

DE HEDENDAAGSE ANARCHIST MURRAY BOOKCHIN: UITDAGING AAN DE MODERNE TIJD

Roger Jacobs

Sinds het opdoeken van Wereldscholen heb ik gezocht naar een politieke theorie die als klankbord kan fungeren voor mijn maatschappijkritiek die niet paste binnen de gangbare varianten van het indertijd hegemoniale marxistische denken. Mijn Aha-Erlebnis volgde op het lezen van Bookchins 'listen, marxist' (1). Zijn geschriften zijn voor mij een permanente inspiratiebron geworden en dankzij hem noem ik mij tegenwoordig zonder gêne anarchist. Bookchins poging om het anarchisme te actualiseren is veelzijdig met vertakkingen op historisch, socialistisch en cosmologisch vlak (dit laatste aspect laat ik in dit artikel buiten beschouwing), zijn project cumuleert echter in een politieke theorie met zeer praktische implicaties.

Bookchin werd in 1921 in de New Yorkse Bronx geboren als zoon van Joods-Russische immigranten die hun vaderland ontvluchtten na de mislukte revolutie van 1905. Van huis uit sterk politiek geëngageerd (zijn moeder was lid van de revolutionair syndicalistische 'Industrial Workers of the World'), was hij reeds op negenjarige leeftijd lid van de communistische jeugdorganisatie. De breuk volgde echter spoedig n.a.v. het Stalinistisch gemaneuvreer ten tijde van de Spaanse burgeroorlog.

In de jaren 40 leerde Bookchin Joseph Weber kennen, een Duitse banneling die de Spartacus opstand van 1918-1919 nog had meegemaakt, de Hitler-dictatuur was ontvlucht en samen met een veertigtal andere Duitsers de groep 'Internationale Kommunisten Deutschlands' had opgericht. Webers ideeën, die een weerslag vonden in het boek 'The great Utopia', waren anarchistisch qua oriëntatie (sterke nadruk op decentralisering), maar, zij het ondogmatisch, marxistisch qua inspiratie. Weber en met hem Bookchin (tot dan toe fabrieksarbeider en autodidact) verliezen al hun hoop in de emancipatorische betekenis van de arbeidersbeweging als de succesvolle stakingsbeweging op het einde van de jaren 40 uitdraait op de acceptatie om opgenomen te worden binnen het bestaande systeem.

De prille contouren van de moderne welvaartsstaat beginnen zich af te tekenen. In 1954 sterft Bookchins mentor en hij begint op eigen politieke benen te lopen als één der eersten formuleert hij diepgaande maatschappijkritische bedenkingen over de verloedering van het leefmilieu onder de welvaartsstaat.

Zijn allereerste publikatie in boekvorm dateert van 1955 'Lebensgefährliche Lebensmittel', uitgegeven in Duitsland. Enkele jaren later gevolgd door 'Our synthetic Environment' (1962) en 'Crisis in our cities' (1965).

Vanaf het midden van de jaren '60 profileert Bookchin zich voor het eerst als een volbloed anarchist waarbij hij wijst op de convergenties tussen het anarchistisch maatschappijproject en de implicaties van de ecologische wetenschap. In juni 1969 maakt hij voor het eerst naam voor een breder publiek als woordvoerder van de anarchistische strekking binnen de studentenorganisatie SDS. Hij waarschuwt voor de dreigende integratie van de tegencultuur en de dogmatisering van de politieke contestatie. Hij schrijft over de nieuwe emancipatorische mogelijkheden die gecreëerd worden door een hogere productiecâpaciteit. In 1973 richt hij het Instituut voor Sociale Ecologie op in Vermont, aan de Oostkust, waar geëxperimenteerd wordt met alternatieve technologieën en lezingen georganiseerd worden over sociale ecologie, eco-feminisme e.d.. De synthese van zijn ideeën vindt zijn neerslag in Bookchins magnum opus 'The Ecology of Freedom' (1982).

De ideeën van Bookchin hebben mede aan de basis gelegen van het ontstaan van de Amerikaanse ecologische beweging. Als anarchist binnen de groene beweging heeft hij nooit opgehouden te waarschuwen tegen het verglijden in een traditionele partijpolitiek. Door alle energie te steken in politiek lobbywerk en stemmenronselarij liep de groene beweging gevaar haar eigen bestaansredenen te ondermijnen. In een 'Open brief aan de ecologische Beweging' (1980) stelde hij dat een ecologisch electoralisme in tegenspraak is met 'een ecologische ontvankelijkheid, ecologische organisatievormen en praktijken, alles met de bedoeling een brede kiesbasis op te voeden. De vrees om zich te isoleren, o.m. door als een politiek lichtgewicht over te komen, of om inefficiënt te zijn, ligt aan de basis van een nieuw soort isolement, politieke lichtgewichtsterij en inefficiëntie, ni. door het volledig opgeven van de meest fundamentele idealen en doelstellingen. 'Macht' wordt verkregen ten koste van de enige macht waarover we beschikken en die in staat is om deze waanzinnige maatschappij te veranderen onze morele integriteit en onze principes (2).

In de loop van de jaren tachtig heeft zich in de V.S. een nieuwe, meer radicale groene beweging ontwikkeld die zeer los gestructureerd is en waarvan de ruggegraat gevormd wordt door een twintigtal 'Green Committees of Correspondence'. Ook ideologisch trekt de beweging niet aan hetzelfde zeel naast een sterke 'spirituele' vleugel (die de nadruk legt op persoonlijke bewustwording en bescherming van 'wilde' natuur) en restanten van Jesse Jacksons Regenboog Coalitie hebben de 'revolutionaire' groenen zich verenigd in de tendensgroep Left Green Network (3). De ideologische inspiratie van dit Network wordt grotendeels geput uit het oeuvre van Bookchin.

1. BOOKCHIN EN HET MARXISME.

1.1. Marxisme en het burgerlijke Verlichtingsdenken.

Bookchin is geen Marx-hater: hij heeft geen enkele moeite om het hoge gehalte van diens kapitalistische waren-analyse te erkennen. In zijn beroemd essay *Listen, marxist!* pleit hij dan ook niet voor het verguizen van het marxisme, maar wel om het dialectisch op te heffen, dus haar juiste inzichten te integreren in een theorie die beter beantwoordt aan het huidige vrijheidsstreven van de mensheid. Marx wordt door Bookchin beschouwd als de ultieme vertegenwoordiger van het burgerlijke Verlichtingsdenken (4).

De 18de eeuwse Verlichting maakte definitief komaf met het finalistische natuurbeeld van de Grieken die in alle natuurverschijnselen sporen van wilskracht en doelgerichtheid meenden aan te treffen. De wetmatigheid die de Grieken hanteerden had dan ook meer te maken met lotsbestemming dan met noodzaak. De realisatie van die lotsbestemming werd als het werk beschouwd van Dike (Rechtvaardigheid) die de wereld in stand hield door de kosmische krachten binnen de hen toegewezen grenzen te houden. Galilei en zijn 17de eeuwse tijdgenoten introduceerden de metafoor van het universum als levenloze machine, maar ze namen nog aan dat de natuurmechanica nood had aan een goddelijke uurwerkmaker. In de 18de eeuw is de wetenschapper er reeds zo goed in geslaagd de natuur te doorgronden dat hij zich afvraagt waarom hij de eer van de produkten van zijn arbeid aan iemand anders zou toekennen. In het vervolg zal hij optreden als zelfstandig beheerder van de natuur en niet langer als luitenant van God. God is een overbodige hypothese geworden: de objectieve kosmos van de Verlichting bezit orde zonder betekenis. Ethiek wordt verbannen tot binnen de grenzen van de maatschappelijke, sociale en historische arena. Marx zal nu het Verlichtingsproject voltooien door de haplaciaanse kosmos (zonder God, en dus zonder zin en betekenis) in die maatschappelijke arena te introduceren.

Zoals de grote Verlichtingsfilosofen de ordening van het universum verklaarden vanuit een mechanisch oorzaak-gevolg denken (en daardoor ook de hypothese van het bestaan van God overbodig maakten); zo gingen Marx en Engels de maatschappelijke ordening verklaren vanuit de wisselwerking van onpersoonlijke, in laatste instantie economische krachten. In 1873 liet Marx zich zeer positief uit over een recensent van *Het Kapitaal* die Marx' gehanteerde methode als volgt had omschreven: "Dientengevolge geeft Marx zich slechts moeite voor én zaak: door een nauwkeurig wetenschappelijk onderzoek de noodzakelijkheid aantonen van bepaalde ordeningen en zo juist mogelijk de feiten te constateren, die hem dienen als uitgangspunt. Hiervoor is het geheel en

al voldoende wanneer hij met de noodzakelijkheid van de huidige ordening de noodzakelijkheid van een andere Ordening aantoonde, onverschillig of de mensen dit al dan niet geloven, zich daar al dan niet van bewust zijn".

Marx ziet de maatschappelijke beweging als een natuurhistorisch proces, beheerst door wetten die onafhankelijk zijn van de wil van het bewustzijn en van het vertrouwen van de mensen, maar die eerder omgekeerd hun wil, hun bewustzijn en hun voornemens bepalen (5).

Marx was overtuigd van het wetmatig verloop van de menselijke geschiedenis: alle ethische, psychologische en culturele factoren werden als afhankelijke variabelen voorgesteld van deze (sociaal-economische) wetten, die langs de menselijke wil om reageren. Misschien dat Marx daarmee een tamelijk correct beeld schetste van de kapitalistische produktiewijze die een inherente tendens vertoonde om de ganse maatschappij te transformeren tot één grote fabriek annex warenhuis.

Terwijl Bookchin het kapitalisme als een ziekteverschijnsel opvat (zie verder), prijst Marx de 'civiliserende invloed' van het kapitaal. Delen van het Kommunistisch Manifest zijn één grote lofzang op de 'uiterst revolutionaire rol' van de bourgeoisie. "Waar zij aan de macht kwam, heeft de bourgeoisie alle feodale, patriarchale, idyllische verhoudingen vernietigd. Zij heeft het bonte web van federale bindingen, die de mens met zijn natuurlijke overste verbonden, meedogenloos verscheurd en geen andere binding van de ene mens aan de andere laten bestaan dan het naakte belang, geen andere binding dan de harteloze 'contante betaling' (...). De voortdurende revolutionering van de produktie, het onafgebroken door elkaar schudden van het hele maatschappelijk bestel, eeuwige onzekerheid en beweeglijkheid, zijn die kenmerken waardoor de bourgeois-periode van al de andere verschilt. Alle vaste, ingeroeste instellingen met hun gevolg van eerbiedwaardig, oude voorstellingen en opvattingen werden weggevaagd, en alle nieuwe vormen zijn reeds veranderd voor zij kunnen verslijten. Al wat op een stand gelijkt of stand is gaat in rook op, al wat heilig is wordt ontwijdt, en mensen zijn eindelijk gedwongen hun situatie, hun onderlinge betrekkingen met nuchtere ogen te bekijken" (6).

Logische consequentie van die beoordeling was bijvoorbeeld dat Marx het Duitse imperialisme in Indië een 'civiliserende' taak toeweest : vernietiging van de traditionele leefwijzen en ontwikkeling van een Indisch kapitalisme. Enkel het kapitalisme levert immers de noodzakelijke voorwaarden voor het socialisme, m.n. voldoende ontwikkelde produktiekrachten en het proletariaat als doodgraver van het systeem.

