> Alhoewel Naess zijn 'ecosophy T' zelf als een allesomvattend filosofisch gezichtspunt karakteriseert (p. 39), maakt hij dit tot een kritisch punt ten opzichte van de middeleeuwse kerk en het dialectisch materialisme: "The medieval church and dialectical materialism intended a sort of completeness, but they scarcely achieved enduring success." (p. 38)

volgens Naess te mijden: "regulations can only be minimised through an *internalisation of norms*". (p. 159; cursivering door Naess) Het is wel een kenmerk van een geslaagde dictatuur wanneer de onderdrukking wordt geïnternaliseerd!

Dwang staat volgens Naess ook de menselijke zelfbepaling in de weg: "in as many as possible of the essential aspects of life, one should be able to resist coercion. These freedoms are diminished every time there is a centralisation of a decision in the sense that some actor at a distant centre contributes to the decision in a way that must be felt to come from the outside, unduly narrowing one's own freedom of choice. Therefore ecological policies will be on the side of decentralisation." (p. 142) Een belangrijk probleem hierbij is wel wat men moet doen indien de meerderheid van de bevolking op een democratische manier beslist om op een milieuvernietigende manier te blijven produceren en consumeren. Zijn beperkingen op de menselijke vrijblijvendheid niet noodzakelijk? Wil de meerderheid van de mensen niet enkel maar "*panis et circenses*"?

Is het doel van een groene politieke partij niet om zich overbodig te maken? "Hence the British Ecological Party (now renamed the Green Party) makes it clear that its own existence will be rendered unnecessary by its success, as 'all parties will in time become more or less ecological' (...) A quite ecological attitude about one's own existence!" (p. 135) Zolang ecologische reglementering als dwang overkomt, blijft ze nodig. Ecologie en vrijblijvendheid gaan niet samen, — ook al noemt men het laatste soms 'Zelfrealisatie'.

## ECOLOGIE, FILOSOFIE EN IDEOLOGIE

Rudolf Boehm

### 1 'Ecologie' en economie

De belangrijkste bijdrage van wat men het 'ecologisch denken' is gaan noemen (een niet erg treffende benaming omdat dit denken nog maar weinig raakvlakken heeft met ecologie als deelgebied van de biologie) zou wel eens kunnen zijn dat het een nieuwe soort *economisch* denken op gang heeft gebracht, of beter gezegd, een nieuwe soort *waarneming* en *vraagstelling* op het economisch terrein. Die nieuwe soort waarneming en vraagstelling, eigen aan het 'ecologisch denken', zou wel eens geroepen kunnen zijn om steeds meer *in de plaats* te treden van de gevestigde economische wetenschap, of althans deze terug te dringen tot de rol van een ondergeschikte *hulpwetenschap*.

Toen ik me voor het eerst serieus begon bezig te houden met economische vraagstukken — ongeveer in de tweede helft van de jaren zestig — was ik nog zo naïef, om bepaalde gegevens te verkrijgen, me te richten tot collega's van de economische faculteit. Maar ziedaar, over die gegevens die ik graag was te weten gekomen, beschikten ze gewoon niet, en mijn vraagstelling zelf bestempelden ze als — 'oneconomisch'; het was een vraagstelling die hen *niet interesseerde*, en bijgevolg waren ze evenmin geïnteresseerd geweest in het achterhalen van de gegevens waar ik om vroeg. Nog recent is

het me opnieuw niet anders vergaan toen ik het interessant vond eens na te gaan hoe het eigenlijk stond met de evolutie van het *NNP* (Netto Nationaal Produkt, in tegenstelling tot het *BNP*) in de belangrijkste industrielanden. Ik wendde me tot een hele reeks instellingen, studiediensten enz. om daaromtrent informatie te verkrijgen — tevergeefs. Nochtans is die vraag wellicht niet onbenullig. Want wanneer onze economen nog steeds al hun hoop stellen in de 'groei', en nogal wat ecologen vooral net die 'groei' verguizen, bedoelen ze allebei steeds maar een groei van het *BNP*. Nu is het *NNP* dit *BNP*, d.w.z. de som van de waarde van alle gedurende één jaar voortgebrachte goederen en diensten, *verminderd* met de 'afschrijvingen', d.w.z. met de waarde van de investeringsgoederen die *niet* werden *toegevoegd* aan de reeds beschikbare, maar enkel werden voortgebracht om *oudere* — versletene of gedemodeerde — uitrustingen te vervangen. M.a.w., de ontwikkeling van het *NNP* moet een veel duidelijker zicht geven dan die van het *BNP* op de *reële* groei van onze economie; want het is *geenszins* denkbeeldig dat een bepaalde groei van het *BNP* in feite *enkel* tot stand komt door een *massale vervanging* van oude machines die gewoon op de schroothoop belanden, zodat *geenszins* met 'de' groei, zoals voorstanders en tegenstanders van 'de' groei zich inbeelden, 'altijd maar meer bij komt'. Uiteindelijk heb ik in een statistiek van de OESO toch cijfers gevonden, weliswaar niet rechtstreeks over de evolutie van het *NNP* maar tenminste over die van de 'afschrijvingen', waaruit men ongeveer (let wel, niet zonder moeite!) ook de evolutie van het *NNP* kan afleiden. En ik kon toch zoveel vaststellen, dat het aandeel van het *NNP* in het *BNP* net in de *meest voorspoedige* (zeg maar, de *meest competitieve*) industrielanden bijzonder *laag* was; m.a.w. dat die

landen hun hoge competitiviteit of hun aanzienlijke groeicijfers (van het BNP) voornamelijk te danken hadden aan een *hoog ritme van onophoudelijke vervanging, vernieuwing of 'modernisatie'* van hun produktieapparaat; met heel weinig *reële groei!* (Daarbij worden in deze cijfers enkel de 'afschrijvingen' van *investeringsgoederen* in rekening gesteld, terwijl men zich zou moeten afvragen in welke mate ook de jaarlijks voortgebrachte *gebruiksgoederen* — van kleren en meubels tot auto's en vervangstukken — enkel dienen om oudere en 'afgeschrevene' te *vervangen*, zonder bij te dragen tot een reële aangroei, met steeds meer kleren en meubels in huis en steeds meer auto's voor de deur, waaronder enkele die dringend aan reparatie toe zijn)<sup>1</sup>.

Waar ik daarentegen wél antwoorden kreeg op vragen die ik me stelde in verband met mijn 'Kritiek der grondslagen van onze tijd' (in het Duits 1974), was in het werk van de 'ecologen': Anne en Paul Ehrlich (1970), Barry Commoner (1971), Jay Forrester (1971), Donella en Dennis Meadows (1972) enz. Dat die vragen en antwoorden overigens geenszins zo 'oneconomisch' zijn maar wel degelijk, tenminste 'ook', economisch relevant, wordt overigens inmiddels, denk ik, door niemand nog ontkend.

---

<sup>1</sup>Toch konden ook onafhankelijk daarvan voldoende argumenten bijeengebracht worden om de populaire stelling in twijfel te trekken die gewoon 'de groei' verantwoordelijk wil stellen voor 'milieuproblemen' en 'beschavingscrisis'; zie de bundel 'Groeï of geen groeï' (*Kritiek* 22, 1991). Ulrich Melle is dus niet verontschuldigd wanneer hij (in bovenstaand artikel) klakkeloos blijft vasthouden aan die 'groeï'-hypothese; van de daarnet vermelde studie heeft hij gewoon geen kennis genomen, evenmin overigens van het thema-nummer 'Ecologie en anti-humanisme' (*Kritiek* 21, eveneens 1991).

## 2 *Economie als natuurwetenschap*

Hoe komt het dat die ecologische vraagstellingen enkel *buiten* de gevestigde economische wetenschap konden opkomen en gedeeltelijk beantwoord worden, en daarbinnen niet? Men spreekt tegenwoordig veelal over de opkomst van een — naar men meent: postindustriële! — ‘informatiemaatschappij’. Men krijgt echter steeds enkel zoveel informatie als men opvraagt, of beter gezegd, enkel *die* informatie die men *zoekt*, of die men opzoekt, omdat men erin *geïnteresseerd* is.

Welnu, de onbetwiste grondlegger van de moderne economische wetenschap op wie ook hedendaagse economen nog steeds geregeld een beroep doen, was Adam Smith. Let wel, economisch denken en handelen waren natuurlijk gangbaar sinds de oudste tijden van de menselijke beschaving. Met Adam Smith echter heeft de economie, als één van de eerste ‘menschwetenschappen’, zich het aanzien willen geven van een ‘moderne *wetenschap*’, overeenkomstig het ‘paradigma’ van de moderne *natuurwetenschap*. Dit paradigma was Galilei’s ‘wet van de vrije val’ ( $s = gt^2/2$ ): het ‘voorbeeld’ (‘paradigma’ heet niets anders) van het soort *wetmatigheden* die elke echte wetenschap zich moest inspannen te achterhalen. Duidelijker gesproken: wetenschappen hadden niet langer tot taak de *oorzaken* op te zoeken van gekende verschijnselen en deze te begrijpen als noodzakelijke gevolgen van die oorzaken, maar enkel de invariante *wetmatige verhoudingen* vast te stellen tussen allerlei soorten variabelen. Zo geeft Galilei’s ‘wet van de vrije val’ klaarblijkelijk op geen manier de *oorzaak* aan van eender welke valbeweging, maar alleen de vaststaande *verhouding* tussen de afstanden ( $s$ ) en de tijden ( $t$ ) doorlopen bij een beweging van ‘vrije val’. Het waren dan ook enkel nog dergelijke *wetmatigheden*



die de moderne economie, die zich als 'wetenschap' wilde constitueren, interesseerden. Oorzaken en gevolgen van economische verschijnselen konden daarbij zeker niet helemaal buiten beschouwing blijven, maar wat *interesseerde* was niet of bijvoorbeeld een bepaald aanbod de oorzaak was van een bepaalde vraag, of een bepaalde vraag van een bepaald aanbod, maar wat de wetmatige *verhouding* was tussen aanbod, vraag en prijsvorming. Het gevolg was dat de moderne economische wetenschap (zoals trouwens ook haar voorbeeld, de moderne natuurwetenschap) steeds meer verzeilde in een hoogst abstract, want louter *hypothetisch* discours van 'indien dit, dan dat', zonder zich nog in te laten met vragen van het soort: *of* dit en dat eigenlijk *doenbaar* was, en onder welke voorwaarden, en wat de gevolgen ervan eigenlijk *betekenden* voor de mensen die erdoor getroffen werden, te zwijgen van de gevolgen voor de toestand van deze aarde. Dat bijvoorbeeld de vervanging van menselijke arbeidskracht door geautomatiseerde machines de produktiviteit verhoogt, is een wetmatigheid, of bijna een tautologie; dat echter die machines een gedeelte moeten opgebruiken van een eindige energievoorraad en dat een belangrijk gedeelte van die energiebronnen (onder de vorm van olie) geconcentreerd is in één bepaalde regio van de aarde (namelijk rondom de Perzische golf), beantwoordt aan geen wetmatigheid maar is gewoon een feit, of 'toeval'. Het is géén 'toeval' dat de gevestigde economische wetenschap nooit zoiets als bijvoorbeeld het eerste 'Rapport aan de Club van Rome' (1972) heeft voortgebracht.

Er komt nog iets anders bij: om wetmatigheden in de economie te kunnen aanduiden, is de economische wetenschap blijkbaar verplicht om de 'waarde' van alles en nog wat steeds maar terug te brengen tot *marktprijzen*. Of het

nu om olie gaat of tarwe, om vliegtuigen of arbeidskrachten, alles wordt enkel ingeschat volgens het geld dat het kost. Noch de stoffelijke verscheidenheid van de 'dingen' interesseert de economische wetenschap, noch zelfs hun volume, uitgedrukt in gewicht (kg) of omvang (liters). Dat heeft dan bijvoorbeeld tot gevolg dat voor de economische wetenschap van *uitbuiting* van de 'derde wereld' door de rijke industrielanden gewoon geen sprake kan zijn, gezien het feit dat de 'derde-wereld'-landen toch maar — in dollars gerekend! — voor onbenullige luttele procenten bij de wereldhandel betrokken zijn, op hoeveel grondstoffen (en enkele andere dingen) uit die landen we ook beslag mogen leggen. Volgens die logica zou dan de beschuldiging van uitbuiting helemaal weerlegd zijn indien we die dingen gewoon zouden *roven*, zonder er ook maar één cent voor te betalen.

### 3 'De natuur beheersen, door haar te gehoorzamen' — ?

Het 'ecologisch denken' daarentegen sluit bij een heel andere traditie aan, of had er tenminste bij kunnen aanknopen: namelijk een nu ook reeds tweehonderd jaar oude *filosofische* traditie. Weliswaar sloot ook de moderne natuurwetenschap — alsmede de menswetenschappen die haar tot voorbeeld namen — aan bij een filosofische traditie, maar een veel oudere waar in feite een einde aan is gekomen door Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. Sindsdien heeft 'de' filosofie (voornamelijk de Duitstalige dan) een hele nieuwe wending genomen: in plaats van zich nog langer voornamelijk bezig te houden met tijdeloze wezensbeschouwingen, zoekt ze nu meer inzicht te verwerven op basis van een *evaluatie van de historische ervaring van de mensheid in haar geheel*, meer bepaald door een *balans* op te maken van de resultaten

van de *moderne Westerse beschaving*. De belangrijkste denkers die deze weg zijn opgegaan waren Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl en Heidegger.

Enkel voor Hegel en Marx is die balans (uiteindelijk) positief, voor Fichte, Nietzsche, Husserl en Heidegger is ze ronduit negatief. Merkwaardig is daarbij dat zij allen, op één uitzondering na, min of meer *overeenstemmen* in hun opvatting van het voornaamste *kenmerk* van de moderne Westerse beschaving: namelijk het *objectiviteitsideaal* zoals het uitgedragen werd door de moderne wetenschap, of beter door de (oudere) filosofie die aan haar basis lag; enkel Heidegger zag de moderne Westerse beschaving integendeel gekeumerkt door een ongeremd humanisme, subjectivisme en/of antropocentrisme. Fichte, Nietzsche en Husserl stelden zichzelf dan eerder 'subjectivistisch' op, omdat ze de moderne beschaving als 'objectivistisch' beschouwden en haar resultaten negatief evalueerden. Hegel, Marx en ook Heidegger daarentegen stelden zichzelf eerder 'objectivistisch' op; Hegel en Marx omdat ze de moderne beschaving als 'objectivistisch' beschouwden én de resultaten van dit objectivisme goed of althans beloftevol (Marx) vonden, Heidegger omdat hij meende het 'subjectivisme' van de moderne filosofie en de nefaste gevolgen daarvan te moeten aanklagen. Nochtans herleidt zich het debat niet tot die eenvoudige (of zelfs dubbele) tegenstelling tussen 'subjectivisme' en 'objectivisme'. Ter verduidelijking kunnen we nog eens aanknopen bij het paradoxale postulaat van één van de wegbereiders van de moderne wetenschappelijke beschaving, Francis Bacon: "Natura non nisi parendo vincitur" — "Niet anders wordt de natuur overwonnen dan door haar te

gehoorzamen"<sup>2</sup>. Die uitspraak maakt op zijn minst duidelijk dat de moderne Westerse beschaving stoelde (en stoelt) op een *origineel idee*, en niet enkel zomaar de aloude worsteling van de mens met de overmacht van de natuur (die van alle tijden is) 'met alle middelen' heeft verder gezet: het idee was, de overmacht van de natuur te overwinnen, net door de *onwrikbare wetmatigheden van de natuur* onomwonden 'ter kennis te nemen', zich daarbij neer te leggen, en na te gaan in hoeverre die wetmatigheden dan toch in het voordeel van de mens konden uitdraaien (of konden 'aangewend' worden).

Voor Fichte, Marx, Nietzsche en Husserl was dit het criterium waarvan ze gebruik maakten bij hun evaluatie van de resultaten van de moderne beschaving: of die wetenschappelijk gefundeerde gehoorzaamheid aan de wetten van de natuur wel degelijk *had* geleid (of *kon* leiden) tot een overwinning op de overmacht van de natuur of niet enkel, inderdaad, tot een onnozele onderwerping van de mensen aan onmenselijke natuurwetten en een nutteloze zelfverloochening van het humaan eigenbelang. De besluiten van Fichte, Nietzsche en Husserl waren, zoals gezegd, negatief. Alleen Marx dacht dat "de machinerie op zich", waarmee men van natuurwetmatigheden trachtte gebruik te maken in het voordeel van de mens, "een overwinning was van de mens op de natuurkracht", en dat ze enkel "kapitalistisch aangewend, de mens onderwerpt aan de natuurkracht" ('Das Kapital', I, MEW, 23, 465). Hegel daarentegen had de gehoorzaamheid aan de natuur goedgekeurd omdat hij het idee van een overwinning op de overmacht van de natuur zelf zonder meer afkeurde. Ook Heidegger keurde (vanaf een bepaald mo-

<sup>2</sup>Ik heb al herhaaldelijk betoogd dat Descartes op dit punt niet anders dacht dan Bacon; zie bijvoorbeeld mijn opstel getiteld 'Dolen in het dodenrijk', in *De uil van Minerva*, jrg. 4 (1987) nr. 1

ment, nà 1935) dit idee van een overwinning van de mens op de overmacht van de natuur (of "het Zijn") af, maar nooit heeft hij begrepen wààrdoor de moderne Westerse beschaving die overwinning had gehoopt te behalen: namelijk dòòr 'de natuur te gehoorzamen'; en dat dan allicht eerder *dit* de oorzaak was van de mislukking die ook hij (zoals Fichte, Nietzsche en Husserl) vaststelde, en niet de daaraan vastgeknoopte *doelstelling*, namelijk de overmacht van de natuur te overwinnen. Nu vraagt u zich even zelf eens af: hébben we werkelijk met behulp van onze moderne technologieën, gebaseerd op onze moderne natuurwetenschap, een *overwinning* kunnen behalen op de overmacht van de natuur, of hebben we ons niet integendeel steeds meer *afhankelijk* gemaakt van *natuurkrachten* die we wel hebben kunnen *ontketenen*, maar steeds minder weten te 'beheersen'? Neem nu zo'n kerncentrale. Wat zich daarbinnen afspeelt, zijn ongetwijfeld louter natuurwetmatige processen, wat overigens de *objectieve waarheid* van de bevindingen van de kernfysica afdoende bevestigt. Zolang als we deze processen 'beheersen', is er voorlopig geen gevaar. De 'milieuproblemen' beginnen daar waar we die processen plots *niet* langer 'onder controle hebben', en ze zijn er, ook zonder 'ongevallen', omdat we 'geen weg weten' met de hoe dan ook aanvallende kernafval.

#### 4 'Ecologie' en humanisme

Het 'ecologisch denken' vertoont m.i. een opmerkelijke verwantschap van *stijl* met het nieuw soort filosoferen dat opgekomen is nà Kants 'Kritik der reinen Vernunft'; hoewel dat ecologisch denken door die nieuwere filosofie zeker nauwelijks *beïnvloed* werd, en ook zelf veel meer overkomt als een nieuwe soort *wetenschap* (zie boven) dan als een 'filo-

socie' (en dit zelfs daar waar zo'n ecologisch denken soms zichzelf uitroept tot 'ecofilosofie' of zelfs 'ecosofie'). Wat wel erg opvalt is dat het ecologisch denken in zijn *inhoudelijke stellingnamen* doorgaans het meest lijkt overeen te komen met de daarnet geschetste zienswijze van *Heidegger*, en op geen manier bijvoorbeeld met die van *Husserl*, die nochtans, gebaseerd op zijn kritiek op het objectivisme van de moderne wetenschap, uitdrukkelijk om een hernieuwde aandacht vroeg voor onze 'voorwetenschappelijke alledaagse leefwereld'<sup>3</sup>. Zoals Heidegger klaagt het ecologisch denken meestal gewoon de *doelstelling* aan van de mens, die men als specifiek modern beschouwt, de natuur te willen overmeesteren, en is men van mening dat die doelstelling, gewoon omdat ze nu eens de doelstelling was, het dan ook heeft gehaald.

Er zou wellicht een tamelijk eenvoudige verklaring zijn voor deze 'redenering'. Men moet bekennen dat het toch *niet de filosofie* was, ook niet de nieuwere filosofie waar ik het even over had, die het ecologisch denken op gang heeft gebracht, spijs het feit dat die filosofie (van Fichte tot Heidegger) zich wél heeft ingespannen om de verhouding tussen

---

<sup>3</sup>Dat geldt ook voor Ullrich Melle (overigens iemand die wél kan bogen op een uitstekende filosofische vorming) hoewel hij de naam van Heidegger niet eens vermeldt (enkel die van de heideggeriaan Peter Sloterdijk). En terwijl hij elders min of meer ijverig meewerkt aan de 'deconstructie' van het werk van Husserl, heeft hij vreemd genoeg geen enkel probleem met de verhaaltjes van de neo-positivistische oudstrijder Arne Naess, doorspekt als ze zijn met vrijblijvende dogma's ("all things hang together", aangehaald bij Guy Quintelier), halve waarheden (dat "een menselijk leven zonder een zekere mate aan uitbuiting of vernietiging van ander leven niet mogelijk is", alsof dat niet ook voor ieder ander dier zou gelden — en zelfs voor de planten, te zwijgen van een hoopje parasieten) en zinledige beeldspraak ("Organismen zijn knopen in een biosferisch net").

mens en natuur grondig te herdenken. (Of zou mijn eigen 'Kritiek' van 1974 — zie par. 29 — dé uitzondering zijn op die regel?) Dit ecologisch denken is integendeel opgekomen bij verontruste *wetenschappers* en sommige positivistische, d.w.z. bij de voorbeeldigheid van de moderne natuurwetenschap zwerende filosofen. Vermoedelijk waren die mensen tevoren zodanig begaan met de bevestiging dat de moderne wetenschap, spijs haar objectiviteitsideaal, in feite opkwam voor een 'overwinning van de mens op de overmacht van de natuur', dat ze, eens verontrust geraakt door de resultaten van de aanwending van die wetenschap, zich meteen tegen die doelstelling zelf begonnen te kanten, tegen elk humanisme, elk subjectivisme en elk antropocentrisme (net zoals Heidegger). Sommigen die ook alle rationaliteit hadden geïdentificeerd met wetenschappelijke objectiviteit, hebben zich dan, eens ontgoocheld van deze 'rationaliteit', zelfs één en al in de armen van de irrationaliteit geworpen.

