

Murray Bookchin versus Marx: een libertaire kritiek

• Roger Jacobs

Marx en de Verlichting

Terwijl de Amerikaanse eco-marxist Murray Bookchin in zijn uit 1969 daterend essay 'Listen, Marxist' nog pleitte voor een integratie van de juiste inzichten van het marxisme in een politieke theorie die beter zou beantwoorden aan het geëvolueerde emancipatiestreven van de mensheid, laat hij zich tien jaar later heel wat kritischer uit. Het marxisme wordt nu omschreven als 'het meest geavanceerde product -ja zelfs de culminatie- van de Verlichting'¹. Zou het niet kunnen dat het marxisme zo gemakkelijk 'verraden', 'ge vulgariseerd' en 'bureaucratisch geïnstitutionaliseerd' is geworden omdat het zichzelf leent tot dergelijk verraad, enz.? Hij gaat zelfs zo ver het marxisme te typeren als 'de historische essentie van de contra-revolutie die, efficiënter dan om het even welke andere historische ideologie sinds de opkomst van het christendom, elke bevrijdende visie gebruikt heeft tegen de bevrijding'².

In welke zin is het marxisme de voortzetter en voltooiër van het verlichtingsproject? De Verlichting lag aan de basis van een scientistische benadering van het natuurlijke

universum, dat verklaard wordt vanuit een mechanische oorzaak-gevolg wetmatigheid. Dit soort wetmatigheid is zonder ethische inhoud: de kosmos heeft vanuit een verlichtingsstandpunt orde zonder betekenis (cfr. de wetenschapper Laplace die God als een 'overbodige hypothese' beschouwde). Daarmee wordt radiaal gebroken met de ethische wetmatigheidsopvatting van de klassieke Grieken: bij hen werd de kosmische orde beheerd door een ethische gekleurde doelstelling, nl. 'Dike' (of: rechtvaardigheid) die de orde in stand houdt door ervoor te zorgen dat elk kosmisch element 'maat' houdt, zijn natuurlijke grenzen niet overschrijdt. Noodzaak was bij hen aldus niet louter dwang, maar morele dwang die een doelstelling en betekenis heeft.

De Verlichting die de wet ontdaan heeft van elke ethische inhoud, liet echter één terrein over voor de ethiek: de maatschappelijke sfeer waarin de orde nog altijd betekenis had en verandering een doel. De mensheid diende opgevoed te worden om volwaardig burger te worden in een aan morele normen beantwoordend maatschappijmodel. Marx kan nu beschouwd worden als voltooiër van het verlichtingsproject

doordat hij de Laplaciaanse kosmos binnenbracht in de maatschappelijke sfeer. Hij gaat het functioneren van de sociale realiteit en haar veranderingsprocessen verklaren in termen die abstractie maken van menselijke visie, culturele invloeden en ethische doelstellingen en die ('in laatste instantie') herleid kunnen worden tot economische wetmatigheden. Deze laatsten leggen hun wil op aan het menselijk gebeuren, achter de ruggen van de menselijke actoren om. Individuele menselijke wilsuitingen botsen met elkaar en plegen elkaar op die wijze ook te 'neutraliseren' waardoor het aannemelijk wordt dat een onpersoonlijke sociale mechanica het maatschappelijk gebeuren naar haar hand zet. Mensen worden door Marx beschouwd als de verpersoonlijking van economische categorieën, dragers van een bepaald klassebelang, en niet als individuen die gedreven worden door een eigen wil en ethische doelstellingen. De bekende passage uit 'De Heilige Familie' laat niets aan duidelijkheid te wensen over: 'Het gaat er niet om wat deze of gene proletariër of zelfs het hele proletariaat zich als voorlopig doel voorstelt. Het gaat erom wat het is, en wat het volgens dit 'zijn' gedwongen zal zijn te doen. Zijn doel en zijn historische actie liggen in zijn eigen levenssituatie evenals in de gehele organisatie van de burgerlijke maatschappij zichtbaar, onherroepelijk voorgetekend'³. Binnen Marx' theoretische kader wordt het utopisch socialistische ('ethische') ideaal van een staatloze, communistische maatschappij een noodzakelijk uitvloeisel van het ontwikkelingsniveau van de productiekrachten. De proletariërs werken, door hun strijd tegen het kapitaal, mee aan de opbouw van een nieuwe maatschappij, maar ze doen dat niet op een bewuste wijze: via de strijd voor hun eigen particuliere belangen worden zij de drager van een grootser project dat zich over hun hoofden heen realiseert. De realisatie van de maatschappelijke emancipatie is aldus een zaak van ontologische noodzaak geworden, waar de geschiedenis het proletariaat dwingt zich emancipatorisch te gedragen. Een minder filosofische beschrijving van Marx'

methodologie gaf een 19-eeuwse recensent van *Het Kapitaal* die door de meester himself instemmend geciteerd wordt: 'Dientengevolge geeft Marx zich slechts moeite voor één zaak: door een nauwkeurig wetenschappelijk onderzoek de noodzakelijkheid aantonen van bepaalde ordeningen en zo juist mogelijk de feiten constateren, die hem dienen als uitgangspunt en als steunpunt. Hiervoor is het geheel en al voldoende wanneer hij met de noodzakelijkheid van de huidige ordening de noodzakelijkheid van een andere ordening aantoon, waarin de eerste onvermijdelijk moet overgaan, onverschillig of de mensen dit al dan niet geloven, zich hier 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 voornemen van de mensen, maar die eerder omgekeerd hun wil, hun bewustzijn en hun voornemens bepalen'⁴.