Vanuit zijn burgerlijk Verlichtingsperspectief ont-tovert Marx natuur en mens tot hun 'pure, naakte essentie'. Mensen worden gereduceerd tot produktiekrachten ("Men kan de mensen door het bewustzijn, door de religie, door wat men ook maar wil van de dieren onderscheiden. Zij zelf beginnen zich van de dieren te

onderscheiden, zo gauw zij hun levensmiddelen beginnen te produceren (...)", (7) wat een kwalitatieve breuk betekent met de klassieke mensopvatting. Aristoteles definieerde de mens als een 'zoön politikan', als een wezen dat binnen het kader van de polis het 'goede leven' moet proberen te realiseren. Ook natuur wordt herleid tot Object, het zuiver Andere. Marx heeft de idee van een menselijke ontwikkeling als integraal onderdeel van een breder systeem van zelfontplooiing in de natuur (de mens als mede-reiziger in de Odysseus van de evolutie, zoals Aldo Leopold het uitdrukte), nooit echt serieus genomen. In laatste instantie beschouwt hij de mensheid als supreme zelschepper. Terwijl Jahweh de mens nog schiep uit het 'stof der aarde' zal de mens bij Marx zichzelf creëren door zijn arbeid, waarbij de natuur enkel gewaardeerd wordt als instrument in deze zelfcreatie (8).

Marx ging ervan uit dat alleen het kapitaal de produktiekrachten voldoende kon ontwikkelen om de uitbouw van een maatschappij in vrijheid mogelijk te maken : onze voorouders hebben het gelag moeten betalen opdat wij van de volle vrijheid zouden kunnen genieten. Alhoewel ook het begrip 'volle vrijheid' bij Marx sterk gerelativeerd moet worden. In zijn visie betekent vrijheid in de produktiesfeer dat de mensen hun stofwisseling met de natuur rationeel regelen en gemeenschappelijk controleren, in plaats van er als een blinde macht door beheerst te worden. Maar: 'het blijft altijd een rijk van de noodzakelijkheid (...) De arbeid kan geen spel worden zoals Fourier wil. (...) Het rijk van de vrijheid begint inderdaad eerst daar waar het arbeiden, dat door nood en extreme doelmatigheid bepaald is, ophoudt ; het ligt dus volgens de natuur van de zaak aan gene zijde van de eigenlijke materiële produktie (...) De verkorting van de arbeidsdag is de grondvoorwaarde" (9). Arbeid wordt door Marx dus gesitueerd in het rijk der 'noodzakelijkheid'. Dat heeft belangrijke consequenties voor de manier waarop hij de concrete arbeidsorganisatie binnen de kapitalistische produktiewijze zal beoordelen. Zo zal zijn wapenbroeder, Friedrich Engels, in een weinig gekend artikel 'Over Autoriteit', de onderdrukkende fabrieksstructuren goedpraten in naam van de technologische noodwendigheid.

Historici hebben echter de politieke motieven blootgelegd die de oprichting van de eerste fabrieken mede inspireerden (10). Fabrieken waren in de eerste plaats disciplineringsinstanties die de eerste, onwillige arbeidersgeneraties moesten aanpassen aan de loonslavernij. Daarover is niets terug te vinden in het artikel van Engels voor wie de fabriek "een natuurlijk gegeven is van de techniek en geen specifiek kapitalistische manier om de arbeid te organiseren vandaar ook dat de fabriek zowel onder het kapitalisme als onder het communisme zal voortbestaan. Ze zal blijven bestaan 'onafhankelijk van de sociale Organisatie'. Het coördineren van de fabrieksoperaties vereist een 'bindende gehoorzaamheid', waarbij het fabrieksvoetvolk afstand moet doen van elke autonomie. Zowel in klasse- als in de klassenloze maatschappij is de sfeer van de noodzakelijkheid tegelijkertijd de sfeer van bevelen en gehoorzamen, van leiders en geleiden" (11).

De ideologische erfgenamen van Marx en Engels zouden nog een stapje verdergaan en de hiërarchische organisatiestructuur van de fabriek tot een noodzakelijke voorwaarde voor de massamobilisatie verheffen. In het voetspoor van Georg Plekhanov, de geestelijke vader van het Russische marxisme, drijft Lenin de spot met het 'edelanarchisme' van de kleinburgerlijke intellectuelen die hem verwijten van de partij een 'kolossale fabriek te willen maken met aan het hoofd het centraal comité dat de directeursfunctie waarneemt. In de brochure 'Eén stap voorwaarts, twee stappen terug' (1904) schrijft hij : "Juist de fabriek, die zovelen een schrikbeeld toeschijnt, is de hoogste vorm van kapitalistische coöperatie, die het proletariaat verenigde en disciplineerde, het leerde zich te organiseren en het stelde het aan de spits van alle overige lagen van de werkende en uitgebuite bevolking. Juist het marxisme als ideologie van het door het kapitalisme geschoolde proletariaat leerde en leert de weifelende intellectueel het onderscheid tussen de uitbuitende kant van de fabriek (de discipline die berust op de gemeenschappelijke, door de voorwaarden van technisch hoog ontwikkelde produktie verenigde arbeid). Discipline en Organisatie, die de burgerlijke intellectueel zo moeilijk begrijpt, maakt het proletariaat zich bijzonder gemakkelijk eigen dankzij de 'school' die het in de fabriek doorloopt" (12).

Wat bij zijn marxistische tegenspeelster Rosa Luxemburg (die herhaaldelijk van anarcho-syndicalistische neigingen verdacht werd) de gepaste reactie ontlokte : "De discipline die Lenin bedoelt, wordt het proletariaat geenszins alleen door de fabriek, maar ook door de kazerne, ook door de moderne bureaucratie, kortom door het hele mechanisme van de gecentraliseerde burgerlijke staat ingeprint. (...) Niet door aan te knopen bij de hem door de kapitalistische staat ingeprinte discipline -waarbij de dressuurzweep alleen maar uit de handen van de bourgeoisie in die van een sociaal-democratisch centraal comité wordt overgedragen-, maar pas door het doorbreken, het afschudden van deze slaafse disciplinegeest kan de proletariër voor de nieuwe discipline - de vrijwillige zelfdiscipline van de sociaal-democratie - worden opgevoed" (13).

In dezelfde geest beschrijft Bookchin, gedeeltelijk uit eigen ervaring, het fabrieksmilieu "als één van de beste voedingsbodems van arbeidsethos, hiërarchische beheerssystemen, gehoorzaamheid aan de leiders en - in de hedendaagse tijd - van overbodige consumptieartikelen en wapentuig. De fabriek dient er niet alleen toe de arbeider te disciplineren, zij doet dat ook op een indringend burgerlijke wijze. In de fabriek hernieuwt het kapitalistisch productiesysteem niet alleen elke werkdag opnieuw de sociale verhoudingen van het kapitalisme, zoals Marx terecht opmerkte, het vernieuwt tevens de psyche, de waarden en de ideologie van het kapitalisme" (14).

1.2. Spanje: de proletarische zwanezang.

De grote revoluties in de periode 1848-1939 werden volgens Bookchin niet gedragen door de arbeidersklasse zoals die door de marxisten gedefinieerd wordt, maar wel door proletariërs die zich nog niet ingepast hadden in het industriële systeem. Hun culturele waarden, hun sociale achtergrond, hun levens- en werkritme stonden haaks op de eisen die gesteld werden door het moderne fabriekssysteem en de botsing tussen deze twee werelden vormde de voedingsbodem voor hun politiek radicalisme. Arbeiders die generaties lang werkzaam zijn geweest, hebben de nieuwe disciplines geïnternaliseerd en lijken op politiek vlak in de regel een gematigd standpunt in te nemen. Tijdens de revolutionaire crisis in Duitsland na de eerste wereldoorlog zal de gevestigde arbeidersklasse, met een halve eeuw traditie achter zich, in overgrote meerderheid de sociaal-democratie blijven ondersteunen, ook wanneer deze bloedig inhakt op de radicale fractie der Spartakisten.

Bookchin heeft deze verklaring van arbeidersradicalisme plausibel proberen te maken aan de hand van de Spaanse revolutie. Deze revolutie beschouwt hij tevens als de afsluiting van het tijdperk der proletarische revoluties dat een aanvang nam met de Juni-opstand van de Parijse arbeiders in 1848. "Dit tijdperk is ondertussen geschiedenis geworden en zal, naar mijn mening, nooit meer herleven" (15). De Spaanse revolutie die in 1936 uitbrak, droeg een onmiskenbaar anarchistische stempel. De grote invloed van Bakoenins opvattingen over decentralisatie, wederzijdse hulp en zelfbeheer verklaart Bookchin door ze als de theoretische weerspiegelingen te zien van de manier waarop grote delen van het Spaanse volk in de praktijk leefden : de plattelandsbevolking in hun dorpen met een intensief sociaal verkeer en de arbeiders in hun barrios met een boeiend buurtleven. De anarchisten beschouwden de lange traditie van agrarisch collectivisme in hun land als de kiem van de kommunistische maatschappij van de toekomst. De socialisten daarentegen, voortbouwend op Marx en later Lenin, geloofden niet in het revolutionair potentieel van de overgeërfde sociale verhoudingen op het platteland en hoopten op een snelle teloorgang van het dorpsleven. Dit zou de boeren omvormen tot een erfelijk proletariaat "gedisciplineerd, eengemaakt en georganiseerd door het mechanisme van het kapitalistische productieproces zelf" (Marx). Het anarchisme ging anders te werk: het maakte een inventaris op van de prekapitalistische, collectivistische dorps tradities, stimuleerde datgene wat er levend en levensvatbaar in was, probeerde hun revolutionair potentieel als organen van zelfbeheer en wederzijdse hulp te realiseren, en gebruikte deze als tegengif tegen de gehoorzaamheid, de hiërarchische mentaliteit en de autoritaire zienwijze die gecultiveerd worden door het fabriekssysteem. Ook in de steden wierp deze strategie vruchten af : het Spaanse stadsproletariaat werd immers permanent aangevuld door migrerende landarbeiders die deze tradities als een tweede huid met zich meedroegen. Zo was het revolutionaire elan van het

proletariaat van Barcelona in niet geringe mate te danken aan het feit dat zij haar banden met de pre-kapitalistische traditie nooit volledig verbrak. Veel arbeiders bleven een levende herinnering bewaren aan een niet-kapitalistische cultuur, aan een levenswijze die niet bepaald werd door de dodelijke regelmaat van prikklok en fabriekssirenes, de commando's van de opzichter en de disciplines van het vervreemdende stadsleven.

Het feit van met één been in een andere wereld te staan, verscherpte de blik voor de onmenselijkheid en de irrationaliteit van het kapitalistisch systeem. Steeds had men een maatstaf bij de hand die aangaf dat de maatschappij ook op een andere manier georganiseerd kon worden. De nabijheid van deze utopische dimensie belette dat men de bestaande verhoudingen als vanzelfsprekend ging beschouwen wat uitloopt op berusting. Het succes van het Spaanse anarchisme vond zijn oorsprong in deze permanente botsing tussen twee verschillende culturen en de verscherpte psychische sensibiliteit die dit teweegbracht.

1.3. Wat met het revolutionair subject?

Als, zoals Marx zegt, de arbeidersklasse de enige klasse met revolutionaire potentie is, dan is er in ieder geval een hoog bewustzijnsniveau nodig om die potentie te actualiseren. Want in tegenstelling tot de burgerij die op de vooravond van de grote burgerlijke revoluties reeds de feitelijke economische, culturele en ideologische macht bezat, is er in geen enkel opzicht sprake van een proletarische hegemonie.