Net hier ligt volgens mij het grootste gevaar voor het hendaags ecologisch denken: het gevaar ter wille van de mislukking van een *vermeend* humanisme (dat van de 'verlichting' door de moderne natuurwetenschap) elk humanisme af te zweren, en ter wille van de gevolgen van een al te beperkte rationaliteit, de rationaliteit zelf prijs te geven.

Op dit punt toegekomen, kan ik me niet nalaten dit gevaar nog op een andere manier toe te lichten. Nogal wat ecologen houden maar niet op de mensen uit te nodigen meer in overeenstemming, of in 'harmonie', met 'de natuur' te gaan leven en hun eigen menselijk leven maar op te vatten als één onder al de talloze andere levensverschijnselen op deze aarde. Maar de wet van de 'evolutie' van die levensverschijnselen was en is volgens Darwin: de 'struggle for life'. En dat de mensen, en meer bepaald elk ras van het soort

mens, zich maar moest neerleggen bij deze wet en die strijd op zich moest nemen, dat was het groot idee van Adolf Hitler. Wordt Darwin, en wordt Hitler, dan *weerlegd* door gewoon "de voorrang" te *verkondigen*, zoals Arne Naess doet, "van de principes van verscheidenheid en van symbiosis op de principes van de 'struggle for life' en van de 'survival of the fittest'"? Of moeten voor mensen als Naess 'de natuur' (met haar van de zon uitstralende kernfusie-energie die de mensen trachten na te bootsen) en 'het leven' iets heel moois zijn, *omdat* men nu eenmaal heeft besloten met de natuur en alle leven in 'harmonie' te leven? Het enig mogelijk verweer tegen het darwinisme en zelfs het fascisme bestaat er m.i. in, geenszins te ontkennen dat Darwin best *objectief gezien* gelijk kon hebben, maar toch *enkel* objectief gezien; maar te beseffen dat wij, de mensen, best kunnen *weigeren* ons te onderwerpen aan de 'wet van de jungle', elke vorm van racisme kunnen *verwerpen* en zelfs andere, bedreigde soorten in bescherming kunnen nemen.

### 5 'Ecologie' als ideologie

Om een 'uitweg uit de beschavingscrisis' te vinden, is ongetwijfeld op de eerste plaats *inzicht* vereist, nog veel meer inzicht dan tot op heden verworven is. En let wel, inzicht is nog iets anders dan goedkope 'mentaliteitsverandering'. Ook het beste inzicht echter in wat de uitweg *kan* zijn, volstaat nog niet om die uitweg ook daadwerkelijk te *bewandelen*. Het was die verbeelding die Marx en Engels als 'Duitse ideologie' bestempelden. Volgens hen denken de ideologen als volgt: "Tot nog toe hebben de mensen zich steeds verkeerde voorstellingen gemaakt over zichzelf, over wat ze zijn of zouden moeten zijn . . . De uitwassen van hun hoofd zijn



hen boven 't hoofd gegroeid. Zij, de scheppers, hebben zich onderworpen aan hun schepsels. Laten we ze bevrijden van hun hersenspinsels, van hun ideeën en van de dogma's, de ingebeelde wezenheden onder wiens juk ze wegwijnen. Laten we in opstand komen tegen deze heerschappij van hun gedachten. Laten we de mensen leren deze verbeeldingen in te ruilen tegen gedachten die echt beantwoorden aan het wezen van de mens, zegt de éne, zich kritisch ertegen op te stellen, zegt een andere, ze uit hun hoofd te zetten, zegt een derde — en de bestaande werkelijkheid zal ineenstorten" ('Die deutsche Ideologie', woord vooraf; MEW, 3, 13). Nogal wat 'ecologie' komt net over als zo'n soort 'ideologie'.

Er zijn echter ook vermeende inzichten die volstrekt overbodig zijn, wil men een 'uitweg uit de beschavingscrisis' bewandelen. B.v. haalt Ullrich Melle, blijkbaar met instemming, de mening aan van Rudolf Bahro (mijns wetens géén filosoof): "Zonder een antropologische revolutie, een bewustzijnssprong, zijn we tot geen reddend handelen in staat". Neen? Zoals gezegd, vertrekt Ullrich Melle (in zijn hierboven afgedrukte lezing) van de welgekende bewering dat de 'beschavingscrisis' gewoon het gevolg is van de bestendige 'groei' van de industriële produktie en de aangroei van de wereldbevolking. In een handomdraai verzeilt hij dan in wat ik niet anders kan noemen dan loutere ideologie. Als hij echter de overtuiging toegedaan blijft dat de grote boosdoeners deze 'groei' en 'aangroei' zijn, waarom pleit hij dan niet liever rechtuit voor maatregelen om die 'groei' en die 'aangroei' tegen te werken? Om de groei van het BNP stop te zetten, moet men gewoon organiseren wat de economen een 'recessie' noemen: door een hoge overheidsschuld, met als gevolg een hoge rente, door een verlaging van de produktiviteit en door looninleveringen (om de consumptie

van de gezinnen aan banden te leggen). Om de aangroei van de wereldbevolking af te remmen, zou men weer iets moeten doen om de materiële bestaansvoorwaarden van de meerderheid van de mensheid aanzienlijk te verbeteren. Voorlopig weet men weliswaar nog niet zo goed hoe die twee soorten maatregelen met elkaar te verbinden. Dan maar liever een kleine 'antropologische revolutie' en een grote 'bewustzijns-sprong'?

## EEN SOCIAAL-ECOLOGISCH ALTERNATIEF IN WORDING

Willy Weyns

### *Inleiding*

*Het Alternatief* is de titel van een boek van de radicale, groene denker Rudolf Bahro<sup>1</sup>. Hij was achtereenvolgens communist en dissident in de voormalige DDR, een tijdlang lid en theoreticus van de meer socialistisch ingestelde 'Fundis'-vleugel bij de Duitse Grünen tot hij vanaf de jaren 80 nadrukkelijk een spirituele verdieping ging voorstaan. Bahro's levensloop bevat de ingrediënten die de lezer ook zal terugvinden in het kleine verhaal dat volgt. Hij of zij zal hierin een min of meer samenhangend geheel van stellingen vinden die wel geargumenteed worden, maar zeker niet op een waterdichte bewijsvoering (kunnen) steunen. Wel zal ik mijn uitgangspunten zoveel mogelijk expliciteren. Stellingen en hypothesen zijn zeker vatbaar voor precisering, discussie en zo nodig herziening.

---

<sup>1</sup>R. Bahro, *Die Alternative*, Köln, Europäische Verlagsanstalt, 1977.

## 1 *Gang van zaken*

### 1.1 Geldaccumulatie op wereldvlak: marxistische analyse onverwijld geldig

#### 1.1.1. *Wereldkapitalisme in opmars*

De G-W-G-kringloop ligt heden ten dage nog steeds aan de basis van een oppermachtig accumulatiemechanisme, dat elke dag méér op wereldvlak werkzaam is. Nadat het dit in de Far West al eens had gedaan, verlegt het wereldkapitalistisch systeem nu grenzen in de (Far) East, en krijgt aldus (voor enige tijd) weer een broodnodige portie verse adem. De motor van de winst leidt tot delokalisaties naar lage-loonlanden met weinig sociale of milieuwetgeving, en dwingt in landen met hoge loonkost tot investeringen in arbeidsbesparende en milieuverblindende machines en dito organisaties, zodat de arbeidsproductiviteit stijgt. De ongebreidelde expansie van het wereldkapitalistisch systeem is in haar centrum al geworden tot een 'jobless growth'. Het ingebakken groeimechanisme, vergezeld van deregularisaties en privatiseringen allerhande, maken samen met de in dit systeem inherente anonimiteit, dat de politici minder en minder greep hebben op deze mega-machine. Zo zijn we beland bij heden-daagse fenomenen als de afbraak van de staat en de crisis van de politiek.

#### 1.1.2. *Triomferende ideologie van het neo-liberalisme*

In dialectische wisselwerking met de hierboven geschetste economische realiteit leeft de neo-liberale ideologie. Met dialectische wisselwerking bedoel ik dat de invloed van de ideologie op het systeem even belangwekkend is als het feit dat het kapitalisme de neo-liberale ideologie bekrachtigt. Ik

zet me hier af tegen de — eenzijdig deterministische — opvatting dat het kapitalisme de motor is, met de ideologie als superstructuur. De term ideologie is hier op zijn plaats omdat bedoelde opvattingen zeer algemeen geïnterioriseerd zijn, dit wil zeggen niet ter discussie staan in brede lagen van de bevolking, tot zelfs bij velen die objectief bij de uitgestoten van het systeem horen. Kort samengevat gaat het hier om het privébezit inclusief van produktiemiddelen en kapitaal, het uitgesproken individualisme met in zijn kielzog de verabsolutering van persoonlijke preferenties (abstractie makend van sociale gevolgen en milieu-impact van de gemaakte keuze) en last but not least de idee van een allesomvattende (vrije) markt en ongeremde concurrentie. Deze componenten monden respectievelijk uit in een weinig in vraag stellen van bijvoorbeeld renteopbrengsten uit kapitaal, privatiseringen en dereguleringen allerhande, de hoofddoelstellingen van vrijhandelsovereenkomsten zoals de Europese Unie, de NAFTA of de GATT. Het succes van het neo-liberalisme heeft sommigen doen vermoeden dat deze ideologie raak zou zitten, met andere woorden de kern van de aard van 'de mens' zeer nabij zou zijn. De moderne antropologie praat ons dit alvast uit het hoofd: Zo'n kern bestaat niet, mensen zijn mateloos flexibel, ze kunnen alle richtingen uit!

### *1.1.3. Voortschrijdende mundialisering van de wereldeconomie*

De opbrengsten uit kapitaal zijn gaandeweg sterker gestegen dan die uit arbeid. Dit accentueert zo nodig nog de groeiende accumulatie van kapitaal en macht in steeds minder handen. Deze accumulatie gaat ten koste van een toenemende verpaupering van de brede lagen van de bevolking in drie vierden van de wereld (de inkomenskloof tus-

sen de 20% armsten en de 20% rijksten is in dertig jaar verdubbeld) en ook in de industrielanden, en van een niets ontziende uitbuiting van de natuur overal. Over het algemeen gaat zij immers gepaard met een bestendige toename van de materiële omzet, alhoewel de laatste jaren ook vaker loskoppeling van geldaccumulatie en reële economie optreden. Electronische netwerken, die ogenblikkelijke geldtransfers van duizenden miljarden dollars mogelijk maken op wereldvlak, en afdwongen dereguleringen, hebben immers het pad geëffend voor niets ontziende speculatiegolven en een parallelle maffia-economie (wapens, drugs, witwas-circuits, corruptie) op wereldvlak, die reële economische belangen aan hun laars lappen. Het schuldenprobleem van de zgn. Derde Wereld is in grote mate door dergelijke financiële mechanismen uit de hand gelopen.

De niet aflatende groei van het wereldkapitalistisch systeem, — het globale economische produkt is sinds het midden van deze eeuw heft vervijfvoudigd —, veroorzaakt een toenemende globalisering van de wereldeconomie. Ook al wordt deze globalisering wellicht al te gauw met (culturele) homogenisering gelijkgesteld, toch is het ontegensprekelijk dat bijvoorbeeld de lokale boer waar ook ter wereld méér en méér de invloeden ondergaat van wat in machtscentra ver van zijn bed wordt beshist. Deze globalisering heeft een negatieve pomp van sociale (en ecologische) dumping opgestart, die in de landen met hoge arbeidskost de verzorgingsstaat systematisch ondermijnt. De historische verworvenheden van het socialisme en de vakbeweging worden daar aldus op de helling gezet, tengevolge van deze nieuwe verschuiving naar een mondiale schaal<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>C. Julien, 'Une autre politique', *Le Monde Diplomatique*, september 1994.

#### 1.1.4. *Welvaart maakt monddood*

De opmerkelijke expansie van het kapitalisme in de decennia na de tweede wereldoorlog samen met de sociale strijd hebben een relatieve welvaart opgeleverd aan brede lagen van de bevolking in een selecte club van welvarende naties, en aan elites in de rest van de wereld. Wellicht niet zonder verband hiermee vieren materialisme, economisme, (collectief) egoïsme en zelfgenoegzaamheid nu hoogtij. Het heeft er de schijn van dat elke verontwaardiging of potentieel tot verzet in slaap is gewiegd. Het Rome van de vadsige koningen gemakkelijke prooi voor de barbaren? Brave new world? Bij politiek links en de vakbeweging heerst al jaren een grote leegte. Zouden de economische deterministen toch gelijk hebben? Zo ja dan ligt echter in de groeiende miserie (1 miljard hongerlijders in de wereld), de onafgebroken arbeidsuitstoot (24 miljoen werklozen in de industrielanden) en de afbraak van de sociale zekerheid, ook een reële kans tot het wakker worden van de tijger besloten.

#### 1.2 Globale ecologische crisis: marxistische analyse geactualiseerd

Als kind van zijn tijd en van de westerse filosofische traditie is ook Marx exponent van een strikt antropocentrisme en industrialisme. Bovendien waagde hij zich, naast zijn vlijmscherpe analyse van het kapitalisme (die haar geldigheid bewaart: zie hoger) aan speculaties wat de toekomst betreft, die door het verder verloop van de geschiedenis zijn gelogenstraft. Denken we, 5 jaar na de val van de Berlijnse muur, maar aan de zagezegde onafwendbaarheid van het socialisme na de fase van dictatuur van het proletariaat. Ook andere recente gegevens zoals de ecologische crisis en

een nieuw cultureel klimaat die Marx onmogelijk kon voorzien, maken fundamentele actualisaties van de marxistische theorie noodzakelijk.

Zo heeft bijvoorbeeld de wetenschappelijke ecologie concepten ingevoerd die — weliswaar met veel vertraging — toch geleidelijk doordringen in het maatschappelijk bewustzijn. In concreto denk ik hier onder meer aan het begrip *milieu-impact* als het produkt van bevolking (demografie) en *milieugebruiksruimte* per hoofd (produktie en consumptie). De wetenschappelijke ecologie leert ons dat de milieu-impact (van een bepaalde populatie) op vele plaatsen het *ecologisch draagvlak* al overschrijdt of dreigt te overschrijden. Een zo mogelijk nog extremer voorbeeld is dat van het zeer algemeen optreden in ecosystemen van buffersystemen (zoals oceaانبodems en wouden). Onder meer door toedoen van deze buffers, zijn in het ecosysteem vertragingsmechanismen werkzaam van de grootte-orde van decennia. Dat deze belangrijke *na-ijling* (bet duurt bvb. een decennium alvorens losgelaten CFK's in de atmosfeer de ozon aanvreten), samen met het moeilijk vatbare begrip *exponentiële groei* (van materiële omzet) een explosief Molotov-cocktail vormen, is spijtig genoeg nog geen gemeenplaats. Hoe rationele beslissingen nemen in wetenschappelijke onzekerheid? Van het antropogene broeikaseffect kunnen we nu met zekerheid weten dat, tegen de tijd dat we uitsluitsel kunnen geven over de preciese graad van klimaatwijziging die het kan veroorzaken, de maatregelen nodig om het te counteren onbetaalbaar zullen zijn geworden. Over het nieuwe dynamische evenwicht dat de natuur zal bereiken hoeven wij ons niet meteen zorgen te maken. De natuur redt het wel. De keuze is echter tussen een ordentelijke overgang zo snel mogelijk, of een chaotische, later. Toepassing van het verzekeringsprin-



cipe eist nu 'no regret' maatregelen, in onzekerheid. Dit zijn slechts enkele markante voorbeelden van nieuwe zienswijzen, die het denken in zijn eco-filosofische spits inspireren.

### 1.2.1. *Ecologische crisis en wereldkapitalisme*

De voortschrijdende kapitaalsaccnmulatie (samengestelde rente veroorzaakt exponentiële groei) op wereldvlak heeft een groeiende inzet van kapitaal en een gestadige toename van de milieugebruiksruimte tot gevolg. Dit laatste gebeurt onder de vorm van grondstoffen, energie, water, bodem, lucht, atmosfeer en natuurlijke buffersystemen. Met andere woorden, de arbeidsuitstoot (eerst in de welvarende naties) gaat niet alleen gepaard met een progressieve toename van de arbeidsproductiviteit maar eveneens met een groeiende *milieuproduktiviteit* (eerst in de landen van de periferie). Van milieu-overlast is er sprake telkens de milieu-impact het ecologisch draagvlak overschrijdt. Dit gebeurt zowel bij elk gebruik van niet-hernieuwbare natuurgoederen (zoals fossiele energie), als telkens er hernieuwbare natuurgoederen aan een sneller tempo verbruikt worden dan ze kunnen regenereren. De ecologische crisis heeft zich de laatste decennia op meer en meer vlakken van het lokale over het nationale en het regionale tot het mondiale niveau uitgebreid. Dit wil zeggen dat het wereldkapitalistisch systeem meer en meer stuit op *absolute ecologische grenzen*. De Homo sapiens legt nu al beslag op 40% van het totale fotosynthetische produkt te land, slechts één verdubbeling verwijderd van het absolute maximum van 80%. Volgens de FAO en het Worldwatch Institute evenaren de menselijke noden nagenoeg de maximale visproductie der oceanen, is het weilandenareaal voor veeteelt reeds benut en wordt op ettelijke plaatsen het volledige waterproductiepotentieel van

de hydrologische cyclus opgebruikt<sup>3</sup>. De Club van Rome al<sup>4</sup> deed een krachtige poging om in het collectieve bewustzijn de wereldeconomie terug binnen het begrensde ecosysteem aarde te plaatsen, en wees op de Achillespees van de corrigerende feedbacks. Feit is dat de graanproductie per hoofd van de wereldbevolking al sedert tien jaar niet langer toeneemt zoals voorheen, maar daalt. Zou het sputteren van de kapitalistische mega-machine niet grotendeels een gevolg zijn van het botsen op ecologische grenzen?

### 1.2.2. *Potentieel van verzet*

De Griekse roots van de westerse hybris maakten het kapitalisme mogelijk, maar wapenden het geenszins voor het omgaan met grenzen: materiële problemen werden in Hellas zonder verpinken afgewimpeld op slaven (en vrouwen?) binnen, of barbaren buiten de polis. Daarentegen bracht een recente opiniepeiling van Gallup voor de UNCED Conferentie te Rio een op wereldvlak verrassend wijd verspreide voorkeur voor aanpak van ecologische problemen (erkenning van grenzen) boven economische groei aan het licht<sup>5</sup>. Afwimpelen, hervormen of diepe structurele ombouw, wat zal het uiteindelijk worden? Er zijn alleszins belangrijke mijlpalen gezet die een *groene paradigmashift* in de toekomst mogelijk maken, zoals onder meer de opkomst van een groene beweging en partijen (vnl. in Europa), de ecofeministische golf en het ecofilosofisch debat (gestart in de Angelsaksische wereld

<sup>3</sup>L. Brown, e.a., *State of the World 1994*, Worldwatch Institute, New-York, Norton, 1994.

<sup>4</sup>Meadows et al., *Limits to Growth (1st Report for the Club of Rome)*, New York, Universe Books, 1972.

<sup>5</sup>R. Dunlap, et al. *The Health of the Planet Survey*, Princeton, Gallup International Institute, 1992.

en in Scandinavië).

De *politieke ecologie* heeft het milieu snel tot een obligaat thema gemaakt van het ganse politieke bedrijf, ook al wordt het tot nog toe meestal geserveerd op een eng reformistische wijze (milieutechnologie). Andere haarden van verzet zijn veel radicaler. Het ecofeminisme plaatst de uitbuiting van de vrouw en van de natuur door het patriarchaat in mekaars verlengde. De meeste ecofilosofen vinden de oorsprong van de natuurverloedering in de ideologie van menselijke dominantie en extreem antropocentrisme. Zij staan gaandeweg een minder antropocentrische axiologie voor en koppelen de ecologische emancipatie meer en meer aan de sociale. In Latijns-Amerika en andere landen van de periferie zijn beide van het begin af onlosmakelijk tot één geheel verweven. Deze potentiëlen tot verzet zullen effectiever werkzaam worden naarmate ze zich beter organiseren op wereldschaal. Het is ook niet uit te sluiten dat in een conviviaal gebruik van de *computernetwerken*, de electronische autosnelwegen type Internet, een krachtige hefboom voor het grijpen ligt in dienst van een groeiend burgerschap op mondiale schaal.