Marx had gedacht dat, onder invloed van het onvermijdelijk geachte verpauperingsproces, het wel los zou lopen met de ontwikkeling van het klassebewustzijn. De burgerij is er ondertussen in geslaagd de strijd van de arbeidersklasse voor een hoger loon, kortere werkuren en bijkomende voordelen in te passen en zelfs als motor te gebruiken voor haar eigen ontwikkelingsmodel. Bookchin stelt dit zo : "De klassenstrijd in de klassieke betekenis is niet verdwenen, zij heeft een nog dodelijker nederlaag geleden door gecoöpteerd te worden binnen het kapitalisme". Of nog : "Zeker, het systeem schaft de traditionele klassenstrijd niet af, maar slaagt erin haar binnen de grenzen te houden, daarbij gebruik makend van haar immense technologische hulpbronnen om de meest strategische fracties van de arbeidersklasse te assimileren". Ergens anders heet het : "In plaats van zich te ontwikkelen tot een revolutionaire klasse in de school van het kapitalisme, blijkt het proletariaat een orgaan te zijn in het lichaam van de burgerlijke maatschappij" (16).

Het proletariaat als revolutionair subject is ten onder gegaan aan de onderhuidse disciplinerende opgelegd door het fabriekssysteem, het soepel aanpassingsvermogen van de kapitalistische produktiewijze en last but not least,

de Derde Industriële Revolutie in de jaren zeventig en tachtig die de rangen van het traditionele fabrieksproletariaat sterk uitdunt.

In onze tijd kan een arbeider alleen maar revolutionair zijn door zich van zijn arbeiderseigenschappen te ontdoen, dat wil zeggen van zijn arbeidsethos, van zijn geïnternaliseerde fabrieksdiscipline, zijn respect voor hiërarchie, zijn gehoorzaamheid aan leiders, zijn consumptiedrang en moreel conservatisme. Een echt revolutionaire arbeider heeft lak aan zijn klassebelangen, die in feite slechts de negatieve weerspiegeling zijn van de kapitaalsbelangen en zich binnen het kapitalistisch kader blijven bewegen. Een revolutionair heeft daarom een niet-klassebewustzijn. Hij is een 'gedegeneerde', een buitenbeentje dat niet past binnen de traditionele klassenstructuur. Hij denkt, leeft en gedraagt zich op een manier die in geen enkel bestaand hokje ingepast kan worden en ontpopt zich als een permanente provocatie voor de bestaande machtsstructuren. Revolutionaire arbeiders roepen geen staking uit omdat ze hun job willen verdedigen of een paar frank meer willen verdienen, maar omdat ze er 'genoeg van hebben' en de normale routine van het burgerlijke bestaan willen doorbreken.

"Dit komt in feite neer op de stelling dat de arbeiders zichzelf als menselijke wezens moeten zien en niet als klassewezens ; als creatieve persoonlijkheden, niet als proletariërs ; als zelfverzekerde individuen, niet als massa's. En het doel van de bevrijde maatschappij moet de vrije 'commune' zijn, niet een confederatie van fabrieken, hoe zelfbeherend deze ook mag zijn, want zo'n confederatie snijdt één deel uit de maatschappij - haar economische component - en verzelfstandigt die tot de totaliteit van de maatschappij. In werkelijkheid zal zelfs die economische component vermenselijkt moeten worden door precies humane verhoudingen in het arbeidsproces binnen te brengen, door het aandeel van het zware werk in het leven van de producenten terug te dringen, door een totale 'Umwertung aller Werte' (om een uitdrukking van Nietzsche te gebruiken), die zowel betrekking heeft op de produktie als op de consumptie, op het sociale als op het persoonlijk leven" (17).

Het revolutionair subject van de toekomst zal, in het denken van Bookchin, geen traditionele klassebasis hebben : het is samengesteld uit individuen van uiteenlopende sociale achtergrond die overhoop liggen met de gevestigde instituties, sociale normen, waarden en levensstijl. "Alle tactische handleidingen uit het verleden weerleggend zal de revolutie van de toekomst het pad van de minste weerstand volgen, zich een weg banend naar die bevolkingsgroepen die de meeste openheid betonen, geheel afgezien van 'hun klasse-achtergrond'. Deze revolutie zal worden gevoed door alle tegenstellingen van de burgerlijke maatschappij, niet enkel door die van de jaren 1860 en 1917. Daarom zal zij ook al diegenen aantrekken die gebukt gaan onder uitbuiting, armoede, racisme en imperialisme, maar ook diegenen die zich aefrustr

voelen door de consumptiedwang, het leven in de voorsteden, de massamedia, de familie, de school, de supermarkt en het overheersende systeem van de onderdrukte seksualiteit. De vorm van de revolutie zal dan ook even allesomvattend worden als haar inhoud: klasseloos, bezitsloos, anti-hiërarchisch en volledig bevrijdend" (18).

2. BOOKCHINS LEZING VAN DE MENSELIJKE GESCHIEDENIS

2.1. De mens als maatschappelijk wezen.

De hedendaagse ecologische crisis wordt door Bookchin beschouwd als het logische culminatiepunt van een bepaald natuurbeeld dat zich geleidelijk aan in de loop van de menselijke beschavingsgeschiedenis gevormd heeft. Hij verwijst daarmee naar de voorstelling van de natuur als zijnde 'het rijk der schaarste' of het rijk van de noodzaak', een beeld dat zowel door het liberalisme als door het marxisme gedeeld wordt. Menselijke vrijheid kan slechts gewonnen worden ten koste van de verovering en onderwerping van de natuur. De voorstelling van de natuur als 'dode materie', als een 'beperkt reservoir van hulpbronnen' leidt dus noodzakelijkerwijze tot een Prometheïsche opstelling die een onderwerping van de natuur impliceert.

Met evenveel kracht verzet Bookchin zich echter tegen een op het eerste gezicht tegengesteld beeld van de natuur, die dan wordt voorgesteld als een bovenmenselijke instantie waarin de mens opgaat (cfr. de sociobiologie) of waaraan de mens zich denkt te onderwerpen (cfr. bepaalde varianten van de eco-filosofie). "Een nieuwe biologische erfzonde wordt in het leven geroepen waarin een groep dieren, Mensheid genoemd, omgevormd wordt tot een destructieve kracht die de overleving van de levende wereld bedreigt" (19).

De mensheid is geen vloek van de natuur en ook geen 'heer van de schepping'. Beide visies stellen 'mensheid' en 'natuur' tegenover elkaar en beide zien bovendien over het hoofd dat menselijke wezens slechts bestaan binnen maatschappelijke kaders. "Niet-menselijke wezens kunnen losse gemeenschappen vormen en zelfs collectieve verdedigingshandelingen aannemen om hun jongen te beschermen tegen roofdieren. Maar zulke gemeenschappen kunnen nauwelijks gestructureerd genoemd worden, behalve dan in een zeer algemene, dikwijls zeer kortstondige betekenis van het woord. Mensen, daarentegen, creëren in hoge mate formele gemeenschappen die de tendens vertonen steeds meer gestructureerd te geraken in de loop van de tijd. In werkelijkheid vormen zij niet alleen gemeenschappen, maar een nieuw fenomeen, maatschappij genoemd" (20).

De kracht van Bookchins sociale ecologie ligt in het verband dat het tot stand brengt tussen maatschappij en ecologie : de maatschappij wordt opgevat als de vervulling van de latente vrijheidsdimensie in de natuur, terwijl het ecologische wordt opgevat als het organisatieprincipe van de sociale ontwikkeling. De sociale ecologie zal grote aandacht besteedt aan de wijze waarop de maatschappij geleidelijk aan uit de natuur groeit, maar het cruciale aandachtspunt blijft het differentiatieproces van de maatschappij in de sociale evolutie en de synchronisatiegraad met de kenmerken van de natuurlijke evolutie.

Bookchin hanteert daarbij een begrippenapparaat dat zowel van toepassing is op de natuurlijke als op de sociale evolutie : onder andere toenemende diversiteit, een completere participatie van alle onderdelen in het geheel, een oriëntatie in de richting van een verbreding en verdieping van vrijheid, zelfbewustzijn en zelforiëntatie. De sociale ecologie blijft in de eerste plaats bestaan bij die knooppunten in sociale evolutie die de maatschappij in tegenspraak bracht met de natuur. De factoren worden blootgelegd die vele menselijke wezens hebben omgevormd van actieve partners in de organische evolutie tot schadelijke parasieten. "Misschien is één van de belangrijkste bijdragen van de sociale ecologie tot de hedendaagse ecologische discussie de idee dat de fundamentele problemen die de maatschappij tegenover de natuur stelt, hun oorsprong hebben in de sociale ontwikkeling zelf - en niet in de wisselwerking tussen natuur en maatschappij. De scheiding tussen maatschappij en natuur heeft zijn diepste wortels in de scheidingen binnen de sociale sferen, namelijk in de diepgewortelde conflicten tussen mensen onderling die dikwijls gecamoufleerd worden door het gebruik van de wazige term 'menschheid' " (21).

De maatschappij is de bewaarplaats van de sociale geschiedenis, zoals ons lichaam de bewaarplaats is van de natuurlijke evolutie. Onbewust dragen wij houdingen, overtuigingen, gewoonten en gevoelens met ons mee waardoor wij ons zeer regressief gedragen ten opzichte van andere mensen en de natuur. Zo is de hiërarchische ordening van de eenvoudigste verschillen tussen verschijnselen het resultaat van sociale scheidingen die dateren uit lang vervlogen tijden waar ons geheugen niet meer bij kan. 1-let is de evolutie van die hiërarchieën die we moeten reconstrueren om een beter begrip van het verleden te krijgen en het fundament van een nieuwe toekomst te leggen. "... Sociale ecologie heeft het begrijpen van hiërarchie - opkomst, aard en betekenis - tot het sluitstuk gemaakt van haar boodschap van een bevrijdende, rationele en ecologische maatschappij" (22).

Bookchin hanteert daarbij een 'optimistische' neo-Hegeliaanse geschiedenisopvatting. "Geschiedenis kan bloedig geweest zijn en haar lotgevallen een universele tragedie waarin heroïsche momenten en verloren kansen elkaar afwisselden. Maar zij was in geen geval een opeenhoping van

hopeloze idealen of een zinloze opeenvolging van gebeurtenissen. Met het verlies van onschuld verschijnen er nieuwe spelers op het toneel die een zeer dubbelzinnige rol zullen spelen in de verdere sociale ontwikkeling : een zekere ideologische uitrusting, groei van de intellectuele krachten, toename van de individualiteit, persoonlijke autonomie en een gevoel voor een universele humanitas die zich onderscheidde van het lokale parochialisme. Verbannen worden uit de Tuin van Eden kan beschouwd worden, zoals Hegel pleegde te zeggen, als een belangrijke voorwaarde voor de terugkeer, maar dan verrijkt met de opgedane ervaringen die de oorspronkelijke paradoxen van het paradijs kunnen oplossen" (23).

Met de Tuin van Eden refereert Bookchin naar de oorspronkelijke 'primitieve' of organische gemeenschappen : zij stonden in een niet-antagonistische relatie tot de natuur ; maar omdat het pre-schaarste maatschappijen waren, hadden ze een hoofdzakelijk statisch karakter, niet in staat om de mogelijkheden eigen aan de menselijke soort ten volle te laten ontplooiën. "Het lijkt binnen het bereik van de menselijke mogelijkheden om meer te zijn dan een 'nobele wilde', meer 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 dialecten van het menselijke bestaan in zijn volle staat van vervulling en zelfs van de natuur als zelfbewust leven" (24).