### 1.3 Cultuurcrisis: marxistische analyse verruimd

De ecofilosofie, geïnformeerd door de cognitieve antropologie en de vergelijkende cultuurwetenschap, leert ons dat we de 'culturele factor' moeten herwaarderen. Onder cultuur verstaan de meeste antropologen het geheel van wat mensen collectief van generatie op generatie overdragen, zowel de harde economische realiteit en haar materiële veruiterlijkingen als eetgewoonten tot filosofie, wetenschap en religie, in hun onderlinge, dynamische samenhang. De voortschrijdende globalisering van de wereldeconomie en coca-cola ten

spijt, is de culturele verscheidenheid niet stervende. Het maoïsme had alles met China en weinig met Marx te maken. Het islamitisch integrisme wordt door sommigen als een islamitisch réveil geïnterpreteerd<sup>6</sup>. Op de Conferentie te Rio verzetten de Indische ecologen A. Agarwal en S. Narain zich heftig tegen het westerse ethnocentrisme in voorstellen van wereldstrategieën ter bestrijding van de global change<sup>7</sup>.

Het *economisme* of economisch determinisme is in eerste instantie een typisch westers fenomeen, dus helemaal niet zo universeel als wij westerlingen plegen te denken. Veel wijst erop dat diepe cultuurcrisissen op til staan, niet enkel in het Westen, maar ook erbuiten. Het feit dat het wereldkapitalisme méér en méér uitgestotenen afscheidt en de verzorgingsstaat stuk voor stuk afbouwt kan het *dissidente bewustzijn* wakker maken. De *arbeidsethiek* komt misschien voor het eerst onder zware druk te staan, nu de arbeidsnuitstoot een massafenomeen is geworden. De objectieve kansen tot socialisering en ecologisering, kortom tot herwinnen van een volwaardig politiek bewustzijn groeien met de dag.

## 2 *Het einde van de geschiedenis voorbij*

In tegenstelling tot het triomferende neo-liberalisme en Fukuyama zal ik hier argumenteren waarom het wel nog anders kan, en dat voor mij de geschiedenis eerder voor een quantumsprong staat dan riskeert stil te vallen.

Ik vat eerst de objectieve randvoorwaarden die voor deze stelling pleiten kort samen. Er is een nieuw historisch feit

<sup>6</sup>R. Pinxten, 'Vergelijkende Cultuurwetenschap: Een pleidooi voor een programma', *Cultuurstudie*, 1994, nr. 1,

<sup>7</sup>A. Agarwal & S. Narain, *Global Warming in an unequal World*, New Delhi, 1992.

van de voortschrijdende globalisering van het kapitalistisch bestel en de bijbehorende sociale en ecologische crisissen. Al deze fenomenen spelen zich al dagelijks af voor de ogen van de televisiekijkers. Het ingrijpende van deze crisissen laat het bewustzijn van de meeste mensen, waar ook ter wereld, allang niet meer ongeroerd, verbanden worden meer en meer gloged, ware cultuurcrisissen zijn op til. De materiële voordelen van de geprivilegieerden wegen allang maatschappelijk niet meer op tegen de groeiende nadelen, de spanning tussen beide wordt gaandeweg ondraaglijk. De elasticiteit tussen bewustzijn en handelen mag dan al indrukwekkend zijn, oneindig is ze nu ook niet.

Anderzijds weze het ook opgemerkt dat wie discnssies als deze opzet, evenals wie eraan deelneemt, er impliciet van uitgaat dat er wel degelijk levensvatbare alternatieven bestaan. De anti-these van het einde van de geschiedenis of absolute uni-dimensionaliteit daarentegen kunnen niet anders dan uitmonden in defaitisme en niet-deelname aan wat dan per definitie verworpen is tot 'lege woordenkramerij'.

### *3 Op weg naar beter?*

Als de realiteit in al haar sociale, economische en ecologische facetten het mogelijk maakt, en ook andere dimensies van de alomvattende cultuur ervoor rijp zijn, met andere woorden als alternatieve paradigma's gegroeid zijn, behoort een (culturele) paradigmashift tot de objectieve mogelijkheden.

#### 3.1 Belang van het denken en het maatschappelijk debat

Een fundamentele ommekeer is best mogelijk, op voorwaarde dat hij actief nagestreefd wordt door brede lagen van de be-

volking. Een ruime ondersteuning van een maatschappelijk actieprogramma kan enkel de vrucht zijn van aanhoudende publieke discussies die leiden tot democratische meerderheden. Het is daarvoor wellicht niet noodzakelijk tot in alle levensbeschouwelijke achtergronden eensgezindheid te bereiken. Dat is waarschijnlijk zelfs onmogelijk, en alleszins veel te tijdrovend. De levensvatbaarheid van het gemeenschappelijke hervormingsprogramma zal echter wel groter zijn, naarmate het vanuit vele verschillende basisintuïties kan onderbouwd worden<sup>8</sup>. Daarom is het wenselijk dat de deelnemers aan het debat zoveel mogelijk klaarheid scheppen in hun redeneringen en basisveronderstellingen. Om mij op dit pad te begeven, zal ik eerst schetsmatig drie persoonlijke uitgangspunten expliciteren.

Op het ecologisch vlak stel ik de noodzaak van een meer duurzame materiële cultuur centraal. Het productiepotentieel mag zo mogelijk niet meer verslechteren door de jaren heen. Daar het gestadig groeiende economische bestel ingebed zit in een begreemd globaal ecosysteem (en niet omgekeerd) zal de globale menselijke materiële omzet vroeg of laat beperkt worden. In eerste instantie moet de huidige ongeremde groei van materiële produktie ombuigen tot een organische groei<sup>9</sup>. Exponentiële curven zullen S-curven worden. In de welvaartsstaat betekent dit concreet dat grote lagen van de bevolking op het vlak van materiële omzet moeten 'rationaliseren', totdat de milieu-impact het ecologisch draagvlak niet meer overschrijdt. Dit is minder alarmerend dan het op eerste zicht lijkt als men beseft dat overtollige

<sup>8</sup>A. Naess, 'The Deep Ecological Movement: some philosophical Aspects', *Philosophical Inquiry*, jgr. 8 (1986) nr. 1-2.

<sup>9</sup>D. Meadows et al, *De grenzen voorbij (2de Rapport aan de Club van Rome)*, Utrecht, Spectrum, 1992.

verpakkingen en dito transporten evenals energieverpillingen en dergelijke, een aanzienlijk aandeel in die globale omzet uitmaken.

Maatschappelijk acht ik meer democratische wegen duurzamer dan deze die neigen naar totalitarisme. Met democratisch bedoel ik hier een betere verdeling van macht (zowel politiek als economisch), per hoofd van de bevolking. Parasitaire toestanden zoals op de eerste plaats het kapitalistisch systeem kunnen slechts gedijen door omkoping en dank zij de abdicatie der massa's die ze tot nog toe heeft bewerkstelligd. Elke vermindering van de collaboratie van de massa's zal dan ook automatisch een verzwakking van het machtsmonopolie met zich meebrengen<sup>10</sup>. Een evolutie van die aard wordt waarschijnlijker naarmate het uitstotingsproces (armoede, werkloosheid) vordert. Ik zie reële mogelijkheden tot groeiend verzet in het indrukwekkende instrumentarium van de actieve geweldloosheid, waaronder boycots, stakingen en talloze andere middelen die hun verenigbaarheid met het (verre) einddoel tot gemene deler hebben. *Piecemeal engineering* (compromissen) of stapsgewijs naar de radicale utopie. Een niet te onderschatten handicap vormen hier de tijdsconstanten waarvan reeds sprake: zij zijn reële indicatoren van hoogdringendheid en kunnen daardoor een totalitaire verzoeking voeden ...

Even belangrijk als de ecologische en maatschappelijke imperatieven beschouw ik de noodzaak van individuele bewustwording. Deze noodzaak houdt echter tegelijk een grote verrijking in, want het betreft in eerste instantie het dichten van de gapende kloof tussen enerzijds vele mensen en de natuur (zeker in de groeiende megapolissen), en ander-

---

<sup>10</sup>G. Sharp, *The Politics of nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973.

zijds tussen mensen onderling. Menselijke ontplooiing, weg uit zelfgenoegzaamheid en individualisme. Overwinnen van blinde vlekken en dualismen allerhande. Interculturele dialoog kan mijns inziens hiertoe een krachtig hulpmiddel zijn. Eenheid in (culturele) verscheidenheid is een 'win-win' optie: verscheidenheid verhoogt tegelijk de overlevingskansen van de Homo sapiens.

Na deze persoonlijke zienswijzen volgen een stel denkwegen naar alternatieven die in bepaalde kringen leven en door hen in het maatschappelijk debat worden gebracht. Ik heb ze weerhouden omdat ze mijns inziens relevant zijn voor de hoger geschetste 'objectieve omstandigheden', en bijgevolg een kans hebben van adequaat te zijn en zich te ontwikkelen in de nabije toekomst. Ik heb ze voorlopig opgedeeld volgens hun dominante werkzaamheid op lokaal, nationaal/regionaal en mondiaal vlak. Zoals alle indelingen is ook deze erg kunstmatig. De noodzaak van herverdeling wordt bijvoorbeeld opgevoerd op het nationale vlak, zonder dat hiermee de indruk moge ontstaan dat ze lokaal of op wereldvlak niet even noodzakelijk zou zijn. En dit geldt voor de meeste themata.

### 3.2 Lokaal: groeiend bewustzijn in basisdemocratie

Het individuele bewustzijn neemt snel toe als gevolg van een actieve deelname in een geweldloos voortschrijdend democratiseringsproces. Gaandeweg herovert een groeiend bewustzijn ook meer macht. Democratie op politiek vlak is echter waardeloos zonder democratie op economisch vlak. (Het weze van de individuele loontrekker of van de individuele aandeelhouder of allebei gecombineerd in éénzelfde persoon).

Op lokaal vlak leidt het overwinnen van de zelfgenoeg-



zaamheid door een nieuw politiek engagement tot het uitbouwen van de *basisdemocratie*. Basisdemocratie als beste locus voor het collectief bepalen van politieke en economische doeleinden. Doorzichtigheid van bestuur en maatschappelijke sturing van het wetenschappelijk onderzoek in functie van de te nemen politieke beslissingen. Een tribunaal, waar generalisten beslissen op basis van informatie van onafhankelijke deskundigen<sup>11</sup>. Opleiding in argumentatieleer zal een gunstige voedingsbodem bereiden, waarin de kwaliteit van de maatschappelijke debatten gestaag kan groeien<sup>12</sup>.

De hoop bestaat dat een directe democratie op menselijke schaal kansen biedt voor het doordrukken van moeilijke, doch noodzakelijke beslissingen. Enkel waar de democraten mekaar persoonlijk kennen, verwerven zij misschien voldoende krediet om ook onpopulaire en lange-termijn-maatregelen voor te staan en door te drukken. Zoals minder welvaart voor welvarende klassen bijvoorbeeld. De inbreng van (eco)feministen is hier op zijn plaats voor meer rechtvaardigheid bij de werkverdeling tussen mannen en vrouwen.

Economische macht op lokaal vlak heroveren maakt meer kansen in gedecentraliseerde eenheden dan in een uiterst ge-centraliseerde economie die zich dag na dag verder uitbouwt. Energetisch vertaald betekent dit een voorkeur voor kleinschalige eenheden op zonneënergie, windkracht of warmtekrachtkoppeling boven 1300-megawatt-kernenergiecentrales. Vormen van zelfbeheer zoals arbeid- en kapitaalcoöperaties zijn in dit opzicht interessante formules. Opdat de sociale en ecologische doeleinden zouden gaan primeren op het instrumentele winstmotief, is internaliseren van de sociale en

<sup>11</sup>K. Schrader-Frechette, *Risk Analysis and scientific Method*, Reidel, Dordrecht, 1985.

<sup>12</sup>A. Naess, *Elementaire Argumentatieleer*, Ambo, Baarn, 1978.

milieukosten in het marktmechanisme wellicht een tijdelijk compromis in de goede richting, maar geenszins voldoende. Macht over de economie verwerven laat toe grenzen te zetten aan het (blinde) marktmechanisme. De markt maakt geen onderscheid tussen milieuvernietigende of sociaal nefaste en milieuvriendelijke of conviviale technologieën. Vele noodzakelijke sociale en ecologische taken zullen door de overheid moeten medegefinancierd worden, bijvoorbeeld in de vorm van 'Ondernemingen met een Sociaal Doel'.<sup>13</sup>

Een aantal politieke ecologen<sup>14</sup> schuiven de ontwikkeling van een *duale economie* als oplossing naar voren. Het gaat hier om de ontwikkeling van een zogenaamde *autonome* sector naast de gangbare, *heteronome*. Netwerken voor ruilhandel van diensten (LETS) experimenteren in die richting. Hoe een basisinkomen hiertoe bijdraagt wordt in een volgende paragraaf duidelijk.

### 3.3 Nationaal/Regionaal: Herverdeling binnen ecologisch draagvlak

Groeiende ongelijkheid is niet alleen on-ethisch maar op termijn ook contra-productief. Vroeg of laat dringt een drastische herverdeling van arbeid en inkomen (dus bestaanszekerheid en macht) en tevens van de milieugebruiksruimte zich op. Hetgeen volgt beperkt zich grotendeels tot de financiële hefbomen die geacht worden tot zulk een ingrijpende herver-

<sup>13</sup>W. De Vlieghe, 'Herverdeling van werk of Basisinkomen?', *Eco-groen*, jrg. 15 (1993) nr. 8; Ph. Van Parijs, 'The Second Marriage of Justice and Social Efficiency' in: *Jnl Soc.Pol.*, jrg. 19 (1990) nr. 1.

<sup>14</sup>A. Gorz, S. Kolm en Ph. Van Parijs in Ph. Van Parijs, 'Radicaal ecologie en 'deep ecology' voorbij' in: *Rimpels in het water (Festschrift E. Vermeersch)*, Leuven, Acco, 1994; A. Gorz, 'De Vakbonden tussen neo-corporatisme en taakverruiming', Brussel, ACV, 1986.

deling te kunnen bijdragen. Dat ze misschien noodzakelijke voorwaarde zijn, verleent hen daarom nog niet het statuut van voldoende grond.

Een herverdelende hervorming van de *fiscaliteit* houdt in dat, naast de invoer van substantiële energieheffingen ook de vermogens hoger belast worden inclusief overdrachten van generatie op generatie. De opbrengsten uit kapitaal zijn momenteel veel te hoog in vergelijking met de opbrengsten uit arbeid. Staten worstelen hopeloos tegen rentesneeuwballen en worden daardoor verplicht tot anti-sociale en anti-ecologische maatregelen, terwijl kapitaalbezitters onder hun eigen bevolking er rijk van worden. Daarom zou het gunstig zijn, mocht de rentevoet drastisch kunnen verlaagd worden door een democratische politieke beslissing. Om te voorkomen dat zulke ingrijpende maatregelen onmiddellijk zouden teniet gedaan worden door kapitaalvlucht, moet de mobiliteit van kapitaal voorafgaandelijk aan banden worden gelegd (bvb. door radicale reguleringen of zware heffingen op valuta-transacties), tenzij de hervorming overal tegelijkertijd wordt ingevoerd en de fiscale paradijzen worden afgeschaft. Er zal zeker heel wat technisch vernuft van doen zijn om dergelijke ingrijpende veranderingen in de praktijk tot een succes te maken. Maar dat zal een doelbewuste democratische meerderheid niet afschrikken.

In tijden van 'jobless growth' bij economische heropleving, en massale jobuitstoting in recessies, moet de sociale zekerheid niet afgezwakt maar wel beter uitgebouwd en gefinancierd worden. Een vooruitstrevende hervorming van de sociale zekerheid in de verzorgingsstaat, kan, naast uit de middelen die vrijkomen door het wegvallen van de klassieke uitkeringen en het zogenaamde vredesdividend onder meer, voor een belangrijk deel uit zo'n herverdelende fiscaliteit gefinan-

cierd worden. De uitkering van een *onvoorwaardelijk individueel basisinkomen* is in menig opzicht revolutionair: het betreft immers een ontkoppeling van arbeid en inkomen, en een stimuleren van de autonome activiteitensector naast de heteronome, klassieke economie. Voorstanders beschouwen het als een utilitaristische, keynesiaanse combinatie van markt en plan, een zogenaamde 'derde weg'. Een betere inkomens- en arbeidsverdeling gaan er hand in hand met drastische vermindering van internationale investeringen, verlagingen van het globale nationale inkomen (dus van de belastbare basis) evenals van het totale (heteronome) arbeidsaanbod<sup>15</sup>. Tegen het eerste zijn doortastende maatregelen op hun plaats, het tweede is verzoenbaar met de ecologische noodzaak van lagere materiële omzet, en het derde kan opgevangen worden door het opbloeien van de autonome arbeid.

Ook voor de noodzakelijke en radicale ombouw van de economie gaan ecologische en sociale argumenten hand in hand: activiteiten die *arbeidsintensiviteit (tewerkstelling) combineren met milieu-vriendelijkheid* zullen meer en meer activiteiten die kapitaalsintensief en tegelijk milieudestructief zijn moeten vervangen. Enkele markante voorbeelden<sup>16</sup>.

- Mobiliteit: minder vervoersvolume in absolute waarde (telecommunicatie, lokale produktie) en voor het noodwendige

<sup>15</sup>W. Van Trier, 'James Meade en Agathotopie's derde economische weg', *Streven* jrg. 9 (1959); en J. Meade, *Agathotopia: The Economics of Partnership*, Aberdeen, Aberdeen U.P., 1989; Y. Bresson, 'Instaurer un revenu d'existence contre l'exclusion', *Le Monde Diplomatique*, februari 1994.

<sup>16</sup>R. Baeten en J. Williame (red), *Milieu werkt, arbeid herverdelen, arbeid en inkomen loskoppelen*, Brussel, AGALEV/IPE, 1994; K. Diepeveen en A. de Roo, 'Groen werkt', Amsterdam, GROEN LINKS, 1994.

transport: méér investeringen in aanleg van sporen dan van autosnelwegen;

- Energiediensten: energieëfficiëntie opdrijven;
- Produktpolitiek: hiërarchie van afvalpreventie, herstellen, retour, recyclage;
- Landbouw: ecologisch en sociaal verantwoorde landbouw i.p.v. de gangbare industriële variant;
- (Lands)verdediging: sociale verdediging i.p.v. industrieel-militair complex.

Technologische verbeteringen laten op zijn minst toe kostbare tijd te winnen, die broodnodig is om nog ingrijpendere herstructureringen door te voeren.

De hervorming van de *nationale rekeningen*, waarvan aanzetten in Nederland, Duitsland, de VSA, Noorwegen, Costa Rica maar ook China, Indië en Mexico, ter uitbreiding of vervanging van het nog algemeen verafgode B.N.P., zou een eerste stap in de goede richting kunnen zijn. Vooraanstaande economen<sup>17</sup> en UNEP hebben systemen ontwikkeld die zowel sociale als milieu-indicatoren (broeikas, ozon, verzuring, vermisting, afval, ... enz.) in rekening brengen. Deze 'satellietrekeningen' hebben een belangrijke bewustmakingsfunctie, met name aangaande het verholen vernietigen en opsouperen van het kapitaal van natuurgoederen. Dat natuurlijk kapitaal heeft progressief de rol van beperkende factor van het door mensen gewrochte kapitaal overgenomen.

Het herverdelen van de milieugebruiksruimte betekent tenslotte dat de inwoners van de welvarende naties hun produk-

<sup>17</sup>N. Tinbergen & R. Huetting, 'GNP and market prices' en S. El Serafy, 'Sustainability, Income Measurement and Growth', in: *Environmentally sustainable Development: Building on Brundtland*, Parijs, UNESCO, 1991.

tie- en consumptiepatroon dringend moeten aanpassen door paal en perk te stellen aan hun verkwistend omgaan en beslag leggen op gemeenschappelijke natuurgoederen. Omdat het milieu-impact van de bevolking het ecologisch draagvlak niet mag overschrijden, is de nood om de *bevolkingsdichtheid* te beperken des te dwingender, naarmate de milieugebruiksruimte per hoofd groter is. Anno 1994 zijn er veel meer Indiërs per *km*<sup>2</sup> toelaatbaar dan Amerikanen, Europeanen of Japanners. Globaal gezien maakt de onafwendbare verdubbeling (en méér) van de wereldbevolking in de komende decennia, — die zich voor een groot deel in de groeiende megapolissen van de Derde Wereld afspeelt —, het aanpakken van alle andere problemen (woningen, voeding, opvoeding, duurzaamheid, 1 à 2 miljard mensen zonder behoorlijk drinkwater) tot een haast hopeloze onderneming. Het zou zelfs kunnen dat de meeste ecologische en sociale problemen uitwerkingen zijn van overbevolking. Inspanningen om overdreven bevolkingsconcentraties en de exponentiële groei van de wereldbevolking in te dijken verdienen derhalve absolute prioriteit.

### 3.4 Mundiaal: inter-cultureel onderhandelen binnen globale grenzen

In een wereld die (nog steeds) bestaat uit een aantal cultureel contrasterende regionale blokken, en die elke dag meer geconfronteerd wordt met globale sociale, ecologische, economische en politieke problemen, verbonden met een snel groeiend wereldkapitalistisch systeem, zijn er geen adequate oplossingsstrategieën tenzij ze op mondiaal vlak worden gedragen. Dit vergt een permanent forum voor *inter-cultureel negotiëren*, dat nog maar in de startblokken staat. In toe-

passing van de subsidiariteitsregel zullen stukjes nationale soevereiniteit slechts bij mondjesmaat en vrijwillig worden afgestaan in overeenkomsten op wereldvlak, hetzij om redenen van mensenrechten (ethisch minimum), hetzij om ecologische redenen (ecologisch minimum). *Agenda 21*, het resultaat van de Wereldconferentie voor Milieu- en Ontwikkeling te Rio in 1992 kan — ondanks alle tekortkomingen — tot nog toe als grootste verwezenlijking in die zin gelden, maar op termijn zal een sociaal-ecologische veiligheidsraad misschien onontkoombaar blijken.

Doel van een volgend ambitieus wereldforum zou de totstandbrenging van een *Sociaal-ecologisch Handvest* op wereldvlak kunnen zijn. Een afdoend antidotum tegen de op gang zijnde sociale en ecologische dumping op wereldschaal, is het verbreden (en niet het versmallen of privatiseren) van de solidariteitsbasis op mondiaal vlak. We zitten met een feitelijke toestand van loonspanningen van 1 tot 70 (Rusland-België) of zelfs 1 tot 400 (China-België), van dramatische verschillen in sociale wetgeving, en een al even groot onevenwicht in milieuwetgeving. Zo'n handvest zou de laagste niveaus van sociale en ecologische bescherming moeten optrekken tot een redelijk en haalbaar mondiaal niveau, in plaats van de hogere systematisch af te breken (tot de laagste?). Sociaal-ecologische importheffingen ter financiering van een (internationaal) Restitutfonds. Dit mondiaal herverdelend mechanisme is het omgekeerde van protectionisme om de eigen concurrentiepositie veilig te stellen. We kunnen hier enkel melding maken van deze interessante denkpiste, die uiteraard verder praktisch moet uitgewerkt worden<sup>18</sup>.

Een dergelijk sociaal-ecologische convergentie, — of deze

---

<sup>18</sup> *Het groene Verhaal*, Brussel, AGALEV, 1994.

nu in het raam van het Internationaal Arbeidsbureau, of van een nieuwe Wereldhandelsorganisatie zou gerealiseerd worden —, is dermate ingrijpend dat ze tegelijk schoon schip zou maken met het sociaal en ecologisch nefaste beleid van structurele aanpassingsprogramma's gevoerd door de Wereldbank en het Muntfonds (hun manier van de schuldenberg van de Derde Wereld aan te grijpen in plaats van op te lossen). Ook de GATT die de vrijhandel op wereldvlak verder gestalte poogt te geven, wordt hierbij frontaal aangevallen. Wat betekent het 'comparatieve voordeel' waarop deze vrijhandel stoelt anders dan het afwimpelen van milieukosten en sociale kosten naar ver van het bed? Zo is het algemeen bekend dat Nederland voor zijn voedsel en houtvoorziening overzee een landbouw- en bosareaal benut dat tienmaal groter is dan dat binnen zijn nationale grenzen. Al deze brnggenhoofden van de machtselites op wereldvlak staan terecht onder groeiende kritiek. Van de Instellingen van Bretton Woods evenals van de Verenigde Naties wordt gehoopt dat zij grondig kunnen worden hervormd op hun vijftigste verjaardag. Een democratischere herverdeling van de macht, meer doorzichtigheid en een beleid dat de sociale en ecologische dimensie centraal stelt in economie en politiek op wereldvlak, zoals in Agenda 21, zijn meer dan ooit noodzakelijk<sup>19</sup>.

#### 4 *Besluit*

De anonieme accumulatie van kapitaal en macht wordt als het hoofdkenmerk van het wereldkapitalisme erkend. De wereld economie is kapitalistischer dan ooit tevoren, en mede

---

<sup>19</sup>H. French, *After the Earth Summit: The Future of Environmental Governance*, Washington, WorldWatch Paper 107, 1992.



daardoor zijn nieuwe randvoorwaarden mogelijkwerwijs stekken in de wielen aan het steken.

Ten eerste is er het economische en sociale schandaal van de alsmaar toenemende honger en armoede in de wereld, van meer en meer uitgestotenen uit het systeem en afbrokkelen van de verzorgingsstaat in welvarende naties. Natuurlijk konden de machtselites tot nog toe perfect de lasten afwimpelen op de uitgestotenen, en dat is nu meer dan ooit aan de gang. Maar allicht is de maat ooit vol.

Ten tweede de ecologische crisis naarmate ze alsmaar meer wereldomvattend wordt, waardoor absolute grenzen zich in het systeem laten voelen. Niemand ontsnapt nog volledig aan de gevolgen van deze ecologische crisis sinds iedere wereldburger zure regen en radioactieve fall-out op zijn gezicht krijgt, ook de elites. Daarom zou het zelfs kunnen dat ook de globale milieucrisis herverdelend begint te werken. Voor een effectieve aanpak van globale milieuproblemen zoals gepoogd te Rio, is er immers een massale inzet van burgers, waar ook ter wereld nodig (ofschoon de hoofdverantwoordelijkheid ontegensprekelijk berust bij de rijken).

Beide historisch nieuwe massafenomenen besmeuren de glitter van het uitstalraam die de neo-liberale ideologie nog altijd is. Tot nog toe is ze zelfs ook de katalysator, die de motor draaiende houdt<sup>20</sup>. Het groeiende bewustzijn dat welvaart van grote meerderheden van geprivilegieerden niet veralgemeenbaar is op wereldvlak, kan leiden tot een politiek reveil en actief geweldloos verzet. In andere culturen neemt de culturele weerstand tegen het westerse economisme en buitensporige machtsoverwicht alleszins al toe.

In een groeiend politiek bewustzijn van brede lagen van de

---

<sup>20</sup>R. Petrella, *Grenzen aan de concurrentie*, Brussel, VUB Press, 1994.

bevolking op vele plaatsen in de wereld, en de vuist van de actiegroepen, ligt de kans besloten tot een fundamentele omvorming van het systeem. Dit wereldkapitalistisch systeem, hoe machtig ook, kan immers niet functioneren zonder de stilzwijgende medewerking van ontelbare, min of meer omgekochte en gesuste loontrekkers. Kapitaal brengt enkel rente op als er ergens mensen mee werken. De politiek zou teruggreep kunnen krijgen op rentemechanismen, op herverdeling van vermogen en arbeid, op wetenschappelijk onderzoek en technologie, op afbakenen van marktmechanismen en economie binnen het ecosysteem.

De mogelijkheden van een democratische ommekeer hangen in grote mate af van het al dan niet op gang komen van een hoogstaande maatschappelijke discussie: zij is als een tweesnijdend mes bij machte zowel een individuele bewustwording alsook tegelijk een politieke werkzaamheid te ontwikkelen. De Noorse filosoof Arne Naess, die onder meer de argumentatieleer in het curriculum van het middelbaar onderwijs in Scandinavië invoerde, drukt erop dat discussies pas produktief zijn voor alle partijen indien zij in een constructieve geest worden gevoerd. Hiermee bedoelt hij als ervaren semantiekier dat de tegenstander steeds in zijn/haar meest geslaagde bewoordingen moet begrepen worden, en niet gepakt in haar/zijn zwakste momenten in het debat, anders vervalt men in oninteressante bekvechterij. Zolang de discussiecultuur (nog) niet volwassen is, maken we dit maar al te vaak mee.

Vele tekenen wijzen erop dat ingrijpende cultuurcrisisen op til zijn in het Westen en ook erbuiten. In de diepe culturele paradigmashifts die daaruit kunnen voortkomen zal naar alle waarschijnlijkheid de ecologische dimensie haar rechtmatige plaats vinden en dan de sociale, politieke en

economische aspecten beter met elkaar in evenwicht kunnen brengen. Zoniet wordt een 'geciviliseerde', menswaardige afloop alsmaar minder waarschijnlijk. Gelukkig lijkt tot op heden alles nog mogelijk.

## LINKS, ZACHT EN VERNACULAIR

Overwegingen bij Otto Ullrichs pleidooi voor een  
subsistentie-economisch alternatief

Jef Peeters

De titel van dit stuk formuleert een drievoudige maatschappelijke keuze zoals ze verwoord wordt in een recent artikel van Otto Ullrich<sup>1</sup>.

“In de zoektocht naar nieuwe voorwaarden voor een ‘goed leven’ zou ik, steunend op Ivan Illich, drie dimensies van een politieke plaatsbepaling willen schetsen<sup>2</sup>.

Als eerste politieke dimensie kan men de “links-rechts”-as noemen. Het is het vertrouwde schema van de oude parlementaire zitjes-geografie. “Links” staat bij wijze van voorbeeld voor sociale gerechtigheid, door de staat gegarandeerde sociale voorzieningen, bescherming van de zwakkeren, solidariteit; “rechts” o.a. voor veiligstelling van privileges, wet en orde, sterke staat, beloning voor prestatie. Deze eerste politieke dimensie benoemt thema’s van machtsverhoudingen, hiërarchie, bezitsverhoudingen, verdeling van hulpbronnen en levenskansen. Zij benoemt het eerste belangrijke conflictthema van de industriële maatschappij: de “sociale vraag”.

Toen de burgerinitiatieven, de tegenstanders van atoome-

---

<sup>1</sup>Otto Ullrich 1993. Een vertaling hiervan verscheen eerder in het *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*. Citaten zonder verdere aanwijzingen komen uit dit artikel.

<sup>2</sup>Ivan Illich 1985, p. 121 e.v.

nergie en de groenen op het toneel verschenen en het tweede grote conflictthema van de industriële maatschappij formuleerden, nl. de "ecologische vraag", ontstonden er oriënteringsproblemen voor het gewone links-rechts-denken. Het is echter mogelijk om dit nieuwe thema op een tweede as te ordenen, onafhankelijk van de eerste dimensie. Het groene debat begon met de kritiek op milieubedreigende technologieën en met het zoeken naar beter door de natuur te verdragen, zachte technieken. Men kan dus de ene pool van de nieuwe politieke dimensie als "zacht", en de andere als "hard" kenmerken. Met "hard" wordt bij wijze van voorbeeld geassocieerd: grote krachtinstallaties, synthetische chemie, verchemiseerde monocultuur-landbouw, automobilisme; met "zacht" de daaraan beantwoordende technisch-organisatorische alternatieven: passieve aanwending van zonneënergie, natuurstoffenchemie, ecologische landbouw, fietscultuur.

Met de twee assen "links-rechts" en "hard-zacht" kan men een vlak coördinatensysteem construeren. In een op die manier gedefinieerd "politiek landschap" kunnen ook posities en opties beschreven worden die tot nu toe ongewoon waren. Ik kan hier de combinatie "rechts" en "zacht" vermelden die bij het begin van de groene beweging zeker een rol gespeeld heeft. Bij de Westduitse Grünen zette zich toen overwegend de combinatie "links" en "zacht" door (...)

Beslissend voor een nieuwe oriëntatie in de richting van een door de aarde te verdragen en menswaardige levenswijze is de nu te beschrijven derde dimensie. Om haar polen te kenmerken zijn er nog geen gangbare en onmiddellijk verstaanbare begrippen. Daarom moeten er verscheidene beschrijvingen aangehaald worden. De derde dimensie beschrijft de diametrale verschillen op het vlak van de levensvorm, in de aard en wijze van behoeftenbevrediging. De ene pool kan ge-

karacteriseerd worden door “warenintensieve levenswijze”, opsplitsing van het leven in loonarbeid en warenconsumptie, homo economicus. Het is de pool van de industriële arbeids- en levenswijze. De andere pool kenmerkt de alternatieven: materiële genoegzaamheid, autonome zelfverzorging, subsistentie-activiteit, homo vernacularis.”

Ullrich pleit er vervolgens voor om deze pool te benoemen met de door Ilich gebruikte term “vernaculair”. “Vernaculus betekende in het Latijn alles wat “in huis” tot stand kwam, in tegenstelling met wat via ruil van de markt kwam.” “Aan de hand van deze derde dimensie kunnen er in een driedimensionele ruimte acht politieke grondposities of oriëntaties weergegeven worden. Door deze manier van voorstellen kan men onderstrepen dat met het bijkomen van nieuwe politieke dimensies, oudere niet onbelangrijk worden.”

Het is pas in het maken van de drie keuzen samen dat volgens Ullrich een antwoord gegeven wordt op de maatschappelijke problemen van vandaag, en dat de contouren van een alternatief voor het industrieel kapitalisme zich uittekenen. Daarbij is de derde keuze, die hij aanduidt met het van Ivan Ilich ontleende begrip ‘vernaculair’, in zekere zin beslissend. Voor Ullrich is het herwinnen van de bekwaamheid tot subsistentie, tot zorg voor het eigen levensonderhoud in overzichtelijke structuren van een economie van de nabije ruimte, essentieel voor het formuleren van een welvaartsbegrip dat wereldwijd veralgemeenbaar is. Hiermee sluit hij aan op een belangrijke positie in het groene denken die o.a. ingenomen wordt door radicale ecologen als Rudolf Bahro, alsook voornamelijk door een aantal auteurs met een Derde Wereldperspectief<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Zie bijv. Maria MIES & Vandana SHIVA 1993.

De keuze voor een subsistentie-perspectief is een antwoord op de problematiek van de schaarste die in het gangbare denken over milieu en samenleving tot een impasse leidt. Deze impasse werd door Etienne Vermeersch verwoord als het 'Scylla-Charybdis'-principe. "Zolang het huidige wereldbestel in voege blijft, kan men niet anders dan tussen twee klippen laveren. Hoe groter het gedeelte van de wereldbevolking is dat in welstand leeft, hoe meer het ecosysteem in gevaar is; hoe meer het ecosysteem wordt gevrijwaard, hoe meer dit gepaard gaat met mateloze ellende"<sup>4</sup>. Dat betekent m.a.w. dat men er niet uitgeraakt indien men binnen het huidige maatschappelijk systeem tegelijkertijd de rechtvaardigheidsvraag en de milieuvraag wil oplossen. Vermeersch is mijns inziens echter niet in staat een echt alternatief te formuleren en blijft dus in de impasse zitten.

Het is nu juist omdat Ullrichs derde keuze een totaal-alternatief op het vlak van de produktiewijze impliceert dat deze keuze beslissend is. Een centraal punt in Ullrichs uiteenzetting hieromtrent is dat de problemen van de industrieel-kapitalistische samenleving samenhangen met een cultureel verankerde opvatting van wat een "goed leven" is. De absolute schaarste die de industriële produktiewijze dreigt voort te brengen is immers nauw verbonden met ons modern begrip van "welstand". De verwachting van een warenintensieve levenswijze impliceert de schaarste.

Ik wil nu reeds opmerken dat naar mijn mening juist hier het breekpunt ligt tussen radicale groenen en traditionele socialisten, wat ik verder zal trachten te argumenteren. Ik zal echter eerst pogen om in een aantal commentaren Ullrichs positie scherper te stellen. Hieraan zullen ook elementen die

---

<sup>4</sup>Etienne VERMEERSCH 1988, p. 41.

in andere teksten van Ullrich uitgewerkt zijn van pas komen.

### *1 Industrialisme*

Ullrich gebruikt "industrialisme" als centraal begrip om onze samenleving te kenmerken. Bedoelt hij daar het "kapitalisme" mee? Ja en neen. Ja in die zin dat het industrieel kapitalisme in dit begrip begrepen is. Neen omdat het begrip bij Ullrich een ruimere lading heeft dan wat men gewoonlijk onder 'kapitalisme' verstaat, en daarom fundamenteler is.

Een eerste reden is de nadruk op het feit dat in het reëel bestaande socialisme de produktie van het maatschappelijk meerprodukt essentieel op dezelfde manier gebeurt als in de kapitalistische landen. Met "industrialisme" beoogt Ullrich dus een kritiek te formuleren die verder gaat dan de bezitsverhouding t.a.v. de produktiemiddelen. Het is belangrijk om in te zien dat de eigendomsstructuur van de produktiemiddelen, en de structuur van de produktcirculatie als twee afzonderlijke en continu varieerbare variabelen kunnen beschouwd worden. Enerzijds kan je van particulier tot openbaar eigendom gaan, anderzijds heb je laissez-faire-markteconomie tegenover centrale planeconomie. Het zien van verscheidene combinaties geeft een meer adequate beschrijving van de bestaande maatschappijen dan een opdeling in kapitalistische en niet-kapitalistische enkel op basis van hun eigendomsstructuur. Dat laatste geeft niet veel informatie over de processen die feitelijk plaatsvinden<sup>5</sup>. Het is volgens Ullrich belangrijk om in te zien dat er in geen van de moderne industriële maatschappijen maatstaven ontwikkeld werden om de onbegrensdeheid van de kapitaalsaccumulatie

---

<sup>5</sup>Otto Ullrich 1977, p. 181.



als een feitelijk proces van “produceren om te produceren” te beteugelen.

Deze argumentatie draait op het eerste gezicht om een goed begrip van wat “kapitaal” is, en lijkt dus onvoldoende om tot het gebruik van een andere term te besluiten. Ullrich heeft echter twee meer fundamentele redenen om de term “industrie” naar voor te schuiven. Een eerste heeft te maken met zijn aandacht voor de materiële kant van de maatschappelijke processen. Een analyse van de logica van het kapitaal met bijhorende kritiek van de produktieverhoudingen volstaat niet. De tot ontwikkeling gebrachte produktiekrachten zijn maatschappelijk niet neutraal. Maatschappelijke machtsverhoudingen zijn geïmplementeerd in de industriële produktiestructuren alsook in de industriële produkten zelf<sup>6</sup>. Een kritiek van de produktiekrachten is voor Ullrich een noodzakelijke aanvulling van Marx’ “kritiek van de politieke economie”<sup>7</sup>.

De noodzakelijkheid hiervan wijst op een dieperliggende reden die volgt uit de centrale stellingnamen in *Technik und Herrschaft*. Ullrich toont daarin aan dat de ontwikkelingsdynamiek en de machtsverhoudingen van de moderne industriële maatschappijen niet enkel door de logica van het kapitaal bepaald worden. De moderne wetenschap en de verwetenschappelijkte techniek hebben hierin hun eigen onafhankelijke bijdrage<sup>8</sup>. Het is pas vanuit het samenwerken van kapitaal en moderne wetenschap en techniek dat het fenomeen “industrie” kan begrepen worden. Het is de “structurele afiniteit” van de logica’s van wetenschap, wetenschappelijke

---

<sup>6</sup>Zie bijv. Otto ULLRICH 1985.

<sup>7</sup>Voor een uitvoeriger uiteenzetting van dit punt: Jef PEETERS 1992.

<sup>8</sup>Cfr. Jef PEETERS 1994.

techniek en kapitaal die bepalend is voor het aanschijn van de moderne produktiewijze<sup>9</sup>. Ullrichs begrip van deze produktiewijze is dus omvattender dan wat met de term "kapitalisme" kan aangeduid worden, en in die zin is "industrialisme" voor Ullrich een fundamentele notie. Het fenomeen van de doellose accumulatie blijft hierbij wel centraal staan, maar deze wordt evenzeer aangedreven door de tendens tot grenzeloze ontwikkeling van de moderne techniek op zich.

Het is nu juist via het inschakelen van de moderne technologie in de produktie dat de "ongelijke ruil" die eigen is aan het kapitalisme, en die de kapitalistische accumulatie mogelijk maakt, de proporties heeft kunnen aannemen die ze in het industrieel kapitalisme heeft. Het technologisch proces van vervanging van menselijke energie door het gebruik van fossiele brandstoffen leidt tot de zogenaamde "hoge arbeidsproduktiviteit" van de moderne industrie en tot de daaruit volgende concurrentievoordelen. Zoals Ullrich aantoont bestaat het bedrog hierin dat deze inzet van energie steunt op plundering van niet zelf voortgebrachte bronnen<sup>10</sup>. Het technologisch optimisme steunt op de illusie dat het proces van substitutie van menselijke energie eindeloos kan doorgaan, en houdt dus een fundamentele ontkenning in van de materiële grenzen aan elk economisch ontwikkelingsproces.

---

<sup>9</sup>Ullrich is er zich van bewust dat het niet volstaat om de structurele affiniteit tussen de logica van de wetenschappelijke techniek en de logica van het kapitaal aan te tonen. Op een dieperliggend niveau van analyse kan aangetoond worden dat deze "familiegelijkenis" zelf geworteld is in een "grondrationale" die vorm geeft aan het "cultureel paradigma" van de moderniteit. Er dient o.a. verklaard te worden waarom een aantal maatschappelijke deelterreinen, zoals economie en wetenschap, zich uit de cultuur konden losmaken, waardoor hun eigen dynamiek zich kon verzelfstandigen. Cfr. Otto ULLRICH 1984.

<sup>10</sup>Cfr. Otto ULLRICH, 1992.

## 2 Macht en schaarste

Leidt de logica van het industrialisme aldus naar een absolute schaarste, dan moet daarbij voor ogen gehouden worden dat het voor Ullrich om een machtslogica gaat. De machtsprocessen in de moderne samenleving worden in belangrijke mate ook ondersteund door "schaarste" als een cultureel motief.