In het vervolg kan de mensheid het Paradijs slechts terug verdienen door het pad van de hel te betreden. In de loop van haar ontplooiingsgeschiedenis ontwikkelt de mensheid hiërarchische structuren die gepaard gaan met een bepaalde cosmologie en ethiek die maatschappij én natuur in de catastrofe storten. Bookchin zet zich daarbij op een dubbele wijze af van Marx' geschiedenisfilosofie.

Eenzijds weigert hij de geschiedenis economisch-reductionistisch te interpreteren (cfr. Marx : "De geschiedenis van iedere maatschappij die tot dusver bestaan heeft, is een geschiedenis van klassenstrijden").

Anderzijds verwerpt hij eveneens Marx' deterministisch-finalistische lezing van het geschiedenisboek : het is alsof Marx dat boek van achteren naar voren gelezen heeft en dat hij, met de oplossing van de 'plot' in zijn achterhoofd, de eerste hoofdstukken (de menselijke 'voorgeschiedenis') gaat interpreteren. Bij Marx leidt het verval van de Aziatische, antieke en feodale produktiewijzen met een natuurnoodzakelijkheid tot de ontplooiing van de burgerlijke produktieverhoudingen, zelf de voorbode van de kommunistische synthese.

Bookchin betwist het onvermijdelijk karakter van dit verloop steeds zijn er ondergrondse tegenkrachten werkzaam die in de scharnierperiodes ('historical crossroads') tot uitbarsting komen en aan de geschiedenis een andere wending kunnen geven. Ook als er geen radicale ommekeer plaatsvindt, veranderen de

bestaande hiërarchieën diepgaand van karakter waardoor het menselijk inzicht in het functioneren van de machtsmechanismen verbreed en verfijnd wordt.

"Er is inderdaad sprake van vooruitgang in de echte zin van het woord: een verbreding van de sociale strijd om meer en meer fundamentele thema's te omvatten en een verfijning van het begrip 'vrijheid zelf' (25).

2.2. Terug naar het Paradijs?

In zogeheten 'primitieve', organische gemeenschappen voelen de bewoners zich opgenomen in een universele kosmische ordening. De moderne kloof tussen de mens als bezielde wezen en de natuur als het ontoegankelijke Andere bestaat nog niet : natuur wordt niet beschouwd als dode materie, maar als een actief, bezielde geheel waarin de mens participeert. 'Arbeid' betekent in die culturele context niet het onttrekken van nuttige dingen aan een ons vijandige omgeving, maar wel het luisteren naar de 'stille stem' van de natuur. Producten zijn het resultaat van het op elkaar afstemmen van menselijke arbeid en arbeid verricht door de natuur. Arbeidsproducten zijn daarom evenzeer 'openbaringen' (van datgene wat reeds impliciet aanwezig was in de natuur) als 'realisaties' (die we aan het vermogen van de mens kunnen toeschrijven).

Dezelfde verbondenheid met de natuur blijkt uit de betekenis die gehecht wordt aan magische rituelen. Enerzijds lijkt het ritueel een duidelijk herkenbare dwangfunctie gehad te hebben : men meende dat uit een gegeven ritueel noodzakelijkerwijze een welbepaald effect moest ressorteren. Magie heeft dus zijn eigen vorm van 'harde' causaliteit en wordt daarom wel eens de wetenschap van de primitieve mens genoemd.

Het andere aspect van de magie wordt echter belichaamd door rituelen met een overredingskarakter. Mensen en dieren worden dan gezien als deel uitmakend van een complementaire levenssfeer. In jachtrituelen bijvoorbeeld worden dieren benaderd vanuit deze 'neem-en-geef'-relatie en men tracht ze te overtuigen zich 'te geven' aan de jager door te verwijzen naar de wederzijdse behoeften, respect en verzoening.

Deze complementariteit is de weerspiegeling van een cosmisch gelijkheidsbeeld dat persoonlijke verschillen niet ophangt aan een piramidaal gehiërarchiseerde ordening, maar deze eerder interpreteert als elkaar aanvullende stenen van een breed, natuurlijk mozaïek. Men zou hier kunnen spreken van een egalitaire benadering van het begrip 'verschil'. Dit soort egalitarisme impliceert zeker niet dat men blind is voor de ongelijkheden die in natuur en maatschappij bestaan. Maar het werd als vanzelfsprekend aanvaard dat bijvoorbeeld fysieke ongelijkheden, veroorzaakt door leeftijd of ziekte, gecompenseerd moesten worden door de gemeenschap. Zich baserend op de studies van de antropoloog Paul Radin, spreekt Bookchin in dit verband over het 'principe van het

onherleidbare minimum', en dat wil zeggen dat ieder individu aanspraak kan maken op absoluut respect, ongeacht de persoonlijke eigenschappen. Het zijn dus de niet-hiërarchische sociale verhoudingen en structuren die de niet-uitbuitende relatie van de primitieve mens met de natuur mogelijk maken.

In deze zin wordt Bookchins filosofie wel eens een 'nieuw animisme' genoemd, waarmee natuurlijk niet bedoeld wordt dat de mensheid moet terugkeren naar haar primitieve 'staat van onschuld', wèl moet men er een pleidooi in zien voor een rationele actualisering van het primitieve natuurbeeld dat, ondanks al haar beperktheden, een belangrijke kern bevat.

2.3. Verloren onschuld.

Binnen organische gemeenschappen wordt iemands plaats en functie bepaald door biologische eigenschappen (verwantschap, geslacht, leeftijd). Antropologisch feitenmateriaal en ook een zekere sociobiologische logica wijst in de richting van de 'gerontocratie' (overheersing door de ouderen) als het geïstitutioniseerd 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 ondermeer 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 collectief 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 en of autoriteit toe te kennen die veel verder ging dan nodig was om de jongeren op te voeden.

Bookchin spreekt in dit verband van een onmerkbare 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 die hun prestige dankten aan hun monopolie op magische praktijken (waarover Bookchin zich zeer schamper uitlaat; hij noemt die praktijken "eerder frauduleus dan naïef"). Zo probeerden Afrikaanse sjamanen zich tegen volkswoede en ongelof te verdedigen door een bondgenootschap aan te gaan met ouderen of andere leiders-in-spe die op hun beurt best wat religieuze legitimatie konden gebruiken.

Al bij al echter bleven deze gerontocratieën in wezen tamelijk egalitair: iedereen wordt per slot van rekening oud en zal dus een 'patriarch' of 'matriarch' worden. De gerontocratische hiërarchie is dus structureel gezien niet zo rigide als gevolg van de onvermijdelijke biologisch bepaalde opwaartse mobiliteit. De situatie gaat er anders uitzien wanneer er een historische verschuiving optreedt die het belang

van de wereld van de mannen (die zich traditioneel bezig houden met het intern en extern beheer van het gemeenschapsleven, de 'civiele sfeer') doet toenemen ten koste van de vrouwenwereld (traditioneel gecentreerd rond de oorspronkelijk niet minder belangrijke 'huishoudelijke sfeer'). Mogelijke oorzaken voor deze verschuiving kunnen gezocht worden in volksverhuizingen en conflicten tussen landbouw- en jagersgemeenschappen.

Met het problematisch worden van de civiele sfeer, werden de mannen ook assertiever en strijdvaardiger. De bekwaamste jagers werden 'grote mannen' of 'grote krijgers'. Bookchin verzet zich echter tegen de simplistische redenering dat de 'mannen' de maatschappij nu gingen overnemen, waarna het 'patriarchaat' het voor het zeggen zou hebben gehad. Hij spreekt in dit verband van een 'zeer subtiele en gecompliceerde dialectiek'.

Bookchin beschrijft deze periode als een kruispunt op het pad van de historische ontwikkeling hier kon de mensheid kiezen tussen ofwel machtsconcentratie in handen van patriarchen en monarchen ofwel een gedecentraliseerde machtsuitoefening op basis van 'vrouwelijke' waarden (waarbij de zorg van moeders voor hun kroost veralgemeend wordt tot een onderling heipsysteem voor alle leden van de gemeenschap). Dat het eerste alternatief de overhand kreeg verklaart Bookchin uit de zware druk die een hiërarchische gemeenschap op haar egalitaire omgeving uitoefent. Ook deze laatsten worden gedwongen militaire structuren en leiders te accepteren. Eén hiërarchische gemeenschap kan het cultureel, moreel en institutioneel karakter van een gehele streek veranderen Dit proces is echter niet onomkeerbaar: er zijn voorbeelden bekend van centralistische en militaire gemeenschappen die weer gedecentraliseerde, pacifistische en niet hiërarchische paden zijn gaan bewandelen.

2.4. De beheersingsepistemologieën.

De overgang naar hiërarchische maatschappijvormen gebeurde ook op mentaal niveau. Dit vond zijn uitdrukking in de opkomst van een repressieve sensibilliteit en waardensysteem: diverse wijzen om de ervarings sfeer mentaal te ordenen volgens bevels- en gehoorzaamheidspatronen. Bookchin spreekt in dit verband van beheersingspistemologieën, waarvan hij het ontstaan vanuit twee algemene en twee specifiek Westerse historische gronden verklaart.

Wat de algemene oorzaken betreft, verwijst hij eerst en vooral naar een accentverschuiving die optrad binnen het animistisch wereldbeeld. Er is sprake van een repressief abstraheringsproces waarbij de 'primitieve' mens zich niet meer richtte tot het individuele dier maar tot zijn universele geest.

De sjaman gaat zich opwerpen als meester van deze universele geesten en als onontbeerlijke helper van de jager: hij is de meester die het spel beheerst. Tussen mens en dier worden quasi hiërarchische verhoudingen tot stand gebracht : aanpassing en communicatie worden vervangen door overheersing en dwang.

Vervolgens wijst Bookchin op het ontstaan van de 'moraal' : deze heeft te maken met zondigheid van het menselijk gedrag in tegenstelling met de 'gewoonten' in organische gemeenschappen die te maken hebben met de functionele effecten op de integriteit en harmonie binnen de samenleving. Moraal is een soort van 'sanitaire autoriteit', een inwendige staat, die het gedrag controleert lang voordat er sprake is van externe staatsinstanties. Zij gaat fungeren als legimitatiegrond in een periode waarin de beperkingen die worden opgelegd door de realiteit niet meer samenvallen met de beperkingen die opgelegd worden door de natuur. De moraal vond voor het eerst zijn belichaming in de vaderlijke autoriteit en haar eerste slachtoffer is de menselijke natuur in de vorm van de vrouw en slaaf die tot object getransformeerd werden om gebruikt te worden volgens de patriarchale spelregels.

Anderzijds wijst Bookchin ook op twee specifiek Westerse oorsprongen van de beheersingspistemologie. Eerst en vooral is er de absolute transcendentie van de Hebreeuwse God "Yahweh is niet in de natuur. Aarde, zon, noch hemel zijn goddelijk, zelfs de meeste ontzagwekkende natuurverschijnselen zijn slechts weerspiegelingen van Gods grootheid. Het is zelfs niet mogelijk God te benoemen... Hij is heilig. Wat wil zeggen dat hij sui generis is.....(26). Terwijl in het animisme en de vroegste cosmologieën de beweging van het particuliere naar het universele plaatsvindt, wordt die volgorde nu omgekeerd het concrete/feitelijke/lichamelijke moet het afleggen tegenover het abstracte (universele) geestelijke. Aldus wordt de weg vrijgemaakt voor het tegenover elkaar stellen van geest en werkelijkheid, intellectueel gevoel, maatschappij en natuur, man en vrouw, mens en mens...

Wat de tweede bakermat van de Europese cultuur betreft, het Griekse denken, dat vreesde en bestreed de wilde, ongetemde natuur. Volgens de Grieken moest de polis een permanente strijd voeren tegen een opdringerige, ongeregelde wereld en haar barbaarse bewoners. De Griekse cosmologie was dan ook gestoeld op een universeel dualisme: dat van de suprematie van orde of kosmos boven zinloze ontbinding of chaos. Geheel in lijn van deze hiërarchische organisatie van de werkelijkheid proberen Plato en Aristoteles een rationele basis te geven aan de ongelijkheid tussen de mensen : zij stellen ofwel dat de menselijke zielen kwalitatief verschillen, ofwel dat er een gradatie is in de rationaliteitsvormen. Worden deze ongelijkheden niet gerespecteerd, dan loert de chaos om het hoekje!

2.5. Stadslucht maakt Vrij.

Dat Bookchin geen nostalgische romanticus is die terugverlangt naar nooit bestaande paradijselijke toestanden uit een mistig verleden, blijkt uit zijn waardering van de stad. Het belang dat hij hecht aan de stad is echter niet zozeer gelegen in haar traditionele functie van vruchtbaar cultureel en economisch centrum. Hij beschouwt de stad in de allereerste plaats als een territorium waarbinnen iemands positie niet langer door bloedverwantschap bepaald wordt. Het biologische feit van afkomst wordt vervangen door het sociale feit van residentie en economische belangen. Mensen worden niet langer geboren in een vastgelegde sociale positie, maar zij kunnen die positie - in uiteenlopende mate - zelf kiezen en veranderen. Bewust gecreëerde instellingen gaan het belang van de volksgemeenschap naar de achtergrond verdringen.

Binnen de stadsmuren kunnen 'vreemdelingen' of 'buitenstaanders' de facto of de jure aanspraak maken op dezelfde rechten als de autochtonen. Bookchin benadrukt het gecompliceerd karakter ervan : de prille steden waren voortdurend bezig traditionalistische overtuigingen en instellingen bij te schaven en aan te passen zodat ze in dienst gesteld konden worden van de nieuwe eisen die door de stad gesteld werden, waarbij een terugval niet uitgesloten was. "Steden probeerden rationaliteit, een bepaalde mate van onbevooroordeelde gerechtigheid, een cosmopolitische 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" (27).

Vanaf de late middeleeuwen draagt de Europese geschiedenis de stempel van stedelijke oppositiebewegingen tegen de opkomende gecentraliseerde staten met hun staande legers en loodzware bureaucratieën. Op sommige momenten, zoals in het geval van de Spaanse Communerobeweging 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. Wat Bookchin nog eens de mogelijkheid biedt om het accent te leggen op de mogelijkheden van de mens om op bepaalde momenten de loop van de geschiedenis te wijzigen. "Dat er een logica aanwezig is in sommige historische premissen - een logica die zich dan meer ontvouwt als een tendens dan als een noodzaak - valt niet te ontkennen. (...) Daarentegen is het zeer moeilijk te bewijzen dat er een bovenmenselijk fenomeen 'geschiedenis' zou bestaan dat de gang van de menselijke ontwikkeling op voorhand vastlegt. De Communerobeweging hadden de deur op een kier gezet voor een samenwerkend verenigd Spanje met een totaal ander perspectief dan hetgeen de gecentraliseerde nationale staat in petto had" (28).

Bookchin is ook niet blind voor de negatieve aspecten van de stadsontwikkeling: het collectieve eigendom van land en natuurlijke rijkdommen moest plaatsmaken voor het privé-eigendom en de daarmee samenhangende klassentegenstellingen. Deze laatsten slurpen als het ware de traditionele stathierarchieën op en onttrekken ze aan het oog van de doorsnee burger die al zijn aandacht gaat richten op de rechtvaardigheidsproblematiek (= ongelijke eigendomsverhoudingen). De oude hiërarchieën worden allengs als natuurlijke gegevens verinnerlijkt in het bewustzijn van de mensen.

2.6. De multidimensionele staat.

De gehele geschiedenis door is de stad de natuurlijke tegenspeler geweest van de staat. De staat wordt door Bookchin gedefinieerd als een professioneel systeem van sociale dwang. 'Dwang' bestaat ook in de natuur: om te vermijden dat we de staat tot een natuurlijk verschijnsel zouden verheffen, voegt hij er het begrip 'professioneel' aan toe. Slechts wanneer dwang geïstitutionaliseerd wordt tot een professionele, systematische en georganiseerde vorm van sociale controle, is er sprake van een 'staat'.

'Staten' duiken niet plots op in de geschiedenis, maar vormen de culminatie van zich geleidelijk ontwikkelende hiërarchische structuren. Ook bestaan er verschillende gradaties in het staatswezen. Overgangen van de ene naar de andere vorm, in de goede of slechte zin, blijven altijd mogelijk. In tegenstelling met het marxisme stelt Bookchin dat niet elke staat noodzakelijkerwijze een geïstitutioniseerd dwangstelsel ten dienste van de heersende klasse hoeft te zijn. In heel wat historische gevallen was de staatsklasse de politiek heersende klasse die hard optrad tegen de belangen van de economisch heersende klasse. Bovendien leiden staten lange tijd een tamelijk perifeer bestaan in die zin dat een groot deel van de mensheid leeft binnen het besloten kader van dorpsculturen die meestal slechts langs indirecte weg (belastingen, oorlogen) in contact komen met de staatsmacht.

Ook in Europa werd de plattelandsbevolking tot diep in de Middeleeuwen aan zichzelf overgelaten : interventies vanuit de top waren minimaal. De grootste gevaren die hen bedreigden gingen uit van invasielegers en oorlogszuchtige edelen. Van de lokale heersers kregen de dorpelingen soms bescherming, maar nooit gerechtigheid. Willekeur was de regel. De eerste sterke Europese vorsten (Hendrik II van Engeland en Filips August van Frankrijk) die erin slaagden hun 'gerechtigheid' tot diep aan de basis te laten doordringen, werden door het gewone volk aanvankelijk beschouwd als welkome buffers tegen de arrogante adel. Maar de koninklijke macht streefde natuurlijk in de allereerste plaats haar eigen belangen na die op de lange duur niet parallel liepen aan die van het gewone volk.

Met de civilisering en disciplineren van de adel en de groeiende toenadering tussen vorst en kapitaal (cfr. Engeland na de 'Glorious Revolution') keerde het tij. Het volk voelde aan dat het niets te verwachten had van een steeds meer gecentraliseerde staatsmacht. In zijn collectief geheugen bleef de herinnering hangen van een politieke structuur op mensenmaat, waarbinnen de opvattingen van iedere burger (en niet alleen van zijn vertegenwoordigers of van de politieke partijen) tot hun recht kwamen. Tot diep in de 20ste eeuw zullen tijdens de revolutionaire volksbewegingen, lang vergeten gewaande noties van een gedecentraliseerd socialisme, confederale structuren en directe democratie weer de kop opsteken (Parijs 1789-1871-1968, St. Petersburg 1917, Barcelona 1936, Boedapest 1956).

3. KAPITALISME: HET ABSOLUTE KWAAD.

3.1. Een negatieve omschrijving.

In tegenstelling met Marx en Bakoenin (29) die het kapitalisme als een noodzakelijk kwaad beschouwen, heeft Bookchin geen goed woord over voor deze produktiewijze, die niet eens positief kan omschreven worden : zij is grotendeels het resultaat van een maatschappelijk ontbindingsproces, een sociale orde "die kankerachtig floreert op de stoffelijke overschotten van traditionele maatschappijen" (30). In niet mis te verstane bewoordingen schrijft Bookchin : "Kapitalisme is een systeem dat permanent contrarevolutionair is - niettegenstaande Marx' bewering van het tegenovergestelde. Nergens redde of stimuleerde het de samenwerkingsgeest die zelfs aanwezig was in de meest despotische maatschappijen en de meest benepen gemeenschappen uit het verleden ; nooit gingen haar gevoelens van medeleven verder dan een utilitaire manipulatie van de massa's. Slechts een minimum van haar materiële opbrengsten, technologische vooruitgang en rijkdom werden gebruikt om de menselijke bestaansconditie te verbeteren. Kapitalisme was een vloek op de maatschappij vanaf het moment van haar ontwaken. Bijna elke poging om haar blokkeren, in haar vroegste fase, was progressiever dan de progressieve rol die de bourgeois produktiewijze toegedicht werd. In wezen hadden de Luddieten gelijk" (31).

In verschillende fasen van de maatschappelijke evolutie vinden we aanzetten terug tot een kapitalistische ontwikkeling. Verder dan aanzetten kwam het niet omdat begrippen als 'wedijver' en 'groei' in flagrante tegenspraak waren met traditionele waardensystemen die 'onderlinge samenwerking' en 'maat' centraal stelden. Tot diep in de middeleeuwen bleef de bourgeoisie een marginale groep die niet hoog in aanzien stond : zij werd afgeschilderd als

immoreel, cultureel ontworteld en parvenu. Als zij al ergens aan de macht kwam (in het Italië van de Renaissance bijvoorbeeld) dan was haar heerschappij hoogst onstabiel (afhankelijk van politieke wisselvalligheden en het openhouden van handelsroutes). Het was slechts in de bijzondere economische en politieke constellatie van het moderne Engeland, gecombineerd met een aantal specifieke kenmerken van de kristelijke leer (belang van het individuele zieleheil, arbeidsethiek, minachting voor de concrete natuur, prioriteit van de 'stad van God' op aardse gemeenschapsbanden), dat de voedingsbodem gecreëerd werd waarop het industriële kapitalisme kon gedijen.

3.2. Vereconomisering van de maatschappij.

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 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. Fabrieken werden niet opgericht om pas ontworpen grootschalige machines onderdak te verschaffen, zoals de meeste geschiedenisboekjes ons willen doen geloven. Hun oorsprong moet worden gezocht bij de Engelse kooplieden die het arbeidsproces wilden rationaliseren en intensiveren door voormalige thuisarbeiders met hun relatief simpel gereedschap in eenzelfde werkplaats samen te brengen, onder het alziende oog van de opzichter. Pas toen de fabrieken er al stonden, werd een navenant grootschalige machinerie ontworpen die op haar beurt weer bijdroeg tot de disciplineren van de arbeiders. 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 instrument 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 (10). Het gaat om een diepgaande ont-tovering van de mensheid die, vanuit een politiek standpunt, crucialer is dan de meer bekende ont-tovering van de natuur. 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 gewone volk door de traditionele mutualistische relaties te vervangen door marktverhoudingen (alle relaties tussen de mensen worden herleid tot die tussen kopers en verkopers). "De logica van de markt-samenleving is de markt ALS samenleving : opkomst van objecten, van waren als de materialisatie van alle sociale verhoudingen. Niet langer worden we enkel

geconfronteerd met het 'warenfetisjisme' of de arbeidsvervreemding maar veeleer met de erosie van de socialisering als dusdanig, de reductie van mensen tot de geïsoleerde objecten zelf die zij voortbrengen en consumeren. Het kapitalisme schuift het geïsoleerde ego naar voren als haar nucleaire sociale vorm, juist zoals clans, families, polei, gilden en buurtschappen eens de nucleaire sociale vormen van de prekapitalistische maatschappij uitmaakten" (32).