Deze toedracht van de moderne schaarste komt bij Ullrich tot uiting in de manier waarop hij in *Technik und Herrschaft* een gepaste definitie van macht tracht te formuleren voor een kritische analyse van het industrieel systeem. In zijn machtsbegrip moet de vaststelling gereflecteerd worden dat in onze industriële samenleving de levenskansen en ontplooiingsmogelijkheden van de mensen ongelijk verdeeld zijn. Niet iedereen deelt in gelijke mate in de collectief voortgebrachte voor- en nadelen. Sommige groepen slagen erin hun belangen door te zetten en kunnen een vrij comfortabel leven leiden. Zij ondervinden daarbij weinig hinder van de ongemakken en nadelen die inherent zijn aan de industriële produktiewijze. De nadelen worden afgeschoven op de zwakkere groepen in de samenleving, op de volkeren van het Zuiden, op de komende generaties en op de natuur.

Voor Ullrich is het aanwezig zijn van dergelijke asymmetrie het meest wezenlijke kenmerk van een machtsverhouding. Ullrich spreekt van macht — in de zin van "Herrschaft", heerschappij — indien de sociale verhoudingen verhinderen dat de bij de maatschappelijke reproductie gezamenlijk voortgebrachte "lusten en lasten" rechtvaardig verdeeld worden. Ullrich geeft volgende algemene omschrijving: "Heren-macht is formeel gezien en in het eenvoudigste geval een asymmetrische sociale dwangverhouding tussen H(eer)

en K(necht). Ze is asymmetrisch omdat de "winst" in deze sociale verhouding ongelijkmatig verdeeld is: K zet zijn arbeidskracht meer in voor het belang en het voordeel van H, dan H voor K; de relatie H-K is vooral onderworpen aan de wil van H. De verhouding is een dwangverhouding omdat de asymmetrie ook tegen de wil van K in gehandhaafd wordt. Verder is macht een *verhouding* tussen H en K, en geen eigenschap van H. H heeft geen macht, maar H heeft macht over K. Bij macht hoort tevens dat K op bepaalde gronden "meespeelt". En wat betreft het laatste begrip in bovenstaande definitie: macht is een *sociale* verhouding omdat de definitie betrekking heeft op een relatie tussen mensen"(TH153).

Het is belangrijk om aan te stippen dat Ullrich niet alleen doelt op een onrechtvaardige verdeling van materiële goederen, maar van levenskansen in het algemeen. In het bijzonder hecht hij veel belang aan menselijke autonomie, en aan bevrediging die mensen kunnen vinden in hun activiteiten, vooral ook in hun arbeid. Het centraal stellen van asymmetrie in zijn machtsdefinitie geeft Ullrich een kritisch instrument, een criterium met een meer algemene draagwijdte dan "ongelijke ruil", in handen om de industriële samenleving te ontleden. Asymmetrie is een criterium om machtsprocessen op het spoor te komen, en om deze vanuit de onderkant van de samenleving te kunnen bekijken. Door middel van kosten-baten analyses kan de contraproductiviteit, voor Ullrich in eerste instantie de "sociale schade", van het industrieel systeem aangetoond worden. Indien dit systeem asymmetrie voortbrengt, onderhoudt en legitimeert, dan kunnen we terecht van het "rijk van de schaarste" spreken<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup>O.i. kan Ullrichs analyse van het industrialisme zonder probleem met dit van Achterhuis afkomstige begrip gekenmerkt worden. Cf. H.

In de vooronderstellingen die de moderne maatschappelijke ordening legitimeren speelt "schaarste" een expliciete rol. Dit komt zelfs tot uiting in hedendaagse sociologische werken die de maatschappelijke vervlechtingen trachten te verklaren. Zo laat Ullrich bijv. zien hoe het "suspecte" van macht kan verhelderd worden aan de hand van de "spelmodellen" van Norbert Elias<sup>12</sup>. Deze beschrijft eerst een "voorspel" als een model voor een ongenormeerde vervlechting. Het gaat om het oorspronkelijk "natuurbepaalde" gevecht van mensen *tegen elkaar* om *schaarse* hronnen, de "ultima ratio van alle maatschappelijke betrekkingen"<sup>13</sup>.

Ullrich merkt daarbij op dat "dit spel zich zozeer heeft vastgehecht in onze instituties en in onze hersenen als "natuurlijke" aard van het spel in de sociale relaties, dat spelen met een *principieel* andere structuur niet licht voorstelbaar zijn, zelfs niet in oefeningen van sociologische voorstellingskracht". En dat terwijl in werkelijkheid, mede door de technische ontwikkelingen, de mogelijkheid aanwezig is om de zogenaamde "schaarste" op te heffen, en meer levensmiddelen voort te brengen dan we zinvol kunnen verbrniken. "Het oude spel wordt echter verder gespeeld. Hulpbronnen worden vernietigd, produktiekrachten verspild aan oorlogstuig, het tekort, de basis van het oude spel, kunstmatig voortgebracht. (...) De logica van dit spel heeft de mensen vindingrijk gemaakt in het verzinnen van spelen met noodzakelijk schaarse bronnen"<sup>14</sup>. Zo geeft de culturele ontwikkeling een verdere toename van behoeften te zien die niet voor iedereen op gelijke wijze kunnen worden vervuld.

---

ACHTERHUIS 1988.

<sup>12</sup>N. ELIAS 1970/1971, pp. 79-113.

<sup>13</sup>o.c. p. 86.

<sup>14</sup>Otto Ullrich 1977, p. 155-156.

Ullrich stelt zich de vraag of het mogelijk is nieuwe spelen in te oefenen, op basis van solidariteit en vriendschap, waarbij de tegenspeler geen vijand is, waardoor het gevecht aan belang verliest. Daarbij dient voor ogen gehouden te worden dat de zelfgekozen afhankelijkheid in een solidaire gemeenschap niet te vergelijken is met door geweld ingestelde afhankelijkheidsverhoudingen. Bovenal is het van centrale betekenis of de reproductie van de onmiddellijke levensbasis *tegen* of *met* mensen gebeurt, en dit dient onderscheiden te worden van andere vormen van menselijke interdependentie.

“Heren-macht in het domein van de produktie tracht nu de niet noodzakelijke logica van het ‘oude spel’ voor de verzekering van de levensbasis in stand te houden”<sup>15</sup>.

Indien Ullrich de klemtoon wil leggen op het verdachte moment van macht dan “moet volgende achtergrond daar steeds bijgedacht worden: de noodzakelijke kritiek op een objectief niet noodzakelijke asymmetrie in levenskansen aan de basis van de reproductie; of de kritiek op de zogenaamde vanzelfsprekendheid van de logica van het “oude spel” voor alle gebieden van het menselijk samenleven”<sup>16</sup>.

Een kritiek van de machtslogica van het industrialisme moet dus gepaard gaan met een kritiek van de culturele “mythen” die haar ondersteunen.

### 3 *Levensvorm*

Waar Ullrich zijn derde oriëntatie-as beschrijft spreekt hij over diametrale verschillen op het vlak van de “levensvorm”. Uit zijn uiteenzetting blijkt dat hij hiermee in zekere zin

---

<sup>15</sup>Ottot Ullrich 1977, p. 157.

<sup>16</sup>Ibid.

een andere term voor "produktiewijze" hanteert<sup>17</sup>, de term die hij in vroegere teksten meestal wel gebruikt<sup>18</sup>. Ik vermoed dat Ullrich op die manier o.a. een eenzijdig materialistische interpretatie van dit begrip, zoals gebruikelijk in een gangbaar marxisme, wil voorkomen. Het gaat hem om het geheel van maatschappelijk-culturele praktijken die vorm geven aan de levenswijze van een historisch gesitueerde samenleving. Naast de organisatie van de levensreproductie, met bijhorende arbeids- en consumptiepatronen, moeten ook de daarmee samenhangende motivatiestructuren en culturele verwachtingspatronen door het begrip in beschouwing genomen worden, om een verschijnsel als de "moderne schaarste" in zijn volle breedte te kunnen verstaan. Er moet bijvoorbeeld verklaard kunnen worden waarom de geluksbelofte van de arbeidsmaatschappij niet vervuld wordt.

"Met de configuratie 'instrumentele loonarbeid en warenconsumptie' wordt immers gepoogd tendentieel alle behoeften door het kopen van waren te bevredigen. Dat kan niet lukken omdat er naast de materiële niet minder belangrijke immateriële behoeften zijn zoals zelfwaardering, erkenning, genegenheid en liefde. De industriemens tracht, naar de nor-

---

<sup>17</sup>"De wijze waarop de mensen hun levensmiddelen produceren, hangt in de eerste plaats van de gesteldheid van de aan te treffen en te reproduceren levensmiddelen zelf af. Deze *produktiewijze* moet niet alleen beschouwd worden als de reproductie van het fysische bestaan van de individuen. Zij is veeleer reeds een bepaalde manier waarop die individuen handelen, een bepaalde manier om hun leven te uiten, een bepaalde *levenswijze*. Zoals de individuen hun leven uiten zo zijn zij. Wat zij zijn, valt dus samen met hun productie, zowel met *wat* zij produceren als met *hoe* zij produceren. Wat de individuen dus zijn, hangt van de materiële voorwaarden van hun productie af." K. Marx, *De Duitse Ideologie*, vert. in: L. Van Bladel, *Kerngedachten van Karl Marx*, Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1978, p. 231.

<sup>18</sup>Cfr. Jef PEETERS 1994.

men van het systeem, ook deze behoeften door het inschakelen van materiële middelen te stillen. Dat geeft weinig resultaat en leidt tot een voortdurend hogere inzet van middelen. (...) Daar komt bovenop dat over het algemeen de produktie van steeds meer nieuwe materiële behoeften groter is dan de mogelijkheid tot hun vervulling, zodat er een permanent gefrustreerd wezen ontstaat dat voor het produktivisme zeer functioneel is." Of, hoe culturele verwachtingspatronen kunnen leiden tot schaarste op psychisch niveau.

Ullrich geeft nog een tweede verklaring voor het uitblijven van geluk. Deze "wijst op de grondvoorwaarden voor een menselijk samenleven in een maatschappij. Men is er zich zelden van bewust dat het industrialisme niet slechts op vreemde materiële hulpbronnen steunt, maar ook op niet zelf voortgebrachte sociale pijlers. Voor het aandrijven van zijn machinerie gebruikte het kapitalistische industrialisme niet slechts de voorhistorische fossiele energieën, maar ook de voorindustriële 'sociale hulpbronnen' zoals traditionele gemeenschapsvormen, familiebanden, netwerken van bloedverwantschap, bekwaamheid tot vriendschap, opofferingszin, 'vanzelfsprekende', niet verloonde bezigheden vooral van vrouwen in het huishouden en van vele sociale instellingen (nonnen), alsook solidariteit tussen burens en lotgenoten. Slechts op zichzelf genomen, slechts aangewezen op de door haar zelf voortgebrachte sociale verhoudingspatronen, zou de industriële samenleving net zo weinig 'levensvatbaar' zijn als een bedrijf dat louter volgens voorschriften zou draaien.

Nu verbruikt, erodeert, vernietigt het industrialisme — van generatie op generatie meer — ook de vreemde 'sociale hulpbronnen'. De nog steeds toenemende monetarisering van alle levensdomeinen, de op de spits gedreven individualisering en privatisering, de sluipende vervanging van



menselijke betrekkingen door economisch efficiëntere mens-machine-interfaces doen de samenleving verkillen en haar 'sociale kit' verbrokkelen. De industriële, op winst gerichte samenleving valt hoe langer hoe meer uiteen in monaden die individueel nut maximaliseren, in gevoelsarme, relatie-onbekwame sociale analfabeten, niet in staat tot medeleven. De volledig ontplooidde loonarbeider is een sociaal en psychisch verminkt wezen. Een 'samenleving' of echte 'gemeenschap' kan met hem niet opgebouwd worden, slechts nog een machineachtige constructie van monetaire ruilbetrekkingen met een mechanisch-bureaucratische bovenbouw."

De nadruk die Ullrich hier legt op de globaal-culturele aspecten van de industriële produktiewijze is belangrijk in het kader van een mogelijke politieke keuze. Een maatschappelijke structuur is niet plots te veranderen via een verandering bij decreet van haar determinerende principes. Zij is immers het produkt van een veelheid aan maatschappelijke praktijken die via socialiseringsprocessen verankerd zijn in de hoofden van mensen<sup>19</sup>. Een strategie van bewuste politieke verandering is dan ook maar mogelijk indien er iets kan ondernomen worden op het vlak van motivatiestructuren en verwachtingspatronen. Daarom staat bij Ullrich de vraag naar wat een "goed leven" is steeds centraal in al zijn maatschappijkritiek.

Ook de mogelijkheid om uit de impasse te geraken waarin men verzeilt indien men vanuit de industriële produktiewijze tracht om tegelijkertijd het milieuvraagstuk op te lossen en een wereldwijde spreiding van welvaart te verzekeren, bestaat maar indien er een economisch alternatief kan aangegeven worden dat een "goed leven" kan verzekeren zonder

---

<sup>19</sup>Otto Ullrich 1977, p. 166.

opnieuw in de impasse te vervallen. Ullrich tracht aan te tonen dat het subsistentie-perspectief deze belofte in zich draagt. De sleutel hierbij is wat hij "materiële genoegzaamheid" noemt, gekoppeld aan autonome arbeid.

Het moet duidelijk zijn dat Ullrich hier wel degelijk een andere maatschappelijke "levensvorm" op het oog heeft, en niet louter zoiets als wat men gewoonlijk onder persoonlijke "levensstijl" verstaat. Elementen van persoonlijke keuzen worden door Ullrich immers geplaatst binnen een kader dat beoogt de organisatie van de maatschappelijke reproductie te veranderen in de richting van een rechtvaardig en ecologisch haalbaar maatschappelijk alternatief. Het handelen van personen en groepen gaat evenwel vooraf aan nieuwe maatschappelijke structuren. "Geleefde alternatieven" zijn binnen Ullrichs visie dan ook belangrijk in het tot stand brengen van een sociaal-culturele context die politieke actie op ruimere schaal mogelijk maakt.

Op twee punten wil ik nu verder ingaan. Eerst en vooral zou het duidelijk moeten zijn dat het industrieel systeem niet in staat is de aangehaalde contradictie op te lossen. Welke goede redenen zouden er anders zijn om ons welvaartsmodel te verlaten? Bovendien moet duidelijk gemaakt worden dat de alternatieve levensvorm die Ullrich schetst wel degelijk beantwoordt aan wezenlijke menselijke verzuchtingen, wil zij het etiket "goed leven" waardig zijn.

#### *4 Grenzen aan de milieugebruiksruimte*

Sedert het Brundtland-rapport wordt het milieuvraagstuk vertaald naar een vraagstuk van "duurzame ontwikkeling", "een proces van verandering waarin de ontginning van hulpbronnen, het richten van investeringen, de oriëntatie van

de technologische ontwikkeling en institutionele veranderingen met elkaar in harmonie zijn en waarin zowel de huidige als de toekomstige mogelijkheden om aan menselijke noden tegemoet te komen, worden verhoogd”<sup>20</sup>. Door economen wordt de discussie over dit soort “ontwikkeling” gemakkelijk verschoven naar een argumentatie over de hoeveelheid economische groei die we nodig hebben om tot duurzaamheid te komen. Het leidende motto is “ecologische modernisering”, een uitgebreid investeringsprogramma om onze milieu-onvriendelijke produktiemethoden en produkten te vervangen door milieuvriendelijke om op die manier onze welvaart ook voor de toekomst veilig te stellen. Hoeveel groei is er nodig om dit te kunnen financieren? Dat lijkt mij niet de goede invalshoek te zijn om het gestelde probleem in zijn fundamente te bestuderen omdat de vraag op die manier gesteld abstract blijft ten opzichte van de materialiteit van het probleem. Overigens zijn er studies die aantonen dat in het samengaan van economische groei en toename van welvaart er zich bij ons reeds een trendbreuk voordoet rond 1970. De consumptiemogelijkheden stijgen wel, maar arbeidsuitstoot, afbouw van collectieve voorzieningen en dalende milieukwaliteit stellen de economische manier van kijken ernstig in vraag<sup>21</sup>.

Ik wil daarom eerder de focus richten op het aspect “duurzaamheid”. Wat zijn de basiseisen indien we op een duurzame manier aan de noden van de mensen willen tegemoet komen? Zijn er beperkingen in de wijze waarop we hier een antwoord kunnen geven? We bekijken dat achtereenvolgens vanuit de invalshoek van de intergenerationele solidariteit,

---

<sup>20</sup> World Commission on Environment and Development, 1987/1989, pp. 63-64.

<sup>21</sup> Cfr. Wouter VAN DIEREN, Jessica VAN SWIGCHEM 1994.

en vanuit de eis voor een rechtvaardige verdeling van de hulpbronnen op wereldvlak.

#### 4.1 Intergenerationele solidariteit

Deze eerste invalshoek vertrekt vanuit de eis dat aan de komende generaties minstens dezelfde levenskansen geboden wordt als aan de huidige. Het gangbare economische denken tracht dit in te vullen als het behoud van een constante kapitaalstock die de ene generatie aan de andere zou moeten overdragen. Er lijkt geen directe reden te zijn om nu het absolute niveau van de productie te beperken. Zo stelt bijv. Philippe Van Parijs: "Het lijkt inderdaad redelijk te stellen dat het totale productiepotentieel niet mag verslechteren, zonder dat deze eis geldt voor het potentieel dat op de natuurlijke hulpbronnenvoorraad steunt. Deze laatste verminderen is enkel verantwoord op voorwaarde dat dit samengaat met een technische vooruitgang en/of met een accumulatie van kapitaal die toelaten dat de produktiviteit van de arbeid op zijn minst constant blijft."<sup>22</sup>

Mijn grote vraag daarbij is of hier, en in het economische denken in het algemeen, er wel enig begrip aanwezig is van wat "fysische grenzen" eigenlijk zijn. Iemand die daar wel de aandacht op trekt is Aviel Verbruggen, en hij stelt de voorgaande redenering ernstig in vraag. Zij verwoordt nl. "een gevaarlijke visie omdat ze teveel uitgaat van de onderlinge substitueerbaarheid van natuurlijk en gefabriceerd kapitaal, zodat we evolueren naar een verdere vernietiging van het natuurlijk kapitaal. Het is precies deze vernietiging die de keuzeruimte van toekomstige generaties ten zeerste inperkt, zodat naar andere werkregels moet worden gezocht die pre-

---

<sup>22</sup>Philippe VAN PARIJS 1994, p. 183.

cies de vlugge omzetting van natuurlijk in gefabriceerd kapitaal tegengaan.”<sup>23</sup>. Een ecologische belastinghervorming zoals Ullrich voorstelt heeft in de eerste plaats deze economische herstructurering op het oog. Het gaat om het zetten van een echte rem op de groei van gefabriceerd kapitaal, en niet louter om een invulling van het principe van “de vervuiler betaalt”. Deze rem impliceert een noodzakelijke reductie van de omzet van industriële waren, en dus van het verbruik ervan.

Naast dit principiële punt is er nog een onmiddellijk dwingende reden om het verbruik van industriële goederen te verminderen. Ook indien we erin slagen om op vrij korte termijn over te schakelen op schone produktietechnieken en op milieuvriendelijke produkten, dan blijven we nog met de erfenis van het verleden zitten, nl. een enorme belasting van het natuurlijk kapitaal door de milieuvervuiling. Denk bijv. aan de afvalproblematiek. Het opruimen van de rommel uit het verleden zal de samenleving enorme kosten opleggen, en een groot deel van het beschikbare kapitaal moet hiervoor gereserveerd worden. Illustratief is hier de problematiek van de bodemsanering in Vlaanderen. Het Afvalstoffenplan '91-'95<sup>24</sup> maakt een eerste schatting van 9000 belangrijke “black points” die gesaneerd moeten worden, met een geraamde kostprijs van minstens 470 miljard frank. De discussie die n.a.v. het nieuwe decreet op de bodemsanering gevoerd werd laat zien dat het bedrijfsleven slechts een selectieve sanering ziet zitten, en dat ook voor de overheid de vraag naar de

---

<sup>23</sup>Aviel VERBRUGGEN 1994, p. 202. Voor een algemene discussie van de problematiek van de fysische grenzen, zie: A. VERBRUGGEN 1991.

<sup>24</sup>Opgemaakt en gepubliceerd door OVAM (Openbare Vlaamse Afvalstoffen Maatschappij).

nodige financiële middelen levensgroot is<sup>25</sup>.

Een ander voorbeeld is het kernafval. De intrinsieke gevaarlijkheid van dit afval en het blijvend karakter ervan heeft voor gevolg dat omzeggens voor altijd belangrijke kapitalen moeten gereserveerd worden om de veiligheid van de bevolking te verzekeren.

Conclusie: in functie van een leefbare toekomst voor de volgende generaties lijkt een afbouw van de industriële warenproductie, minstens tot op zekere hoogte, noodzakelijk.

#### 4.2 Rechtvaardige verdeling van de milieugebruiksruimte

Laten we de vraag naar "duurzaamheid" nu nogmaals vanuit een andere invalshoek bekijken om haar duidelijk te kunnen verbinden met het probleem van de rechtvaardige verdeling van de natuurlijke hulpbronnen op wereldvlak.