In het kielzog daarvan groeit een kloof tussen stad en platteland, tussen werkplaats en huishouden. 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 ontdaan 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.

Terwijl de kapitalistische produktiewijze tot een stuk na de tweede wereldoorlog in de eerste plaats een economie was omringd door vele prekapitalistische formaties, is het nu een 'vereconomiseerde' maatschappij geworden. "Marktwwaarden 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" (33).

3.3. Verarming van de natuur.

Deze desintegratie van de menselijke gemeenschap en degradatie van de mens tot een 'ding' weerspiegelt zich in de houding ten opzichte van de natuur. De reeds voor het kapitalisme bestaande opvattingen over natuurbeheersing worden niet alleen bevestigd, maar omgevormd tot een wet van de natuur : 'groei of sterf 1' Economische groei en dus plundering van de natuur is het metabolisme van het kapitalistische 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 zijn 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 niet ongestraft kan doen met de natuur in zijn geheel.

Wie wil ingrijpen in de natuur mag een drietal fundamentele eigenschappen van een gezonde natuur niet negeren:

- a. diversiteit: hoe verscheidener de bestanddelen van een ecosysteem, des te stabiel het systeem zal zijn ; daarnaast is diversiteit ook een waarde op zich: een hechte eenheid groeit uit diversiteit;
- b. spontaneïteit : de wereld is te complex om gereduceerd te worden tot simpele Galileïsche fysica-mathematische eigenschappen ; men moet aan de natuur toestaan om de vele omwegen van een spontane ontwikkeling te bewandelen, want slechts op die wijze kan ze haar volle rijkdom aan mogelijkheden ontvouwen;
- c. complementariteit (ofwel de afwezigheid van hiërarchie) : elk bestanddeel van een ecosysteem speelt een gelijkwaardige rol bij de instandhouding van de integriteit en het evenwicht van het systeem.

Rekening houdend met deze drie kenmerken van een gezonde natuur stelt Bookchin dat de zwaarste 'ecologische misdaad' van het kapitalisme erin bestaat 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 historische produkt van een miljarden jaren durende evolutie die bijna iedere plaats op deze planeet 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 natuurvriendelijker alternatieven ¹

"Kapitalisme georganiseerd rondom een marktsysteem van 'groei en of sterven', gebaseerd op rivaliteit en expansie, moet de natuur wel afbreken, vruchtbare grond in zand veranderen, de atmosfeer vervuilen, het klimaat van de planeet volledig veranderen en de aarde waarschijnlijk ongeschikt maken voor hoogontwikkelde levensvormen. Feitelijk blijkt het om een ecologische kanker te gaan, die complexe eco-systemen die al ontelbare eeuwen geleden gevormd werden, kan verkankeren" (34).

Voor Bookchin is er geen twijfel mogelijk : we steunen regelrecht op de zelfvernietiging van de menselijke soort en hij meent hier het punt van Archimedes ontdekt te hebben dat aan de menselijke geschiedenis een nieuwe richting kan geven : de naderende ecologische catastrofe maakt het wenselijke (= de libertaire utopie) noodzakelijk.

3.4. De verstaatsing van het politiek.

De opkomst van het kapitalisme werd mede voorbereid door de ontwikkeling van de natie-staat. De vereconomisering van de maatschappij verliep dus parallel met het proces van verstaatsing van de politiek. Naast het institutionele terrein van het sociale - de Griekse sfeer van de oikos : het betrekkelijk private gebied van de familiale verplichtingen, van de vriendschap, van het zelfbehoud, de produktie en de voortplanting - beklemtoont Bookchin het wezenlijke onderscheid tussen het politieke terrein en het terrein van de staat. 'Politiek' mag in zijn visie niet geïdentificeerd worden met staatsbeleid.

Staatskunde bestaat uit operaties die de inzet van de staat vereisen een van bovenuit opgelegd beheer, controle en disciplineren van het maatschappelijk leven. De commandoposten van het staatsapparaat worden bemand door de politieke partijen, dat zijn hiërarchische structuren waarbinnen de communicatie in één richting verloopt : van de top naar de basis. Bookchin vergelijkt de verhouding politieke partij- staat met een kledingstuk dat aan een kapstok is opgehangen. Hoe gediversifieerd de kledingstukken ook mogen zijn, nooit maken zij integraal deel uit van het politieke lichaam waarvoor zij gemaakt werden. Politieke partijen houden de burgers binnen de grenzen, controleren en manipuleren ze, nooit zijn ze de uitdrukking van de volkswil, ze laten zelfs niet toe dat een volk een eigen wil zou ontwikkelen. Uit de aard van de zaak zelf kunnen ze alleen maar mobiliseren, commanderen en macht verwerven.

Politiek die op die manier bedreven wordt, is als een lichaamsvreemde stof die het maatschappelijk organisme binnendringt en haar in belangrijke mate verzwakt en haar in laatste instantie zelfs kan vernietigen.

'Politiek' in de ware betekenis van het woord daarentegen heeft een genealogie die grotendeels samenvalt met de geschiedenis van de 'vrije steden', van de Griekse polis tot de Renaissance-stadstaten. Etymologisch beschouwd betekent politiek juist het beheer van de stadsgemeenschap of polis door haar leden, de burgers. "Waar het om ging was een kwestie van vitaal belang : dat deze steden het openbare forum creëerden. Daar, op de agora van de Griekse democratieën, op het forum van de Romeinse republiek, in het stadscentrum Van de middeleeuwse commune en op de plaza van de Renaissance-steden konden de burgers samenkomen. Tot op zekere hoogte ontstond op dit openbare terrein een volstrekt nieuwe arena, een politieke, gebaseerd op beperkte maar vaak participatorische vormen van democratie maar ook een nieuw concept van de stedelijk, de stadsburger" (35).

Burgerschap is verengd geworden tot stemrecht, waarmee de burgers vrijwillig hun maatschappelijke verantwoordelijkheid opgeven en overdragen aan beroeps politici die zelf platgemalen worden door de staatsraison van hun partij.

Burgerschap moet betekenen dat men zelf weer de politieke touwtjes in handen neemt en dat men politiek opnieuw gaat bedrijven in het kader dat daarvoor het meest geschikt is: de gemeenschap. Daar ontmoeten mensen die in dezelfde omstandigheden leven elkaar en is een directe uitwisseling van visiemogelijk. Ieder kan vanuit eigen ervaring en achtergrond zijn steentje bijdragen tot de oplossing van het gestelde probleem. Indien nodig kunnen er wetenschappers en technici bijgehaald worden om na te gaan welke haalbare oplossingen zich aftekenen. Steeds echter heeft het communal lichaam -in concreto het buurt- of wijkcomité - het laatste woord: het beslist voor welke oplossing er gekozen wordt.

Bookchin beklemtoont daarbij voortdurend het belang van de wisselwerking tussen individu en gemeenschap. Het individu mag niet opgaan in de gemeenschap (= totalitarisme), de gemeenschap mag ook niet desintegreren t.v.v. de individuen (= Thatcherisme), maar individu en gemeenschap moeten elkaar versterken. Via het vermaatschappelijingsproces - het luisteren, de dialoog, de confrontatie - vormt zich het individu, wordt dus een zelfbewust persoon met eigen wil en mening die zich ook verantwoordelijk voelt voor het algemeen belang. De gemeenschap versterkt zich doordat de burgers zich 'loyaal' (vat iets anders is dan gehoorzaam!) gaan gedragen : zij weten dat de richting waarin de maatschappij evolueert medebepaald wordt door de eigen aktieve inzet en zijn bereid daarvoor ook lasten te dragen. Samengevat : 'Het wordt tijd dat we een organische - een ecologische - politiek ontwikkelen, in tegenstelling tot een etatistische politiek, gestructureerd rond partijen, bureaucraten, politieke specialisten en elites. Organisch of ecologisch - in één woord : groen - betekent letterlijk de evolutie van een politiek van het organisme die zijn uitgangspunt neemt op het cellulaire niveau van het maatschappelijk leven, de gemeenschap. Dat kan de buurt, de stad of het dorp zijn, maar nooit de abstracte 'natie' met zijn imperatieven van nationale partijen, bureaucratieën, uitvoerende organen, enz. Groene politiek betekent dat we ecologische principes en processen gaan toepassen op onze manier van politiek bedrijven : op basisniveau, in comités die volgens democratische principes en met de aktieve betrokkenheid van iedereen werken. Het betekent een vertrouwelijke politiek gebaseerd op opvoeding, niet op mobilisatie, zodat we bijdragen tot de vorming van aktieve, politiek betrokken, participerende burgers, geen passieve, geprivatiseerde en spektakelgerichte 'kiezers' die geen greep hebben op hun toekomst. Het uitgelezen werkterrein voor deze politiek is de gemeente : buurt- en dorpscomités die verbindingen aangaan in een confederaal verband en die als tegengewicht dienst zullen doen voor de groeiende centralisatie van de nationale staat" (36).

4. BOOKCHINS UTOPIE.

4.1. De ecogemeenschap.

Een ecologisch gezonde gemeenschap, zegt BOOKCHIN, 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 het 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 afgesloten, wat op langere termijn de integriteit van dat bewustzijn zal aantasten. De mens houdt op een autonoom individu te zijn : hij wordt een massamens die reflexmatige responsen geeft en zich onledig houdt met trivialiteiten.

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, mutualistische gemeenschapsbanden en internationale solidariteit... Bookchin waarschuwt er echter voor om in 'decentralisatie' of 'zelfvoorziening' wondermiddeltjes te zien die meteen komaf zullen maken met alle kwalen van het menselijk samenleven. Men mag niet vergeten dat een groot deel van de mensheid tot in de 18de eeuw in gedecentraliseerde gemeenschappen woonde door hechte sociale banden en soms zelfs communale eigendomsverhouding ('steady state'-economieën in hedendaags economisch jargon), die echter tegelijkertijd de materiële basis vormden van uiterst despotische en uitbuitende regimes (feodale standenmaatschappij, Indisch kastensysteem). 'Small is not necessary beautiful', tenminste als de 'menselijke schaal' niet gekaderd wordt in democratische en communautaire vormen van wederzijdse afhankelijkheid. Dit verwijst naar de noodzaak van een 'libertair confederalisme' door het institutionaliseren, op basis van directe democratie, van afspraken tussen verschillende regio's over zaken van collectief belang. Dat is nodig om regionaal groepsegoïsme en cultureel parochialisme te voorkomen. Hoe moet men zich een dergelijk confederalisme voorstellen?

"Het is voor alles een netwerk van bestuurlijke raden waarvan de leden of gedelegeerden gekozen zijn door direct democratische bijeenkomsten van het volk, in de verschillende dorpen, stadjes en ook wijken van grote steden. De leden van deze confederatie zijn gebonden aan een strikt mandaat, terug te roepen door en verantwoording verschuldigd aan de vergaderingen die hen verkozen, met het oog op het coördineren en afstemmen van het beleid dat door

de vergaderingen zelf wordt geformuleerd. Hun functie is derhalve puur administratief en uitvoerend en niet beleidsvormend, zoals de functie van vertegenwoordigers in een republikeins regeringssysteem dat wel is. Een confederalistisch gezichtspunt houdt een scherp verschil in tussen de beleidsvorming enerzijds en de coördinatie en uitvoering van het overeengekomen beleid anderzijds.