"Milieugebruiksruimte" is een term die steeds meer ingang vindt om de fysische basis aan te duiden die de materiële ruimte afperkt waarbinnen duurzame ontwikkeling gesitueerd moet worden. Het gaat om "het geheel van natuurlijke hulpbronnen dat met de bestaande technologie voor consumptie beschikbaar is, zonder dat het regeneratievermogen van natuur en milieu wordt aangetast", of concreter uitgedrukt "de totale hoeveelheid energie, metalen, mineralen, hout, landbouwgewassen, grond en allerlei milieu-functies die op een duurzame manier kan ge- of verbruikt worden. Naast dit draagvlak van de biosfeer voor de levering van essentiële hulpbronnen, maakt ook de opvangcapaciteit voor allerlei vormen van verontreiniging deel uit van

---

<sup>25</sup>Cfr. Advies van de MINA-RAAD inzake het ontwerp van decreet op de bodemsanering (Brussel, 3 februari 1993).

de milieugebruiksruimte"<sup>26</sup>.

In een wetenschappelijk rapport van de Raad voor Milieu- en Natuuronderzoek van Nederland<sup>27</sup> wordt vanuit een prognose van de verwachte milieubelasting anno 2040 — gesteld dat onze wijze van produceren en consumeren niet zou veranderen — aangegeven hoe groot de tegen dat jaar gewenste reducties in het beslag op de milieugebruiksruimte zijn. Deze reducties worden vervolgens gekoppeld aan een mondiale verdeling van het beslag op de milieugebruiksruimte. De cijfers spreken voor zich, en ik wil er ter illustratie dan ook enkele vernoemen. Reductie van het verbruik van aardolie: 85%, aardgas: 70%, koper: 80%, biomassa: 60%. Reductie van milieuverontreiniging: CO<sub>2</sub>-emissie: 80%, depositie van metalen als cadmium, koper, lood, zink: 90-95%. Reductie van bodemverlies door erosie: 85%. Voor het merendeel van de kwantificeerbare indicatoren geeft het rapport gewenste reducties in een grootte-orde van 60 tot 95% op mondiaal niveau.

Deze cijfers kunnen nu betrokken worden op de huidige ongelijke verdeling over de wereldbevolking van het beslag op de milieugebruiksruimte. Een gelijkmatige verdeling van dit beslag anno 2040 geeft voor de geïndustrialiseerde landen van het Noorden dan volgende reducties te zien t.o.v. de hierboven genoemde prognose wat betreft de milieubelasting in dat jaar: verbruik van aardolie: van 80% naar 2% van het wereldverbruik; aardgas: van 80% naar 5%; koper: van

---

<sup>26</sup>De MINA-Raad definieert het begrip aldus in een nota waarin ze het begrip "duurzame ontwikkeling" tracht te operationaliseren (sitting van 18 januari 1994). Daarbij steunt hij op werk dat reeds eerder in Nederland op dit vlak werd verricht. Cfr. R. WETERINGS en J. OPSCHOOR 1992.

<sup>27</sup>Cfr. vorige noot.

90% naar 3%; biomassa: van 25% naar 6%; CO<sub>2</sub>-emissie: van 75% naar 3%; depositie van verzurende stoffen: van 100% naar 2%. Rekent men dit om naar reductiepercentages, dan ziet men dat om anno 2040 wereldwijd tot een duurzame economie te komen in de industrielanden van het Noorden voor de meeste milieu-indicatoren reducties tussen 95 en 100% nodig zijn ten opzichte van het verwachte niveau bij ongewijzigd economisch beleid.

Geloven dat het industrieel systeem vanuit zijn eigen logica, nl. via een soort vlucht vooruit die men "ecologische modernisering" noemt, een antwoord heeft op deze uitdaging lijkt mij een grote dwaasheid. Daarmee verbonden is het geloof dat we steeds minder moeten werken en toch steeds meer kunnen krijgen de illusie die de mens in de industriële samenleving gevangen houdt.

Er moet hier ook gewezen worden op de valkuil van de ecotechnocratie die verbonden is met het begrip milieugebruiksruimte. Deze is nl. het perfecte voertuig voor het "wetenschappelijk" managen van de planeet en haar bewoners, en dus voor een van bovenuit opgelegd gedragspatroon. Een echt "politiek" antwoord op deze problematiek houdt in dat we de speelruimte die we vandaag hebben, gebruiken om zelf naar alternatieven te zoeken. Om volgende eeuw nog een "wenselijk" leven te kunnen leiden lijkt het wijs om vandaag de mogelijkheden te onderzoeken van een levensvorm die niet gebaseerd is op een uitgebreide materiële reproductie<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>Opmerkelijk is dat ook André Gorz recent een pleidooi heeft gehouden voor "zelfbeperking als een sociaal project". Cf. A. Gorz 1993.



*5 Materiële genoegzaamheid en autonomie*

Daarmee belanden we opnieuw bij Ullrichs alternatief. Essentieel is hier dat de begrenzing van de economische productie als voorwaarde voor "goed leven" naar voor komt. De noodzakelijke begrenzing van de economie kan verhelderd worden aan de hand van H. Daly's middelen-doelen spectrum<sup>29</sup>. De economie is zoals hierboven reeds uitvoerig is aangetoond begrensd in haar uiteindelijke middelen, nl. door de beschikbare milieugebruiksruimte. Ook het inzetten van nieuwe energiezuiniger en milieuvriendelijker technologie kan deze fundamentele grens niet opheffen, omdat deze ontwikkeling steeds van die uiteindelijke middelen afhankelijk blijft. Ullrichs pleidooi voor materiële genoegzaamheid is een antwoord op deze realiteit. Maar het is meer. Het is namelijk ook een reflectie van het inzicht dat een dynamiek van onbegrensde economische ontwikkeling niet alleen onmogelijk, maar ook niet wenselijk is. Economie dient ook begrensd te worden vanuit de uiteindelijke menselijke doelen. Zij mag levensmiddelen, comfort, gezondheid e.d. voortbrengen in de mate dat deze een zinvol leven mogelijk maken. In die zin is materiële genoegzaamheid ook een antwoord op een ethische eis, nl. die van de verdelende rechtvaardigheid, maar wordt zij tevens voorgesteld als noodzakelijke voorwaarde voor een genietend leven. Daarbij kan opgemerkt worden dat een verlaging van de warenconsumptie niet noodzakelijk een evenredig afzien van gebruikswaarde inhoudt. Niet "ascese" is de vlag waaronder Ullrich wil varen — is dat immers niet de spreekwoordelijke buikriem van het kapitaal? — maar verhoging van de "levenskwaliteit".

De aandacht die Ullrich vestigt op het verslavingskarakter

---

<sup>29</sup>Cfr. Aviel VERBRUGGEN 1991, p. 54.

van onze manier van consumeren brengt ons bij een punt dat steeds centraal gestaan heeft in Ullrichs visie over een "goed leven", nl. menselijke autonomie. De heteronomie die in het consumptiegedrag tot uiting komt, is voor Ullrich de keerzijde van de totale afhankelijkheid van het industrieel systeem wat de reproductie van onze levensvoorwaarden betreft<sup>30</sup>. Het herwinnen van onze autonomie op dit vlak is voor hem een strikt noodzakelijke voorwaarde om uit de maatschappelijke crisis te geraken. Dat mensen toegang hebben tot hun onmiddellijke bestaansvoorwaarden behoort tot de basisvoorwaarden van een "goed leven", nl. als levenskwaliteit op zich omdat het de bestaansonzekerheid wegneemt, maar tevens als voorwaarde voor zinvolle arbeid, en als basis voor materiële genoegzaamheid als zinvol perspectief. Het is deze samenhang die de kern uitmaakt van Ullrichs pleidooi voor een subsistentie-economie. Deze houdt daarbij de mogelijkheid in tot herstel van het sociale weefsel als verankeringsplaats voor een "goed leven"<sup>31</sup>.

In dit kader is het belangrijk op te merken dat Ullrichs begrip van "autonomie" wezenlijk verschilt van een gangbare modernistische invulling. Het gaat hem niet om het moderne individu dat zich pas vrij weet wanneer het niet meer hoeft te werken. Autonomie betekent voor Ullrich in de eerste plaats dat mensen binnen het verband van de gemeenschap waartoe zij behoren hun bestaansvoorwaarden niet

<sup>30</sup>Ullrichs visie is zeer verwant met Bahro's uiteenzetting over "émancipatoire" versus "compensatoire" belangen. Cfr. Rudolf BAHRO 1987, p. 258.

<sup>31</sup>Belangrijk in dit kader is o.a. de verkleining van de economische ruimte. Hieraan moet tevens een andere technologiepolitiek gekoppeld worden die zich opnieuw richt op de ecologische mogelijkheden van de eigen regio voor het voorzien in basisbehoeften. Zie bijv. Arnim von GLEICH et. al. 1992.

hoeven te ondergaan, maar dat zij er via een participatief georganiseerd arbeidsproces greep op hebben. Bovendien is er volgens Ullrich een onmiskenbare samenhang tussen de kwaliteit van arbeidstijd en van vrije tijd, en het perspectief van een omvattende bevrediging *in* de arbeid heeft hij dan ook steeds benadrukt. Hij verwerpt daarom de conceptie van de twee rijken, Marx' "rijk der noodzaak en rijk der vrijheid", of de opsplitsing tussen vervreemde noodzakelijke arbeid en vrije tijd<sup>32</sup>. Het alternatief van "produktieve slavernij en onproduktieve vrijheid" lijkt hem onduelbaar, en dus ook voorstellen van een duale economie à la André Gorz, waarbij de noodzakelijke produkten in de heteronome sfeer zouden ontstaan, en de autonome sfeer slechts goed is voor het overbodige<sup>33</sup>. "Om de mens en aarde vernietigende produktivistische ban, de duivelskring van produktivisme en consumisme te doorbreken, moet juist de produktie van de noodzakelijke goederen in de autonome, lichaamsreflexieve sfeer verankerd worden."<sup>34</sup> Blijven rekenen op de stijgende arbeidsproduktiviteit van het industrieel systeem om de levenskwaliteit te verhogen door te ontsnappen aan de arbeid is voor Ullrich duidelijk een vluchtweg in de impasse. Een zinvol leven, een leven naar menselijke "maat" kan slechts tot stand komen vanuit de erkenning van de fundamentele grenzen die onze levensconditie bepalen. Wij kunnen onze hoop niet stellen op een nieuwe "doorbraak" van het industrieel systeem, ook al heet die "ecologisch", maar slechts op

<sup>32</sup> Bijv. bij Jürgen Habermas. Cfr. M. KORTHALS, H. KUNNEMAN 1983.

<sup>33</sup> Cfr. André GORZ 1982, p. 101 e.v. Deze autonomie-opvatting typeert ook een groot deel van het huidige debat over basisinkomen, wat m.i. vanuit ecologisch oogpunt tot inconsistenties leidt. Cfr. bijv. Philippe VAN PARIJS 1994, Harry DIERCKX 1994.

<sup>34</sup> Otto ULLRICH 1985, p. 22.

“een ommekeer, een opnieuw leren van door de moderniteit in onbruik geraakte vaardigheden van mensen, zoals eerbied, schroom, medelijden en grensbewustzijn”<sup>35</sup>.

### 6 *Rood en groen*

Ik zou Ullrich willen typeren als een “groen” denker bij uitstek omdat hij een maatschappelijke weg tracht te tonen die uit de impasse van de schaarste leidt die n.l. de kern van de ecologische crisis uitmaakt. Deze weg impliceert een uittocht uit de industriële produktiewijze, wat tevens vraagt om een breuk met de ermee samenhangende culturele verwachtingspatronen van de moderne tijd. De socialistische beweging was in haar hoofdstroom een belangrijke drager van dit verwachtingspatroon. De ontwikkeling van de produktiekrachten werd immers als voorwaarde beschouwd voor het tot stand brengen van een socialistische samenleving.

Die premisse was voor Ullrich van in zijn vroegste werk voorwerp van onderzoek en kritiek. Bevordert de ontwikkeling van de produktiekrachten de mogelijkheidsvoorwaarden voor het socialisme, verstaan als “machtsvrije associatie van solidaire individuen”? Het antwoord is neen. Ullrichs analyse in een notedop: de technisch-organisatorische complexiteit van de industriële produktietechnologie installeert een radicale heteronomie die het ideale steunpunt vormt voor een doellose economische accumulatiebeweging die voortdurend schaarste produceert. De conclusie: er is “geen ondergrens voor de ontwikkeling van de produktiekrachten die het socialisme onmogelijk maakt, maar wel een bovengrens”<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup>Otto ULLRICH 1985, p. 23.

<sup>36</sup>Otto ULLRICH 1979/1984, p. 111.

Dat is een belangrijke formulering van de breuk die Ullrich maakt met de premissen van de industriële ontwikkeling. Dezelfde perspectiefverandering vindt men treffend verwoord door Rudolf Bahro in *Die Alternative*. "De politiek van de groei blijkt vooral een stabiliserende factor voor de heerschappijverhoudingen te zijn. De communistische associatie kan, als een maatschappelijk lichaam dat zijn problemen meester wordt zonder daarvoor zijn eigen individuen te hoeven wurgen, slechts een ordening met een kwantitatief eenvoudige, of hoogstens zeer langzame, door-dachte uitgebreide reproductie van mensen, werktuigen en materiële goederen zijn (...) Blijft de heerschappij van de oude economie bestaan, met haar permanente 'revolutie van verwachtingen', dan zal de maatschappij *altijd te arm* zijn voor het communisme"<sup>37</sup>.

Het is door deze perspectiefverandering, deze breuk met de logica van het industrieel systeem, dat er mijns inziens ook een fundamentele tegenstelling ontstaat tussen een radicaal groen perspectief en de traditionele socialistische beweging. Hoewel veel maatschappelijk geëngageerde mensen dit graag zouden willen is rood en groen niet op eenvoudige manier te verzoenen.

Ik zou dit willen toelichten door Ullrichs politieke keuze voor een andere produktiewijze of levensvorm te plaatsen tegenover het klassieke perspectief van de klassenstrijd. Na wat we hierboven gezegd hebben over Ullrichs visie op autonomie kunnen we de tegenstelling die Ullrich schetst tussen de kapitalistisch-industriële en de subsistentie-economische levensvorm kenmerken als een tegenstelling tussen heteronome en autonome reproductie. Indien we in beschouwing

---

<sup>37</sup>Rudolf BAHRO 1977/1978, p. 252.

nemen dat de klassenstructuur van een samenleving een uittekening is van de maatschappelijke verhoudingen binnen een historisch gesitueerde produktiewijze, dan kunnen we klassenstrijd allereerst zien als een strijd die intern blijft aan die produktiewijze. Voor de kapitalistisch-industriële produktiewijze gaat het om een strijd die binnen het perspectief van een heteronome reproductie gesitueerd blijft. Een eerste vorm, de verdelingsstrijd, de strijd om het aandeel in de geproduceerde koek zwengelt de dynamiek van het systeem juist aan, waardoor de heteronomie steeds groter wordt. En ook een strijd om de overname van de macht over het produktiesysteem breekt niet met de heteronomie die in het systeem ingebakken zit.

Het is de strijd om de levensvorm die de breuk tracht te maken met de heteronome reproductie, en die zich dus op een hoger niveau situeert t.o.v. klassenstrijd in de hierhoven aangehaalde vormen. De strijd voor een autonome reproductie impliceert daarbij een radicalisering van de traditionele verdelingsstrijd. Deze wordt immers opnieuw ingevuld als een reëel proces van directe wedertoeigening van de bestaansvoorwaarden zelf.

De strijd om de levensvorm is een globaal maatschappelijk-culturele strijd, en kan niet meer hegrepen worden als een belangenstrijd tussen maatschappelijke groepen. De ecologische crisis plaatst juist op de voorgrond dat de totale samenleving gevangen zit in de problemen van de heteronome reproductie. De strijd om de levensvorm representeert daarom een algemeen belang. Daarbij vraagt de breuk die met de industriële levensvorm gemaakt moet worden, om een breuk met onze ingebakken culturele verwachtingspatronen en motivatiestructuren. Deze breuklijn manifesteert zich niet als een scheidingslijn tussen klassen, maar als een

breuk binnen de maatschappelijke groepen en binnen de individuen zelf. Rudolf Bahro spreekt van een "dissident bewustzijn" dat verspreid ligt over alle lagen van de bevolking. Een politieke beweging die de verandering van de levensvorm op het oog heeft dient dan vooral dit dissident bewustzijn te verzamelen en te kanaliseren. Daarbij dient zij er zich voor te hoeden de traditionele belangenstrijd aan te wakkeren omdat deze eerder de heersende levensvorm bevestigt en de ommekeer vertraagt.

Hiermee heb ik natuurlijk nog geen beoordeling gegeven van de concrete acties van maatschappelijke groepen. Wel heb ik getracht hiervoor een kader te schetsen door de fundamentele maatschappelijke keuze die uit Ullrichs uiteenzetting naar voor komt wat scherper te stellen.

Met Ullrich moeten we echter vaststellen dat deze keuze nog geen duidelijke politieke vertaling heeft gekregen. "Zelfs bij de Grünen komt de vernaculaire oriëntatie slechts zwak tot uitdrukking. Indien groene politici daarenboven in de huidige 'realpolitiek' ingebonden worden — dus in het aandrijfmechanisme van de verschaffing van loonarbeidsplaatsen — dan groeien de kansen voor een politiek ter ondersteuning van autonome zelfarbeid niet. Wellicht ontstaat er toch nog een nieuwe partij die het derde grote thema van de neergaande industriële maatschappij, het herwinnen van de subsistentie-activiteit, de 'levensvraag', duidelijker in haar vaandel schrijft. De hoop moet echter vooral gesteld worden op een verandering 'van onderuit', op geleefde voorbeelden in nieuwe gemeenschapsvormen. Indien het niet lukt de basis voor een vernaculaire oriëntatie te verbreden, dan zal de politiek zich dwangmatig nog verder naar 'rechts' bewegen in de richting van een sameuleving met nog minder gerechtigheid en solidariteit."

## LITERATUUR

BAHRO, Rudolf, *Die Alternative, Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*, Keulen, 1977; Ned. vert. *Het alternatief*, Amsterdam, Van Gennep, 1978.

DIERCKX, Harry, *Bevrijd van nood en vrees. Het basisinkomen als voorwaarde voor een ecologisch socialisme*, in: Raf Willems (red.), *Milieujaarboek 1993*, Brussel, VUB Press, 1994, pp. 218-221.

ELIAS, Norbert, *Wat is sociologie?*, Utrecht, Het Spectrum, 1971.

GLEICH, Arnim von, Rainer LUCAS, Ruggero SCHLEICHER, Otto ULLRICH, *Blickwende in der Technologiepolitik. Naturumgang, Bedürfnisse und räumliche Entwicklungsperspektiven der Region Bergisches Land*, Opladen, 1992.

GORZ, André, *Adieu au prolétariat, Au delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1980; Ned. vert.: *Afscheid van het proletariaat*, Amsterdam, Van Gennep, 1982.

ILLICH, Ivan, *Schaduwarbeid*, Weesp, Het Wereldvenster, 1985.

KORTHALS, Michiel, KUNNEMAN, Harry, 'De theorie van het communicatieve handelen. Een vraaggesprek met Jürgen Habermas', *Kennis en Methode*, jrg. 7 (1983), pp. 295-312.

LAFARGUE, Paul, *Das Recht auf Faulheit*, Frankfurt/M, 1977.

MIES, Maria, Vandana SHIVA, *Ecofeminism*, London, Zed Books, 1993.

MINA-Raad, *Oriëntatienota Duurzame Ontwikkeling Vlaanderen: Aanzet tot realisatie*, Brussel, zitting 18 januari 1994.

MUMFORD, Lewis, *The Myth of the Machine, II. The Pentagon of Power*, New York, 1971.



PEETERS, Jef, 'De technologiekritiek van een groen socialist', *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jrg. 26 (1992) nr. 3, pp. 49-77.

PEETERS, Jef, *Otto Ullrich: techniek als verankering van macht*, in: R. Weiler & D. Holemans (red.), *Gegrepen door techniek*, Kapellen, Pelckmans, 1994, pp. 149-180.

ULLRICH, Otto, *Technik und Herrschaft. Vom Handwerk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1977.

ULLRICH, Otto, *Weltniveau, In der Sackgasse des Industriesystems*, Berlin, Rotbuch-Verlag, 1979; Ned. vert.: *Wedstrijd zonder winnaars, In het slop van het industriële systeem*, Wageningen, Uitgeverij De Uithuyt, 1984.

ULLRICH, Otto, 'Theoriengeschichte und Naturwissenschaften, über gemeinsame Paradigmen', *Politisches Vierteljahresschrift*, Sonderheft 15, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984, pp. 80-97.

ULLRICH, Otto, 'Grüne Technikkritik und Sozialismus', in: K.-E. Lohmann (Hg.), *Sozialismus passé?*, Das Argument-Sonderband, Berlin, 1985, pp. 9-23; Ned. vert.: *Kritiek* 21, Gent, 1991, pp. 22-45.