Het vaststellen van het beleid is het alleenrecht van de gemeenschapsvergaderingen die zijn gebaseerd op het toepassen van directe democratie. Het beheer en de coördinatie behoren tot de verantwoordelijkheid van confederale raden, die het instrument vormen om de dorpen, stadjes, wijken en steden onderling met elkaar te verbinden tot confederale netwerken. De macht stroomt derhalve van onderen naar boven, i.p.v. andersom, en in de confederaties neemt de machtsstroom af, al naar gelang de omvang van de confederale raad, die territoriaal gezien varieert van lokale gemeenschappen tot regio's en van regio's tot steeds grotere gebieden" (37).

Noodzakelijke voorwaarde van zon ecologisch functionerende samenleving is het bestaan van een post-schaarste maatschappij. Dat is een maatschappij met een geavanceerde productiecapaciteit die met een beperkte investering van menselijke tijd en energie mogelijk maakt dat de elementaire en zelfs een aantal luxe-behoefte van de mensen bevredigd worden. Alles kan geproduceerd worden, maar (in tegenstelling met het kapitalistisch systeem) hoeft het niet langer omdat de mensen gezamenlijk kunnen beslissen dat de tijd en energie die de ontwikkeling van een nieuw product zou kosten, beter besteed kan worden aan gemeenschapsinitiatieven.

De 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 (waarmee het de beperktheden van de Griekse polis overstijgt).

Bovendien moet de post-schaarste maatschappij ons vrijmaken voor iets (en niet van iets) : de nadruk ligt hier op een actief vrijheidsbegrip, een praktijk van zichzelf en anderen vrijmaken en menselijker maken door participatie in de publieke instellingen.

4.2. Een libertaire technologie en een municipale economie.

De post-schaarste maatschappij wordt gedragen door een libertaire technosfeer, waarmee Bookchin wil aanduiden dat de produktiesfeer geen sfeer van de noodzaak is waarbinnen autoritaire verhoudingen onvermijdelijk zijn (een opvatting die nog altijd door de invloedrijke eco-marxist André Gorz verkondigd wordt). In navolging van de grote 19de eeuwse utopisten (Fourier, Owen, Morris) is hij de mening toegedaan dat de produktiesfeer kan doordrongen worden van vrijheid.

Dat heeft implicaties voor het karakter van een libertaire technologie:

a. Het ecologische karakter van bijvoorbeeld alternatieve energie mag er niet alleen uit bestaan dat zij kostenbesparend en milieubeschermend is. Een libertaire technologie laat zich inspireren door het principe van een eenheid-inverscheidenheid. Dat sluit meteen al uit dat we op zoek gaan naar het tovermiddel van één energiebron die al onze energieproblemen zou kunnen oplossen. Eerder moet gedacht worden aan de interactie van zonnecollectoren, windgeneratoren, methaan vergassing, eventueel in combinatie met de klassieke energiebronnen die samen een soort van energiemosaïek vormen die op kunstige wijze afgestemd wordt op het specifieke ecosysteem waarbinnen het functioneert (Bookchin loopt niet weg met op zichzelf staande alternatieve snufjes). In de aldus tot stand gekomen biotechnische ecosystemen treedt er een samengaan op van de arbeid die geleverd wordt door de natuur en de arbeid van de technologische instrumenten.

b. Alternatieve technologie mag de mens ook niet degraderen tot een verlengstuk van de machine. Van een terugkeer naar arbeidsintensieve en mensveslindende 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 arbeid op, terwijl de mens zou instaan voor een ambachtelijke artistieke afwerking, de handen Vrij van tijd- en energierovende arbeid voor wat wij in brede zin 'zelfbeheer' zouden kunnen noemen : het zelfbeheer 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.

Op economisch vlak situeert Bookchin zich in de anarcho-kommunistische stroming (Kropotkin, Malatesta, Goodman,...), die zich altijd afgezet heeft tegen de anarcho-syndicalistische accentuering van de fabriek als hefboom voor de democratisering van de samenleving. De fabriek is niet de belichaming van het maatschappelijk algemeen belang : elk arbeiderscollectief, -raad of -federatie heeft er belang bij de eigen lasten tot een minimum te

beperken of door te schuiven naar andere functionele groepen of naar de maatschappij of de natuur als 'externe kosten'. Slechts de lokale gemeenschap levert de gemeenschappelijke noemer die de uiteenlopende (etnische, geslachtsleeftijds-, beroeps-, klasse-) scheidingslijnen binnen het volk kan overbruggen. Natuurlijk is een gemeenschapsvergadering geen wondermiddel om alle meningsverschillen en tegengestelde belangen met elkaar te verzoenen. Maar in het democratisch proces van beraadslaging kunnen alle standpunten, op voet van gelijkheid, met elkaar geconfronteerd worden wat resulteert (al dan niet bij consensus) in het blootleggen van de gemeenschappelijke belangen. Als het nodig blijkt, kunnen groepen met deelbelangen (arbeiders, vrouwen, etnische minderheden) die zich onvoldoende begrepen voelen, hun toevlucht nemen tot de directe actie om de gemeenschap onder druk te zetten.

Deze maatschappelijk gedecentraliseerde coördinatie van de economie zou moeten aansturen op een politiek van geleidelijke fysieke decentralisatie van de industriële infrastructuur waardoor lokale zelfvoorziening gestimuleerd wordt (volledige autarkie is natuurlijk uitgesloten en bovendien niet wenselijk) en ook de democratie een steuntje in de rug krijgt. De kloof tussen productie en consumptie teweeggebracht door een permanent uitdijende wereldmarkt, zou weer gedicht kunnen worden binnen een economisch kader op menselijke schaal.

"De gemeenschap gericht op haar ecologische bioregio en niet de werkplaats gericht op een internationale arbeidsdeling en ruilnetwerken, vormen het kader waarrond relatief zelfvoorzienende en uitgekristalliseerde maatschappijvormen opgebouwd kunnen worden (...). Werkplaatsen zouden voornamelijk administratieve eenheden worden die de politiek uitvoeren die door de ganse gemeenschap beslist werd. Mensen met bijzondere kennis van bepaalde produktietakken zouden verkozen worden in adviesraden die beleidsopties uitwerken die door de gemeenschap kunnen aanvaard, gewijzigd of verworpen worden. De economie zou in de ware zin van het woord gepolitiseerd worden als één onderdeel van de publieke zaken die tot de bevoegdheid van de gemeenschapsvergaderingen en hun confederale organen behoren" (38).

Dat betekent dus een integratie van de economische eenheden in het gemeenschapsbeheer : Bookchin spreekt van een 'municipalisering' van de economie (15). Municipalisering geeft zowel een antwoord op de nadelen van nationalisering (in plaats van de staat worden de lokale gemeenschappen versterkt) als op die van collectivisering (de politisering van de economie verhindert het ontstaan van een corporatistische mentaliteit).

4.3. Een libertaire rationaliteit.

In de hedendaagse wereld wordt rationaliteit als een exclusief menselijke eigenschap beschouwd die hem onderscheidt van de 'stomme' wereld rondom hem en waarmee hij meesterschap over die wereld kan verwerven. Rationaliteit is aldus verengd tot zijn instrumenteel aspect, het is een vermogen geworden om te klassificeren, analyseren, manipuleren en differentiëren. Deze instrumentele rede heeft zijn mislukking bewezen door het uitblijven van de beloofde vrijheid en autonomie en door het uitbreken van de ecologische crisis. Tegenwoordig hebben wij behoefte aan een 'objectieve rede' die de natuur niet langer ziet als 'dode materie', maar als een bron van subjectiviteit die ten grondslag ligt aan waarden en doeleinden die door die rede opgespoord kunnen worden. In plaats van een autoritaire rationaliteit, die staat voor intellectuele prestatie, treed een libertaire rationaliteit die raakpunten vertoont met het symbiotische animisme van de organische gemeenschappen (zonder daarom hun mythes en zelfmisleiding te aanvaarden).

5. OVERGANGSTRATEGIE.

Bookchin situeert het ontstaan van de politieke sfeer - als onderscheiden van de etatistische en sociale dimensie - in de stad. Daarbij maakt hij een onderscheid tussen de stad als 'wibs' - het fysieke kader van de stad : straten, pleinen, gebouwen - en de stad als 'civitas' - de vereniging van de burgers tot een 'publiek' (= body politic) in welke hoedanigheid "zij zich ongedwongen onderhouden over aangelegenheden van openbaar belang waarbij gewaarborgd wordt dat zij zich vrij kunnen verenigen en verzamelen, dat zij vrij hun mening kunnen uiten en openbaar" (39). Hij waarschuwt voortdurend voor de voortschrijdende urbanisatie van de Westerse wereld die de stedelingen transformeert tot een 'massa', een opeenhoping van nomaden, tot bewoners van de 'wibs' die de civitas-dimensie volledig dreigt op te slorpen.

"Om dit begrip van civitas te realiseren wordt voorondersteld dat de mensen kunnen samenkomen als méér dan alleen maar geïsoleerde nomaden, zich direct met elkaar kunnen onderhouden d.m.v. communicatievormen die verder reiken dan het gesproken woord, op een directe, face-to-face wijze kunnen argumenteren en op een vreedzame wijze een gemeenschappelijkheid van visie kunnen ontwikkelen die beslissingen mogelijk maakt evenals hun uitvoering in overeenstemming met democratische principes. Door zulke vergadering mede tot stand te helpen brengen en erin te functioneren vormt de burger ook zichzelf want politiek is waardeloos zonder deze educatieve dimensie of wanneer haar innoverende openheid geen aanleiding is tot karaktervorming" (40).

Bookchin beschouwt het als de belangrijkste opgave voor anarchisten om een 'nieuwe Openbare ruimte' te creëren waarbinnen de burgers zich als 'civitas' kunnen affirmeren. Die nieuwe openbare ruimte ziet hij enkel realiseerbaar in de 'Vrije gemeente', geworteld in dorpen, buurtschappen, steden en regio's. Zijn overdreven klinkende verwachting dat het lokale bestuur "een potentiële tijdbom" is (41) moet gezien worden tegen de achtergrond van de Amerikaanse ideologie, waarnaar hij uitdrukkelijk teruggrijpt.

"Als de jaren '60 me iets in mijn hoedanigheid van Amerikaan geleerd hebben, dan is het wel dat ik niet met mijn landgenoten kan praten in de Duitse taal van Marx, het Russisch van Lenin, het Chinees van Mao of het Viëtnamees van Ho, zelfs niet het Spaans van Fidel. Het is gebleken dat deze gevaarlijke linguïstische wispelturigheid, zo dierbaar bij onze huisbolsjewieken, hen volledig geïsoleerd heeft van de Amerikaanse realiteit. De grote immigrantengroepen die het Europese socialisme en anarchisme ingevoerd hebben op Amerikaanse bodem, zijn verdwenen of zijn aan het verdwijnen. Op ideologisch vlak zien de Amerikanen zich opnieuw geconfronteerd met hun eigen tradities en woordenschat. Buiten het academische Marxisme, navelstarend en in de maatschappelijke marge zoals het geval is met de meeste universitaire disciplines, kennen ze niets anders dan wat ze thuis, op school en via de media voorgeschoteld krijgen. Omwille van de libertaire tradities in de Amerikaanse revolutie - tradities die goedgekeurd waren door Proudhon en Bakoenin en door hen bewonderd werden - lijkt het me zinvoller de Amerikanen aan te spreken in de taal van Sam Adams, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Henry Thoreau, Ralph Waldo, Emerson en anderen" (42).

Aan welke libertaire tradities denkt Bookchin in deze context?

Het is heden ten dage vermoedelijk niet 'in' om te beklemtonen dat de Amerikaanse Republiek voortgekomen is uit een historische revolutie die de Franse Revolutie niet alleen sterk beïnvloed heeft, maar ook met begrippen zoals 'Committee' of 'Public Safety' en 'Convention' bijgedragen heeft tot haar woordenschat. Dit 'andere' Amerika beschouwt iedere regering als dusdanig in het beste geval als een noodzakelijk kwaad, in het slechtste geval als een afschuwelijke dwaling. De voorkeur van Amerikanen voor directe actie, hun hoge waardering voor lokale autonomie, hun geringschatting van wetten uitgebracht door nationale regering in Washington en hun onwankelbaar geloof in individuele rechten en vrijheden bezitten die - reële of fictieve - macht die om het even welke nationale mythologie over een volk uitoefent, ongeacht het Amerikaans racisme, het bezitsdenken en het 'individualisme' die ongetwijfeld even reëel zijn.

Bookchin verwijt de Amerikaanse linkerkzijde deze potentieel radicale thema's onbenut te hebben gelaten t.g.v. aan het buitenland ontleende wereldvreemde ideologische troetelkindjes waardoor Nieuw rechts (Reagan, Moral Majority) vrij spel kreeg bij een reactionaire invulling ervan. Hij pleit voor de

geleidelijke uitbouw van een duale machtsstructuur waarin geïnstitutionaliseerde volksmacht van de basis beetje bij beetje het gezag van de gecentraliseerde en gebureaucratiseerde nationale staat uitholt en ondermijnt. Natuurlijk is hij niet in staat een gedetailleerde blauwdruk van deze veranderingsstrategie vooraf vast te leggen, wel meent hij een aantal onvermijdelijke stappen te kunnen aanduiden. Zijn politieke agenda vermeldt de volgende prioriteiten:

1. De reconstructie van burgercomités in de vorm van stads-, dorps-, of wijkraden, al naargelang van de schaal van de leefeenheid waarin men zich bevindt. Deze burgercomités zouden het volk moeten mobiliseren rond thema's die de mensen onmiddellijk aanbelangen, daarbij iedere mogelijkheid te baat nemend om de ware aard van het systeem bloot te leggen en te wijzen op de noodzaak van een radicale verandering. Ingewilligde eisen en bewegingen die vruchten afwerpen moeten worden ingebed in een strategie gericht op de uitbreiding van de democratische tegenmacht. De gehanteerde tactieken en organisatiemethodes moeten een voorafspiegeling zijn van de nieuwe maatschappij die men wenst op te bouwen.

2. Eerder hebben we reeds gesproken over de municipalisering van de economie. Het belang van fabrieksstrijd wordt zeker niet ontkend, enkel in een nieuw politiek kader geplaatst. "Hiërarchie op de werkvloer, lonen, premies, werken, gezondheid en veiligheid zijn allemaal belangrijke thema's. Maar zij moeten organisch verbonden worden met samenlevingsakties. Arbeidersactiegroepen moeten deel uitmaken van bredere samenlevingsorganisaties die de werkplaatsthema's uit hun particularistische context tillen en veralgemenen. In deze nieuwe context kan de fabrieksstrijd haar 'eng' karakter van strijd om een billijk deel van de kapitalistische koek verliezen en fundamentele vragen i.v.m. het systeem naar voren schuiven : Waarom werken als de hedendaagse technologie zo produktief is ? Hebben we bazen nodig of kunnen we het zelf democratisch organiseren ? Hoe kunnen we onze taken zodanig herstructureren en een technologie kiezen die het ons mogelijk maakt onszelf te ontplooiën als creatieve en verantwoordelijke menselijke wezens i.p.v. gebruikt te worden als radertjes in de megamachine? Hoe kunnen we meer produceren van datgene waaraan er lokaal behoefte is ? Dus eerder dan organisatorisch gescheiden te zijn van een politieke strijd, zou die economische strijd een arm moeten zijn van een gemeenschaps-georiënteerde strijd voor een directe democratie" (43).

3. De vorming van confederale verbanden niet alleen vanuit defensieve en overlevingsmotieven, maar ook omdat zulke netwerken erg verrijkend kunnen zijn voor de deelnemende eenheden. De 'commune van de communes' is bovendien een probat middel tegen alle reflexen van zelfgenoegzame enggeestigheid en xenofobische neigingen.

4. Op de noodzaak van een nieuwe opvatting over politiek en burgerschap werd in de vorige paragraaf reeds uitvoerig ingegaan. De ontwikkeling van burgerschap moet een soort kunst worden waarbij de participatie in de publieke sfeer als een noodzakelijke voorwaarde voor de eigen persoonlijke ontplooiing aangevoeld wordt.

Men kan in dit verband het zware begrip 'spirituele ingesteldheid' in de mond nemen : het bewust zijn dat de lotgevallen van de gemeenschap waarin we leven medebepaald wordt door de individuele morele integriteit, loyaliteit en rationaliteit van ieder van ons. Het engagement in de publieke sfeer wordt dan spontaan een menselijk gegeven en niet langer een missionarisachtige offervaardigheid of een onvermijdelijke last waarvan men zich zo vlug mogelijk moet ontdoen om terug vrij te zijn voor het 'echte' leven.

Om deze stappen te realiseren stelt Bookchin voor om, in het beginstadium, optimaal gebruik te maken van de rechten en vrijheden die ons door de historische traditie overgeleverd werden (waarmee hij dan de Amerikaanse grondwet bedoelt die het midden houdt tussen het vrijwaren van de gemeentelijke autonomie en de eisen, gesteld door de nationale staat). De bewegingsruimte die toegestaan wordt door de traditionele wetten en instituties kan de uitgangsbasis vormen voor een beweging die de bovenstaande veranderingsstrategie in de praktijk wil brengen. Eens dat het draagvlak en de slagkracht van de beweging voldoende uitgebouwd is, kan worden gedacht aan een meer offensieve houding waarbij geëist wordt dat verregaande vormen van basisdemocratie juridisch geïnstitutionaliseerd worden. Die wettelijke erkenning van de basisbeweging zou moeten leiden tot de uitholling van de macht van de centrale staat, wat - samen met haar afbrokkelende legitimiteit - uitmondt in haar finale desintegratie.

Een hedendaagse radicale politieke strategie zal dus eerder een werk van lange adem zijn, waarin revolutionaire oprispingen (cfr. de gebeurtenissen in Oost-Europa) zeker niet zullen ontbreken, zonder echter een doorslaggevende politiek-militaire betekenis te hebben zoals dat in het verleden het geval was.

NOTEN

(1) M. Bookchin, Listen, Marxist, in: Post-scarcity society, Black Rose, Montreal, 1971, p 171-220.

(2) M. Bookchin, An open letter to the ecological movement, in: Toward an ecological society, Black Rose Montreal, 1980, p 82.

(3) Zie ook: R. Jacobs, Murray Bookchin : Positiebepaling binnen de groene beweging, Perspectief, jg. 5, nr. 18, januari-maart 1990, p. 15-35.

- (4) M. Bookchin, *Marxism as bourgeois sociology*, in: *Toward...* 1980, p. 195.
- (5) K. Marx, *Das Kapital*, Nachwort zur zweiten Auflage (1873), Dietz Verlag, Berlin, 1979, p.26.
- (6) K. Marx, *Manifest van de communistische partij* (1848), in : L. Van Bladel, *Kerngedachten van Karl Marx*, J.J. Romein & Zonen, Maaseik, 1966, p.218-220.
- (7) K. Marx, *De Duitse ideologie* (1845), in: L. Van Bladel, o.c., 1966, p.203.
- (8) Zie ook J. Clark, *Marx' inorganic body*, *Environmental Ethics*, nr. 11, Fall 1989, p. 243-258
- (9) Marx geciteerd in : W. Coolsaet, *Producers om te produceren*, *Kritiek*, Gent 1982, p. 230-32.
- (10) Zie o.a. J. Zerzan, *Industrialism and domestication*, in: *Elements of refusal*, Left Bank Books, Seattle, 1988, p. 77-91.
- (11) M. Bookchin, *Marxism as bourgeois sociology*, in : *Toward* 1980, p.206.
- (12) Lenin geciteerd in : J. Lenaerts, *Hongeropstanden*, Kronstadt Collectief, Boscoop, 1987, p. 63.
- (13) R. Luxemburg geciteerd in : J. Lenaerts, o.c., 1987, p. 64.
- (14) M. Bookchin, *Listen, Marxist!*, in : *Post-scarcity anarchism*, 1971, p. 183-184.
- (15) M. Bookchin, *Introductory essay*, in : S. Dolgoff, *The anarchist Collectives*, Free Life, New York, 1974, p. XXX.
- (16) M. Bookchin, *Listen, Marxist!*, in: *Post-scarcity anarchism*, 1971, 180,185.
- (17) M. Bookchin, *Introductory essay*, in : S. Dolgoff, o.c., 1974, p. XXXIV.
- (18) M. Bookchin, *Listen, Marxist!*, in: *Post-scarcity anatchism*, 1971, p. 191-92.
- (19) M. Bookchin, *Remaking society*, Black Rose, Montreal, 1989, p. 10.
- (20) M. Bookchin, *Remaking society*, 1989, p.29.
- (21) M. Bookchin, *Remaking society*, 1989, p.32.
- (22) M. Bookchin, *Remaking society*, 1989, p.61.
- (23) M. Bookchin, *The Ecology of freedom-The emergence and dissolution of hierarchy*, cheshire Books, Palo Alto, 1982, p. 140-41.

- (24) M. Bookchin, *Toward...*, p. 24-25.
- (25) M. Bookchin, *Remaking society*, 1989, p. 95.
- (26) H. en H.A. Frankfort, *Before philosophy*, Penguin, Baltimore, 1949, p. 241.
- (27) M. Bookchin, *Remaking society*, 1989, p.82.
- (28) M. Bookchin, *The rise of urbanisation and the decline of citizenship*, Sierra Club, San Francisco, 1987, p.172.
- (29) Zie ook J. CLark, *Marx, Bakunin and historical materialism*, in : *The anarchist moment*, Black Rose, Montreal, 1986, p.33-64.
- (30) M. Bookchin, *Were we wrong ?*, Telos, 65, Fall 1985, p 68.
- (31). M. Bookchin, *Were we wrong?*, p.70.
- (32) M. Bookchin, *Toward...*, 1980, p.231-32.
- (33) M. Bookchin, *Radicale politiek in een tijdperk van voortdurend kapitalisme*, De As, 91, juli-september 1990, p.45.
- (34) M. Bookchin, *Radicale politiek...*,
- (35) M. Bookchin, *Radicale politiek...*, p.49.
- (36) M. Bookchin, *The greening of politics*, Green Perspectives, 1, january 1986, p.2-3.
- (37) M. Bookchin, *De betekenis van het konfederalisme*, De As, 93, januari-maart 1991, p.39-40.
- (38) H. Hawkins, *Libertarian municipalism, workers'control and the 00operative commonwealth*, Regeneration, Summer 1991, p.10.
- (39) J. Habermas, *Strukturwandel der Offenthlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1979, p.61.
- (40) M. Bookchin, *Theses on libertarian municipalism*, in *The limits of the City*, Black Rose, Montreal, 1986, p. 169-170.
- (41) M. Bookchin, *Radicale politiek* p.53.
- (42) M. Bookchin, *Etre anarchiste aujourd'hui*, Autogestions, 18, 1984, p.6.
- (43) H. Hawkins, *Libertarian municipalsm...*, p. 13.