ULLRICH, Otto, 'Technology', in: W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London, Zed Books, 1992, pp. 275-287; Duitse versie in: W. Sachs 1993; Ned. vert.: 'Ontwikkeling via technologie?', *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jrg. 28 (1994) nr. 1, pp. 59-77, en *Kering*, jrg. 19 (1994) nr. 3, 1994, pp. 11-20.

ULLRICH, Otto, 'Lebenserhaltende Tätigkeiten jenseits der Lohnarbeit', in: Werner Fricke (Hrsg.), *Jahrbuch Arbeit und Technik 1993*, Bonn, Dietz, 1993, pp. 84-98; Ned. vert. *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jrg. 28 (1994) nr. 3, pp. 87-104.

- VAN DIEREN, Wouter, Jessica VAN SWIGCHEM, 'Economie bijt zichzelf in z'n staart', *Milieuforum*, 1994, nr. 2, pp. 12-14.
- VAN PARIJS, Philippe, 'Radicale ecologie en 'deep ecology' voorbij. Impasse en beloften van de politieke ecologie', in: J. Braeckman e.a. (red.), *Rimpels in het water. Milieu filosofie tussen vraag en antwoord*, Leuven, Acco, 1994, pp. 177-195.
- VERBRUGGEN, Aviel, *Het geluk voorbij. Een milieu-economisch essay*, Brugge, Marc Van de Wiele, 1991.
- VERBRUGGEN, Aviel, 'Tien remedies voor een duurzame economie', in: R. Willems (red.), *Milieujaarboek 1993*, Brussel, VUB Press, 1994, pp. 197-205.
- VERMEERSCH, Etienne, *De ogen van de panda*, Brugge, Marc Van de Wiele, 1988.
- WETERINGS, R., OPSCHOOR, J., *Milieugebruiksruimte als uitdaging voor technologie-ontwikkeling*, Publ. RMNO nr. 74, Rijswijk 1992.
- World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford, 1987; Ned. vert.: *Onze aarde morgen*, Tiel, Lannoo, 1989.

## MURRAY BOOKCHIN EN DE DIALECTIEK VAN HET BESCHAVINGSPROCES

Roger Jacobs

### 1 *Bookchin en de sociale ecologie*

'De opvatting dat de mens ertoe voorbestemd is de natuur te overheersen is geenszins een universele karaktertrek van de menselijke cultuur. Meer dan om het even wat, is deze opvatting bijna volledig vreemd aan het wereldbeeld van zogenaamde primitieve of schriftloze gemeenschappen. Ik kan niet genoeg benadrukken dat dit begrip (overheersing van de natuur) zeer geleidelijk aan ontsprong uit een bredere sociale ontwikkeling: de toenemende overheersing van de ene mens door de andere. Het uiteenvallen van de oorspronkelijke gelijkheid in hiërarchische systemen van ongelijkheid, de ontbinding van de vroege verwantschapsgroepen in sociale klassen, het opgaan van de tribale gemeenschappen in de stad en tenslotte de wederrechtelijke toeëigening van het beheer van de gemeenschap door de Staat — al deze factoren samen wijzigden niet enkel op diepgaande wijze het sociale leven, maar ook de houding van de mensen tegenover elkaar, de visie van de mensheid op zichzelf, en in laatste instantie haar houding tegenover de natuur'<sup>1</sup>. Dit citaat uit

---

<sup>1</sup>M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982, blz. 43.

'The Ecology of Freedom' (1982) geeft kernachtig de essentie weer van de eco-filosofie van de Amerikaan Murray Bookchin die, samen met de Noorse peetvader van de 'diepe ecologie' Arne Naess, de meest spraakmakende woordvoerder is van het hedendaagse radicale ecologisme.

In tegenstelling met Naess die opgroeide in een beschermd middenklasse-milieu en reeds op jeugdige leeftijd aan een bijzondewaardige carrière begon binnen het Noorse academische establishment, is Bookchin een autodidact van authentieke proletarische herkomst. Geboren in 1921 in de Joods-Russische migrantenwijk van de New Yorkse Bronx, zag hij zich reeds op jonge leeftijd genoodzaakt (door het verdwijnen van zijn vader) in de fabriek te gaan werken, wat hij combineerde met een intensief syndicaal en politiek engagement (eerst in de Amerikaanse KP, later in de Trotskistische beweging). De dictatuur van Stalin, de naoorlogse integratie van de Amerikaanse arbeidersbeweging in de maatschappelijke status-quo en de ontmoeting met een Duitse revolutionaire banneling verwijderden hem definitief van de marxistisch-leninistische orthodoxie en effenden voor hem het pad naar een variant van het libertaire socialisme. Rond 1950 gaat hij terug biologie studeren waarmee hij opnieuw aanknoopte bij een interesse die reeds aanwezig was in zijn militante jaren toen hij als jonge vakbondsfunctionaris op geen enkele hoorzitting ontbrak van het Delaney-Committee dat een onderzoek instelde naar het probleem van chemische additieven in de voeding. Dit resulteerde in 1952 in een eerste wetenschappelijke publicatie<sup>2</sup>, terwijl tien jaar later zijn eerste boek verschijnt onder de titel 'Our synthetic environment'<sup>3</sup>,

<sup>2</sup>L. Herber (pseud.), 'The problem of chemicals in food', in *Contemporary Issues*, vol. 3 (1952) nr. 12, blz. 206-241.

<sup>3</sup>L. Herber (pseud.), *Our synthetic Environment*, New York, Alfred

een onderzoek naar de kwaliteit van het menselijk leven onder de voorwaarden van de nog prille welvaartsstaat. Hierin maakt hij zich bezorgd over de snel scheefgroeïende relatie tussen de menselijke soort en haar natuurlijke omgeving in de jaren na de tweede wereldoorlog, die slechts geredieerd kan worden via diep ingrijpende veranderingen in de maatschappelijke structuren. In 1962 beschikt hij reeds over een aantal bouwstenen waarmee hij later het machtige gebouw van zijn 'sociale ecologie' zal optrekken: 'Het is niet langer een droom om het toekomstige menselijke leefkader op te vatten in termen van een gedecentraliseerde stad van gemiddelde omvang waarin industriële en agrarische activiteiten samengaan, niet alleen op hetzelfde territorium, maar ook in de beroepsbezigheden van hetzelfde individu. De verstedelijkte landbouwer of de agrarische stadsbewoner hoeven niet langer contradictio-in-terminis te zijn'<sup>4</sup>.

Voortbordurend op dit basisstramien — een evenwichtige mens-natuur relatie veronderstelt verregaande maatschappelijke ingrepen — zal Bookchin in de daarop volgende jaren een eco-filosofie van onmiskenbaar eigen snit uitwerken. In een toonaangevend essay uit 1964 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 denkstromingen 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 van de mensheid rukten'

---

A. Knopf, 1962.

<sup>4</sup>L. Herber (pseud.), o.c., blz. 242.

hebben nu een ideologische functie gekregen — ze dienen om het bestaan van die ketenen te rekken of te vergulden. Tegenwoordig wordt hun kritische functie overgenomen door de ecologie die zich bezighoudt met het natuurlijke 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 hersteld'<sup>5</sup>. Ecologie leert ons dat we na de tweede wereldoorlog op een kritisch punt in de geschiedenis van de mens-natuurinteractie 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 vormden daarom veeleer voorbeelden van het menselijk vernietigingspotentieel. Daartegenover stonden merkelijke 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 in 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, tegelijk met zijn gastheer, zichzelf aan het vernietigen is. Maar, voegt Bookchin daaraan toe, soorten ontpoppen zich slechts tot schadelijke 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 natuurlijke milieu het ge-

---

<sup>5</sup>M. Bookchin, 'Ecology and revolutionary thought', in: *Post-scarcity Anarchism*, Montreal, Black Rose Books, blz. 58.

volg 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. 'De scheiding tussen maatschappij en natuur heeft zijn diepste wortels in de scheidingen binnen de sociale sferen, nl. in de diepgewortelde conflicten tussen mensen onderling (...)'<sup>6</sup>. Bij de sociale scheidingen die aan de basis liggen van de ecologische crisis denkt Bookchin niet uitsluitend aan klassetegenstellingen, maar aan alle hiërarchische scheidingen (man-vrouw, ouderen-jongeren, staat-burger, ...) die in de loop van de beschavingsgeschiedenis het levenslicht gezien hebben.

De huidige maatschappij vormt de belichaming van haar eigen sociale geschiedenis, net zoals ons lichaam de bewaarplaats vormt van de natuurlijke evolutie. Als ingezetenen van een maatschappij worden wij de onbewuste dragers van houdingen, overtuigingen, gewoonten en gevoelens waardoor wij ons, al naargelang van de oriëntatie van dit onderbewuste, mens- en natuurvriendelijk/vijandig gaan gedragen. Bookchin kant zich daarmee o.m. tegen de opvattingen van Karl Marx en Lewis Mumford omdat bij hen, aldus Bookchins interpretatie, de sociale klassestructuur of de Megamachine het resultaat zijn van pogingen van de mensheid om zich van de overheersing door de natuur te bevrijden. In hun gedachtengang 'impliceert' de overheersing van de natuur de overheersing van de ene mens door de andere. Bookchin draait de historische volgorde om: de idee van de overheersing van de natuur ontstond slechts in het kielzog van de ontwikkeling van sociale hiërarchieën. Het eli-

<sup>6</sup>M. Bookchin, *Remaking Society*, Montreal, Black Rose Press, 1989, blz. 32.

mineren van die sociale hiërarchieën wordt daardoor tot een noodzakelijke voorwaarde voor de verwezenlijking van een meer evenwichtige verhouding tussen mens en natuur. Belangrijk in dit verband is dat Bookchins begrip van 'sociale hiërarchie' de klassenotie van Marx bevat maar tegelijkertijd ook veel breder is. 'Ik beschouw (sociale hiërarchie) historisch en existentieel als een complex systeem van bevelen en gehoorzamen waarbij de elites in mindere of meerdere mate controle uitoefenen over hun ondergeschikten zonder hen noodzakelijkerwijze uit te buiten. Zulke elites maken niet altijd aanspraak op materiële rijkdom, zij kunnen zelfs helemaal onteigend zijn, zoals het geval was met Plato's 'wachterselite', sociaal machtig maar materieel arm'<sup>7</sup>. In de loop der tijden drong deze hiërarchische mentaliteit ook de minder tastbare levensdomeinen binnen. 'Geestelijke activiteit kreeg meer waardering dan lichamelijke arbeid, intellectuele ervaring meer dan zinnelijkheid, het 'realiteitsprincipe' meer dan het 'genotsprincipe', en tenslotte werden oordeelsvermogen, moraliteit en geest doortrokken van een onuitwisbaar autoritarisme dat een wrekend commando zou gaan uitoefenen over de taal en de meest elementaire vormen van symbolisering. De voorstelling van natuurlijke en sociale diversiteit onderging een gedaantewisseling van een organische sensibiliteit die uiteenlopende verschijnselen opvat als eenheid-in-diversiteit tot een hiërarchische mentaliteit die onbeduidende verschillen onderbrengt in pyramidale structuren opgetrokken rond de noties van 'superieur' en 'inferieur'. En wat begon als een mentaliteit heeft zich nu vastgeronnen in de concrete sociale werkelijkheid'<sup>8</sup>. Net zoals het in- en uitademen is het hiërarchisch ordenen van de

<sup>7</sup>M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, blz. 4-5.

<sup>8</sup>M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, blz. 7-8.



meest eenvoudige verschillen tussen verschijnselen een onbewust aspect geworden van ons dagdagelijks functioneren, een overgeërfd ballast uit lang vervlogen tijden waar het individueel- en groepsgeheugen niet meer bij kan. De sociale ecologie heeft zich dan ook tot taak gesteld ontstaan en evolutie van sociale hiërarchieën te reconstrueren opdat we aldus een beter begrip van het verleden zouden krijgen en tegelijkertijd het fundament voor een nieuwe toekomst leggen. '(...) sociale ecologie heeft het begrijpen van hiërarchieën — opkomst, aard en betekenis — tot het sluitstuk gemaakt van haar boodschap van een bevrijdende, rationele en ecologische maatschappij'<sup>9</sup>.

## 2 *Een statische Tuin van Eden*

Bookchins historische reconstructie vangt aan in lang vervlogen paleontologische tijden toen de mensen als nomadische jagers-verzamelaars over de aardbol zwierven. Hun intense interne solidariteit, misschien verklaarbaar vanuit de vertraagde volwassenwording van menselijke kinderen, leidt tot een harmonieuze integratie van het individu in de groep (zonder dat dit ten koste gaat van de individualiteit van de groepsleden) en tot een participerende relatie tussen mens en natuur. Puttend uit het beschikbare anthropologische onderzoeksmateriaal verwijst Bookchin naar de niet-autoritaire en individualiteitsbevestigende wijze waarop 'primitieve' ouders plegen om te gaan met hun kinderen. In de relatie tussen mannen en vrouwen is er sprake van een seksuele arbeidsverdeling, waarbij elke sekse zijn 'gender'-stempel drukt op de economische activiteiten die onder zijn/haar

<sup>9</sup>M. Bookchin, *Remaking Society*, blz. 61.

verantwoordelijkheid vallen. Beide sferen vullen elkaar aan en wie zijn taak naar behoren uitvoert kan rekenen op het navenante respect. Leden van de groep kunnen bovendien aanspraak maken op het vruchtgebruik van werktuigen, wapens, voeding en kleding: de gebruiker kan zich als eigenaar van deze dingen gedragen zolang hij er effectief gebruik van maakt. Gebruik en behoeftebevrediging hebben nog een evidente, ongecompliceerde voorrang op eigendom onverschillig of deze nu een privaat of een collectief karakter heeft. 'Leiderschap' in de modern-Westerse betekenis van macht om het gedrag van anderen in de een of andere zin te beïnvloeden is onbestaande: authentieke 'chefs' functioneren als adviseurs, leraars en consulents die gewaardeerd worden omwille van hun wijsheid en ervaring. Als ze al over macht beschikken, dan beperkt deze zich tot duidelijk omliggende taken zoals het coördineren van jacht- en oorlogsexpedities die een einde nemen als het werk voltooid is. Het is een tijdelijke, duidelijk geen traditionele of geïnstitutionaliseerde macht. Deze organische gemeenschappen voelen zich ook opgenomen in een universele kosmische ordening: de natuur als dode materie of als het ontoegankelijke Andere bestaat nog niet, het is een bezield geheel waaraan de mens kan participeren. Natuur is méér dan een noodzakelijke voorwaarde, kader of achtergrond van het maatschappelijk gebeuren, maar iets waaraan de mens — via rituele ceremonies — op een creatieve wijze kan participeren. Zo draagt hij zijn steentje bij tot het volbrengen van de natuurlijke groeicycli of de handhaving van de natuurlijke ritmes. Natuur en maatschappij hebben dezelfde bloedstroom die voortdurend geactiveerd wordt door ceremonies, dansen, drama's, gezang, versieringen en symbolen. De natuur is geen zwijgende wereld of passieve omgeving die slechts door menselijk

toedoen betekenis verkrijgt, maar een permanente gesprekspartner waarvan de stem echter geleidelijk aan gesmoord zal worden onder de zich aandikkende civilisatielagen.

Alhoewel Bookchin pleit voor een 'nieuw animisme', een soort rationele actualisering van het primitieve wereldbeeld, hemelt hij — in tegenstelling met andere radicale eco-filosofen en anthropologen — deze vroegste fase in de menswording niet op omdat hij een duidelijk oog heeft voor de beperkingen ervan: de xenofobie en enggeestigheid voortvloeiend uit het centrale belang van bloedverwantschap, het bijgeloof en vooral ook het statische karakter van deze samenlevingen die niet in staat zijn de mogelijkheden die eigen zijn aan de menselijke soort te ontplooien. 'Het lijkt binnen het bereik van de menselijke mogelijkheden te liggen om méér te zijn dan een 'nobele wilde', méér dan enkel een produkt van de natuurgeschiedenis. Wie deze latente geschiktheid van de mensheid om de volheid van de rede, creativiteit, vrijheid, persoonlijkheid en een verfijnde cultuur te verwezenlijken, slechts gedeeltelijk of eenzijdig benut, ontkent de rijke dialectiek van het menselijk bestaan in zijn volle staat van vervulling en zelfs van de natuur als zelfbewust wezen'<sup>10</sup>. De populariteit van bepaalde auteurs<sup>11</sup> die de tijdsspanne van de paleontologische nomaden afgeschilderd hebben als het 'gouden tijdperk' van de mensheid verklaart Bookchin vanuit de sluimerende onvrede van de hedendaagse mens met het kapitalistische beschavingsmodel die zich zou vertalen

<sup>10</sup>M. Bookchin, 'Introduction' in: *Towards an ecological Society*, Montreal, Black Rose Press, 1980, blz. 24-25.

<sup>11</sup>Bookchin verwijst o.m. naar de wetenschappelijke bestsellers van Marshall Sahlins, *Stone-age economics*, 1972 en Paul Shepard, *The tender carnivore and the sacred game*, 1973. Zie: *The ecology of freedom*, blz. 58.

in een aversie voor 'beschaving' als dusdanig. In deze context distantieert hij zich ook heftig van bepaalde diep ecologisch geïnspireerde milieuactivisten die een pleidooi houden voor een terugkeer naar de pre-geciviliseerde wereld. Bij wijze van illustratie geef ik een citaat weer van één van hen, Christopher Manes: 'Ons streefdoel, stelt Foreman, is de dag waarop er in geen enkele taal van deze wereld nog een woord bestaat voor het concept van wildernis. Omdat dit begrip niet langer nodig is. Omdat alles wildernis is (...). Een wereld waar alles wildernis is — deze ecotopische visie lijkt ver verwijderd van de hedendaagse milieupolitiek, mystisch, atavistisch en zelfs bedreigend. En nochtans zag het menselijk ras het levenslicht in juist zo'n wereld. Het was onze thuis voor ontelbare millenia. En het is nog steeds de wereld van de snel slinkende 'primitieve' volkeren. Het is dààr dat we de waarden van gemeenschap, kunst, creativiteit en nieuwsgierigheid meekregen. Dat wij ons tegenwoordig meer in ons element voelen in het kunstmatige industriële landschap van de moderne tijden met zijn imperatieven van concurrentie, uitbuiting en zelfzuchtige consumptie, geeft het succes aan waarmee de beschaving de natuur gedemoniseerd heeft. Er zijn goede redenen om aan te nemen dat, of het ons aanstaat of niet, de Aarde ertoe voorbestemd is om weer die wilde wereld te worden die de radicale ecologisten voor ogen hebben'<sup>12</sup>.

De teloorgang van de organische samenleving was volgens Bookchin, ondanks alle negatieve gevolgen voor het menselijk samenleven en de natuur, noodzakelijk opdat de potentialiteiten die inherent zijn aan de menselijke soort een

---

<sup>12</sup>Chr. Manes, *Green Rage. Radical Environmentalism and the unmaking of Civilization*, Londen, Little, Brown and Company, 1990, blz. 240.

kans zouden krijgen om zich te ontplooien. Deze ontplooiing geschiedt via een sociaal differentiatieproces dat heel geleidelijk aan het karakter van de 'primitieve' samenlevingen fundamenteel zal veranderen. In de schoot van deze samenlevingen werd iemands plaats en functie bepaald door biologische eigenschappen (verwantschap, geslacht, leeftijd). Antropologisch feitenmateriaal en ook een zekere sociobiologische logica wijzen in de richting van de 'gerontocratie' (= overheersing door de ouderen) als het eerste geïnstitutionaliseerd bevel- en gehoorzaamheidssysteem. Over welke logica gaat het hier? Enerzijds vormen oude mensen de meest afhankelijke en dus kwetsbaarste groep van de samenleving: van hen wordt onder meer verwacht dat zij zich opofferen in tijden waarin het voortbestaan van de gemeenschap in gevaar komt. Anderzijds zijn de ouderen in culturen met een orale traditie tegelijkertijd het collectieve geheugen van de gemeenschap: zij zijn de bewaarders van de geschiedenis en dus ook van de collectieve identiteit. Deze ambivalente positie van de ouderen — onmisbaar maar tegelijkertijd zeer kwetsbaar — maakte de verleiding groot om zichzelf een status/autoriteit toe te kennen die veel verder ging dan nodig was om de kinderen op te voeden. Bookchin spreekt in dit verband van een onmerkbaar conditionering die de geesten vrijmaakte voor hiërarchische structuren en dito mentaliteit. Deze vonden ook een gunstige voedingsbodem in de onzekere positie van sjamanen en sjamanistische groepen (door Bookchin oneerbiedig als 'specialisten in de angst' omschreven<sup>13</sup>) die hun prestige dankten aan hun monopolie op magische praktijken (ook hierover laat Bookchin zich zeer schamper uit: hij noemt die praktijken 'eerder frauduleus dan naïef').

<sup>13</sup>M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, blz. 83.

Zo probeerden Afrikaanse sjamanen zich tegen volkswoede en ongelooft te verdedigen door een bondgenootschap aan te gaan met ouderen of met kiekjes jonge ambitieuze krijgers die op hun beurt best wat religieuze legitimatie konden gebruiken. Door toedoen van de sjamanen wordt de in wezen egalitaire gerontocratie (per slot van rekening wordt iedereen oud en zal dus eens de status van 'patriarch' of 'matriarch' verwerven) omgevormd tot een hiërarchisch systeem waarin een speciale groep ouderen aanspraak kan maken op geparticulariseerde privileges. Maar Bookchin benadrukt het subtiel en gecompliceerd karakter van deze transformaties, die bovendien een vervreemdend effect hebben op de relatie van de mens met de natuur. Zo zal er bijvoorbeeld mede door toedoen van de sjamanen een accentverschuiving optreden in het animistische wereldbeeld. 'Primitieve' mensen communiceerden met dieren via rituele ceremonies die kunnen opgevat worden als even zoveel oproepen aan rationele wezens — individuele subjecten — om begrip en medewerking (dit wederzijds respect is het gevolg van de overtuiging dat mens en dier delen in dezelfde rationaliteit). Op een bepaald moment zal er echter een repressief abstraheringsproces plaatsvinden waarbij men zich niet meer richt tot de individuele dieren, maar tot hun universele geest. De sjamaan werpt zich dan op als meester van die geesten die m.b.v. magische praktijken het dier kan overleveren aan de jager. 'Als de individuele beer slechts de afspiegeling is van een dierlijke geest, dan is het van nu af aan mogelijk om de natuur te objectiveren door het particuliere volledig op te laten gaan in het algemene en door de uniciteit van het specifieke en concrete te ontkennen. Het accent van de animistische zienswijze verschuift daarbij van aanpassing en communicatie naar overheersing

en dwang'<sup>14</sup>.

### 3 *Het hellepad van de beschaving*

Bij zijn beschouwingen over de evolutie van hiërarchische maatschappelijke en mentale structuren hanteert Bookchin een Hegeliaans denkkader waarbinnen een 'verlossende' dialectiek met open karakter (zonder garantie van een 'happy end') werkzaam is. 'Geschiedenis kan bloedig geweest zijn en haar lotgevallen een universele tragedie waarin heroïsche momenten en verloren kansen elkaar afwisselen. Maar zij was in geen geval een opeenhoping van hopeloze idealen of een zinloze opeenvolging van gebeurtenissen (...). Verbannen worden uit de Tuin van Eden kan, zoals Hegel placht te zeggen, beschouwd worden als een belangrijke voorwaarde voor de terugkeer maar dan verrijkt met de opgedane ervaringen die de oorspronkelijke paradoxen van het paradijs kunnen oplossen!'<sup>15</sup>. Na de teloorgang van het organische samenlevingsmodel kan de mensheid het Paradijs nog slechts terugverdienen door het pad van de hel te betreden: doorheen haar ontplooiingsproces brengt de mensheid hiërarchische sociale structuren tot stand, ingebed in een welbepaald wereldbeeld en ethiek, die in onze dagen — de periode van de volledige doorbraak van het kapitalisme — maatschappij én natuur in de catastrofe dreigen te storten. Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien stelt deze kapitalistische triomf ons voor het apocalyptische perspectief van een eco-anarchistische utopie (zie laatste paragraaf) of een (sociaal) ecologische ondergang. Maar de uitkomst van dit proces staat niet op voorhand vast: 'Be-

<sup>14</sup>M. Bookchin, *ib.*, blz. 100.

<sup>15</sup>M. Bookchin, *ib.*, blz. 140-141.

staat er een verlossende dialectiek die de sociale ontwikkeling in de richting stuurt van een anarchistische maatschappij waar de mensen een volledige controle verwerven over hun dagdagelijks leven? Of komt de sociale dialectiek tot een einde met het kapitalisme waarbij de latente menselijke mogelijkheden geblokkeerd worden door het gebruik van een ver geavanceerde technologie voor repressieve en recupererende doeleinden?'<sup>16</sup> Hiermee zet Bookchin zich af tegen de deterministisch-finalistische lezing van het geschiedenisboek door Marx: volgens hem heeft Marx (en nog meer de marxisten) dat boek van achteren naar voren gelezen en de eerste hoofdstukken ervan ('de menselijke voorgeschiedenis'), met de oplossing van de 'plot' in het achterhoofd, geïnterpreteerd. Bij Marx leidt het verval van de Aziatische, antieke en feodale produktiewijzen met een natuurnoodzakelijkheid tot de geboorte van het kapitalisme dat op zijn beurt weer aan de wieg staat van de communistische synthese.

Murray Bookchin betwist het onvermijdelijk karakter van dit verloop<sup>17</sup>: steeds zijn er ondergrondse tegenkrachten

<sup>16</sup>M. Bookchin, *Post-scarcity Anarchism*, blz. 37.

<sup>17</sup>Deze in essentie burgerlijke visie op het verloop van de geschiedenis geeft volgens Bookchin een totaal vertekend beeld van overlevende niet-Westerse maatschappijvormen: 'Dat hun sociale vormen, technologieën, culturele creaties en waarden gedegradeerd worden tot lontere 'antropologieën' in plaats van beschonwd te worden als volwaardige geschiedenissen getuigt van een intellectueel atavisme dat alles buiten de eigen sociale creaties omschrijft als 'overblijfselen' van haar eigen 'voorgeschiedenis' en de 'archeologie' van haar eigen sociale ontwikkeling. Wat wij zo arrogant de stagnatie van vele niet-Enropese maatschappijen plegen te noemen zou wel eens een andersoortige, dikwijls zeer doordachte uitwerking en verrijking kunnen zijn van culturele kenmerken die ethisch en moreel onverenigbaar zijn met het allesverslindende dynamisme dat Europeanen zo luchthartig identificeren met 'vooruitgang'



('the legacy of freedom') werkzaam die in scharnierperiodes ('historical crossroads') tot uitbarsting komen en aan de geschiedenis een andere wending geven.

Hij geeft een drietal van die scharnierperiodes aan. De *eerste* betreft de net behandelde periode van de desintegratie van de oorspronkelijke gemeenschappen toen er een historische verschuiving optrad die het belang van de mannenwereld (die zich traditioneel bezighoudt met het intern en extern beheer van het maatschappelijk leven — de civiele sfeer) deed toenemen ten koste van de vrouwenwereld (waar de zorgwaarden overheersen — de huishoudelijke sfeer). Op dit punt van de geschiedenis had de mensheid kunnen kiezen tussen ofwel machtsconcentratie in de handen van patriarchen en monarchen (wat in feite gebeurde) ofwel een gedecentraliseerde machtsuitoefening waarbij vrouwelijke 'zorg' veralgemeend wordt tot een onderling hulpsysteem voor alle leden van de gemeenschap. Een *tweede* scharnierperiode betreft het ontstaan van steden die voor het eerst de begrippen van 'humanitas' en 'politiek' een reële inhoud geven. Een modelstad in dat opzicht was de Atheense polis. Zij verwijderde zich van de exclusiviteit van de clansolidariteit (bloed-band) door de vreemdeling wettelijke bescherming te bieden. Tegelijkertijd werd Athene de bakermat van de 'politiek': polisbewoners komen samen om hun problemen als gemeenschap te bespreken en hun zaken te behartigen door ze in eigen handen te nemen (vroeger werd over deze za-

---

en 'geschiedenis'. Deze maatschappijen als stagnerend te stigmatiseren omdat ze kwaliteiten en waarden voortbrachten die de Europeanen offerden aan kwantiteit en egoïstische hebzucht vertelt ons meer over de Europese opvatting over geschiedenis en moraliteit dan ons iets wijzer te maken over niet-Europese samenlevingswijzen' (*The Ecology of Freedom*, blz. 87-88).

ken uitsluitel gegeven door de 'traditie' belichaamd door de patriarch). Subject van deze politiek was een nieuw soort individu — de burger — waarvan de loyaliteit niet in de eerste plaats de clan, maar de polis geldt. Bookchin benadrukt het gecompliceerd karakter van dit proces: de prille steden waren voortdurend in de weer om de traditionalistische overtuigingen en instellingen bij te schaven en aan te passen, zonder dat de mogelijkheid van een terugval uitgesloten kon worden. 'Steden probeerden rationaliteit, een bepaalde mate van onbevooroordeelde gerechtigheid, een kosmopolitische cultuur en een grotere individualiteit in te voeren in een wereld doordrenkt van mystiek, machtswillekeur, parochialisme en individuele onderwerping aan de bevelen van aristocratische en religieuze elites'<sup>18</sup>. Het *derde* historische kruispunt wordt gevormd door het verzet tegen de opkomende gecentraliseerde staten met hun staande legers en loodzware bureaucratieën. Op sommige momenten, zoals ten tijde van de Spaanse Communeros-beweging die in 1520-21 de wapens opnam tegen de centralisatiepolitiek van Karel V, hadden deze revoltes een reële kans op slagen, wat de geschiedenis een andere wending gegeven zou hebben.

#### 4 *De kapitalistische apocalyps*

In deze tijd staan we terug op een kruispunt van de historische ontwikkeling: alleen zal de weg die gekozen zal worden dit keer bepalen of de mensheid überhaupt nog wel een toekomst heeft omdat het triomferende kapitalisme door Bookchin omschreven wordt als een onstuitbaar, zich uitzaaiend kankergezwell dat alle pre-kapitalistische sociale relaties en

<sup>18</sup>M. Bookchin, *Remaking Society*, blz. 82.

natuurlijke eco-systemen aantast en vernietigt.

Karakteristiek voor het kapitalisme is dat het een nieuwe 'autoritaire institutionele techniek' in het leven roept, namelijk het fabriekssysteem, dat er voor het eerst in de geschiedenis in slaagt om de 'libertaire institutionele techniek' van de basis tot in de wortel aan te tasten. Met behulp van de gecentraliseerde staat wordt het traditionele gemeenschapsweefsel uit elkaar gereten en een verregaand atomiseringsproces op gang gebracht (cfr. de geveugelde uitspraak van Margareth Thatcher: 'There's no such thing as society. There's only individuals and families'). Min of meer autonome individuen werden op die manier omgevormd tot totaal beheerde 'dingen'. Er werd een sociale categorie in het leven geroepen die praktisch even anorganisch is als de fabriek waarin ze werkt en de instrumenten waarmee ze werkt. Bookchin spreekt in dit verband van een 'transsubstantiatie' (gedaantewisseling) van de mensheid die zijn stempel zal drukken op het verdere verloop van de geschiedenis<sup>19</sup>. Het gaat om een diepgaande ont-tovering van de mensheid die, vanuit een politiek standpunt, crucialer is dan de meer bekende onttovering van de natuur<sup>20</sup>.

Er werd een dubbele radicale breuk teweeggebracht in de beschavingsgeschiedenis van de mensheid. Zoals we reeds benadrukt hebben vernietigde het kapitalisme het gemeenschapsleven van het volk door de traditionele mutualistische relaties te vervangen door marktverhoudingen (alle relaties tussen mensen worden herleid tot die tussen kopers

<sup>19</sup>M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, blz. 251.

<sup>20</sup>Het afbrokkelen van de communale voedingsbodem van wat men het revolutionair bewustzijn van de arbeidersklasse pleegt te noemen heb ik uitvoeriger behandeld in mijn artikel 'De politieke theorie van Bookchin' (deel 2), *Perspektief* 17, 1989, vooral blz. 17-21.

en verkopers). De zegetocht van de ongebreidelde markt werd bezegeld in de jaren na de tweede wereldoorlog door de introductie van nieuwe technologieën en mediatechnieken en door de uitbreiding van de communicatiemogelijkheden. Hierdoor werden de tot dan toe besloten gemeenschappen opengebrouwen en de tentakels van het centrale staatsgezag drongen door tot in de meest afgelegen uithoeken van het land en de meest ondoordringbare aspecten van het samenleven. Terwijl de kapitalistische produktiewijze tot in de eerste helft van deze eeuw grotendeels een economie was, omringd door vele prekapitalistische formaties, is het nu een 'vereconomiseerde' maatschappij geworden. 'Marktwaarden zijn in toenemende mate doorgesijpeld in familiale, educatieve, persoonlijke en zelfs spirituele relatievormen. Dit alles heeft in hoge mate de prekapitalistische tradities die op wederzijdse hulp, idealisme en verantwoordelijkheidsbesef berustten, verdrongen ten gunste van zakelijke gedragsvormen'<sup>21</sup>. Anderzijds, maar nauw daarmee samenhangend, wordt de traditionalistische ethische notie van het 'goede leven' vervangen door een economisch streven naar het opheffen van 'schaarste'. Goed leven wordt gelijkgesteld met een (onbereikbare) economische overvloed en ontgaan van de ethische implicaties van het begrip 'maat'. Vrijheid, vroeger geïdentificeerd met macht over eigen leven en emotionele zekerheid die voortvloeit uit een koesterende gemeenschap, wordt nu gelijkgesteld met machtsverwerving over dingen en mensen en met (onbereikbare) materiële zekerheid.

Deze desintegratie van de menselijke gemeenschap en de gradatie van de mens tot een ding weerspiegelt zich in de houding tegenover de natuur. De reeds voor het kapita-

---

<sup>21</sup>M. Bookchin, 'Radicale politiek in een tijdperk van voortdurend kapitalisme', *De As*, juli-september 1990, blz. 45.

lisme bestaande opvattingen over natuurbeheersing worden niet alleen bevestigd, maar omgevormd tot een wet van de natuur: 'groeï of sterf!' Economische groei en dus plundering van de natuur is het metabolisme van het kapitalistisch systeem: vragen aan de kapitalist om een einde te maken aan de economische groei zou even absurd zijn als aan een plant voor te stellen om op te houden met haar fotosynthese. Het toenemend aantal ecologische catastrofes en de nieuwe inzichten die ons geleverd worden door de nog prille ecologische wetenschap hebben ons nochtans geleerd dat men misschien bepaalde bestanddelen van de natuur kan manipuleren, maar dat men dat zeker niet ongestraft kan doen met de natuur in haar geheel. De zwaarste ecologische misdaad van het kapitalisme bestaat erin op basis van een enorm vereenvoudigd natuurbeeld voortdurend in te grijpen in de complexiteit van die natuur, met alle mogelijke onverwachte en schadelijke gevolgen vandien. De natuur is het historisch produkt van een miljarden jaren durende evolutie die bijna iedere plaats op deze aarde bezet heeft met rijk gevarieerde levensvormen die op uitzonderlijke wijze aangepast zijn aan voor andere levensvormen onleefbare omstandigheden. Onze planeet vindt haar eenheid in de wederzijdse afhankelijkheid van de soorten en in de rijkdom en stabiliteit die deze diversiteit in de totaliteit van het leven teweegbrengt. Een systeem dat krachtens zijn interne logica de biosfeer voortdurend vereenvoudigt en verarmt dwingt ons te zoeken naar mens-en natuurvriendelijke alternatieven ...

5 *Ecotopia: de opheffing van de (kapitalistische) beschaving*

Het is Bookchins overtuiging dat 'we de volledige cirkel van de geschiedenis moeten doorlopen. We grijpen tegenwoordig terug naar de problematiek van de organische maatschappij op een nieuw niveau van de historische en technologische ontwikkeling — een organische maatschappij waarin de gespletenheden binnen de maatschappij, tussen de maatschappij en de natuur en in de menselijke psyche die het produkt zijn van duizenden jaren hiërarchische ontwikkeling, geheeld en overstegen kunnen worden'<sup>22</sup>.

De hedendaagse organische maatschappij moet als bouwsteen de ecogemeenschap hebben, vergelijkbaar met het ecosysteem in de natuur. Zo'n gemeenschap moet de specifieke menselijke eigenschappen koesteren en bevorderen: rationaliteit, zelfreflectie, doelgerichtheid, enz. Dat vereist in eerste instantie 'menselijke schaal': een habitat is onmenselijk als zij omwille van haar schaal, centralisatiegraad of exclusiviteit van haar beslissingsprocedures de sociale mechanismen die de persoonlijke lotgevallen van de individuele burger bepalen, verduistert. Op die manier wordt een cruciale voedingsbodem voor de ontwikkeling van het bewustzijn afgesneden, wat op langere termijn de integriteit van dat bewustzijn zal aantasten. De mens houdt op een autonoom individu te zijn en wordt een massamens. In tweede instantie vereist dit een gedifferentieerde omgeving die veelzijdige individuen voortbrengt die de stabiliteit van de gemeenschap garanderen: mensen die zowel kunnen deelnemen aan het landelijke als aan het stedelijke leven, aan hand- als aan hoofdarbeid, aan individuele zelfontplooiing, mntnalistische

<sup>22</sup>M. Bookchin, *Toward an ecological Society*, blz. 252.

gemeenschapsbanden en internationale solidariteit ...

Noodzakelijke voorwaarde voor zo'n ecologisch functionerende samenleving is het bestaan van een post-schaarste maatschappij, d.w.z. een maatschappij met een geavanceerde productiecapaciteit die met een beperkte investering van menselijke tijd en energie toelaat dat de elementaire en zelfs een aantal luxe-behoefden van de mensen bevredigd worden. Alles *kan* geproduceerd worden, maar (in tegenstelling met het kapitalistisch systeem) het *hoeft* niet langer omdat de betrokkenen gezamenlijk kunnen beslissen dat de tijd en energie die de ontwikkeling van een nieuw produkt zou kosten, beter kan besteed worden aan gemeenschapsinitiatieven. Deze post-schaarste maatschappij heeft als functie de deuren van de sociale arena permanent open te houden voor het revolutionaire volk. Zolang datzelfde volk gedwongen is door moeizame inspanningen in zijn levensonderhoud te voorzien, komt de revolutionaire politiek op de tweede plaats of vraagt dusdanige bijkomende inspanningen dat die onmogelijk lange tijd vol te houden zijn. Een post-schaarste maatschappij moet dus aan iedereen de mogelijkheid bieden om zich met zaken van algemeen belang bezig te houden. We worden vrijgehouden *voor* iets (en niet van iets): de nadruk ligt hier op een actief vrijheidsbegrip, een praktijk van het zichzelf en anderen vrijmaken en menselijker maken door de participatie aan de publieke instellingen.

De post-schaarste maatschappij wordt gedragen door een 'libertaire technologie', waarmee Bookchin wil aanduiden dat de produktiesfeer geen sfeer van de noodzaak is waarbinnen autoritaire verhoudingen onvermijdelijk zijn (een opvatting die o.m. door de invloedrijke eco-socialist André Gorz verkondigd wordt). In navolging van de grote 19de-eeuwse utopisten (Fourier, Owen, Morris) is hij de mening toege-

daan dat ook de produktiesfeer doordrongen kan worden van vrijheid. Dat heeft implicaties voor het karakter van een alternatieve technologie. Deze mag de mens zeker niet degraderen tot een verlengstuk van de machine. Van een terugkeer naar de arbeidsintensieve en mensverslindende 19de-eeuwse of pre-industriële produktietechnieken kan dan ook geen sprake zijn. Enerzijds denkt Bookchin in dit verband aan een werkverdeling mens-machine: deze laatste knapt de zware routine-arbeid op, terwijl de mens zou instaan voor de ambachtelijk-artistische afwerking. Anderzijds maakt de uitschakeling van energie- en tijdrovende arbeid de handen vrij voor wat wij in brede zin 'zelfbeheer' zouden kunnen noemen: het beheer van de werkplaats door de werkers, in samenspraak met de burgers van de plaatselijke gemeenschap, met bijzondere aandacht voor de integratie van de werkplaats in het lokale ecosysteem en de ecogemeenschap.

Deze integratie van de economische basiseenheden in het gemeenschapsbeheer noemt Bookchin de 'municipalisering' van de economie<sup>23</sup>. Municipalisering geeft zowel een antwoord op de nadelen van nationalisering (in plaats van de staat worden de lokale gemeenschappen versterkt) als op die van de collectivisering (de politisering van de economie verhindert het ontstaan van een corporatistische mentaliteit). In een gemeenschap die zoveel mogelijk zelfvoorzienend probeert te zijn kan lokaal parochialisme vermeden worden door het vastleggen van afspraken tussen de verschillende regio's over het gemeenschappelijk gebruik van bepaalde productiecapaciteiten en hulpbronnen.

Via zijn beschouwingen over de sociale oorzaken van de hedendaagse ecologische teloorgang onttrekt Bookchin de oude

---

<sup>23</sup>Zie o.m.: M. Bookchin, 'Libertair municipalisme: een overzicht', *De As*, nr. 107, zomer 1994, blz. 18-25.



anarchistische (anti-hiërarchische) politieke filosofie uit de sfeer van de hersenschimmige utopie en de etherische morele overwegingen. Wil de mensheid haar mogelijkheden ook in de toekomst nog ontplooien, dan is een anarchistisch maatschappijmodel aan de orde van de dag. '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'<sup>24</sup>. Behoud van menselijke beschaving veronderstelt haar opheffing.

---

<sup>24</sup>M. Bookchin, 'Ecology and revolutionary thought', in: *Post-scarcity Anarchism*, Montreal, Black Rose Books, blz. 69.





---

## INHOUD

Woord vooraf	p. 5
Melle U., <i>Radicale ecologie als uitweg uit de beschavingscrisis</i>	p. 8
Quintelier G., <i>"N1: Self-realisation!"? Gevaarlijke naïviteiten van de 'deep ecology'</i>	p. 30
Boehm R., <i>Ecologie, filosofie en ideologie</i>	p. 91
Weyns W., <i>Een sociaal-ecologisch alternatief in wording</i>	p. 105
Peeters J., <i>Links, zacht en vernaculair. Overwegingen bij Otto Ultrichs pleidooi voor een subsistentie-economisch alternatief</i>	p. 130
Jacobs R., <i>Murray Bookchin en de dialectiek van het beschavingsproces</i>	p. 161

---