Marx en de januskop van de menselijke emancipatie

Deze wetenschappelijke, a-morele benadering van de functionering en evolutie van de menselijke maatschappij heeft o.a. tot gevolg dat 'overheersing' (domination) voorgesteld kan worden als een zuiver technisch feit, onttrokken aan elke ethische beoordeling. Om dit te verduidelijken moeten wij de rode draad voor ogen halen die Marx meende te ontwaren in de menselijke beschavingsgeschiedenis: dankzij haar arbeid en technologie weet de mensheid zich te onttrekken aan de heerschappij van een weinig vrijgevige, vrekkige natuur (= fase van het primitieve communisme); dit gaat echter ten koste van het ontstaan van productieverhoudingen die uitbuiting en onderdrukking veroorzaken (de kapitalistische productieverhoudingen vormen daarin de laatste fase); de door het kapitalisme ontwikkelde productiekrachten liggen aan de basis van een materiële overvloed die een geavanceerd communisme (waarin de uitbuiting van de mens en de overheersing door de natuur definitief uitgebannen zijn) mogelijk maken.

Bookchin trekt al meteen de hoeksteen van Marx' geschiedenisfilosofische constructie in twijfel: de voorstelling van de natuur als 'doods', 'vrekking', 'wreed', kortom de natuurlijke wereld als de 'sfeer van de noodzaak', als 'slijm van de geschiedenis' (Sartre) omschrijft hij als een Victoriaans vooroordeel dat Marx deelt met roemruchte 19-eeuwse burgerlijke ideologen zoals Thomas Malthus ('het aantal stoelen aan de feestdis van de Natuur is beperkt') en Charles Darwin ('de hele natuur is in staat van oorlog')⁵. Als de natuur een vijandige sfeer is die de menselijke zelfverwezenlijking in de weg staat en de mens er desondanks in geslaagd is zich aan de ketenen van de natuur te ontrukken, dan is het volkomen gerechtvaardigd om de mens te typeren als een 'arbeidend' wezen dat in staat is zijn eigen productieve operaties te conceptualiseren (in tegenstelling tot dieren die deze operaties instinctief volbrengen en daardoor opgesloten blijven binnen de cyclische eeuwigheid van de natuur)⁶.

Mensen worden door Marx opgevat als productiemiddelen: 'Wat de mensen zijn, valt dus samen met hun productie, zowel met wat zij produceren als met hoe zij produceren. Wat de individuen dus zijn hangt van de materiële voorwaarden van hun productie af'⁷. Het overwinnen van deze fase van natuurlijke schaarste wordt opgevat als een grotendeels technische problematiek van het onder een maatschappelijk commando plaatsen van ongestuurd natuurkrachten, van het creëren en vermeerderen van voedseloverschotten die een initiële arbeidsverdeling (tussen landbouwers en ambachtsslui) mogelijk maken en tenslotte leiden tot het ontstaan van een intellectuele stedelijke elite die over genoeg vrije tijd beschikt om zich exclusief met politiek, wetenschap en cultuur bezig te houden. Deze toenemende onafhankelijkheid van de natuur heeft echter haar keerzijde in een soortgelijke toenemende onttovering van de mensheid die, zelf gereduceerd tot een productiemiddel, onderworpen wordt aan dezelfde vormen van coördinatie, rationalisatie en controle als de natuur en het anorganische technische instrumen-

tarium. Arbeid is slechts het medium van zelfexpressie van een beperkte sociale groep, terwijl ze voor de grote massa een bron van repressie wordt ten gevolge van de gehoorzaamheid en zelfverloochening die het productieproces oplegt. In deze fase van de menselijke geschiedenis lijkt de onderdrukking van de ene mens door de andere een noodzakelijke technische voorwaarde te vormen voor het losrukken van de mensheid uit de met bloed besmeurde klauwen van de natuur.

En alhoewel Marx deze 'vooruitgang' wel eens vergeleek met 'die afschuwelijke heidense afgoden die de nectar enkel drinken uit de schedels van de overwonnenen'⁸, kan er ethisch niets tegen ingebracht worden omdat zij technisch gezien gerechtvaardigd is. Alle goed gemeende ethische kritieken van wereldverbeteraars zijn irrelevant omdat ze geen rekening houden met het ontoereikend ontwikkelingsniveau van de productiekrachten in deze fase van de geschiedenis waardoor elke poging om een communistische hervorming uit te lokken onvermijdelijk moet uitlopen op een 'veralgemening van de tekorten'. En dat schaarste-communisme zou binnen de kortste keren de strijd om de levensnoodzakelijkheden opnieuw doen uitbarsten. In Marx' denkkader is het menselijk emancipatieproces noodzakelijkerwijze een Januskop waarin bevrijding slechts de keerzijde is van onderdrukking.

Marx' lof van het kapitalisme

Omdat Marx uitgaat van een onoverbrugbare kloof tussen mens en natuur, moet hij elke maatschappijvorm opvatten als een gigantische arbeidsmachine die beoordeeld wordt op zijn technische mérite om de materiële noden van de mensheid te lenigen. De natuur is in een 'diepe doodsslaap' gedompeld, heet het in Het Kapitaal, waaruit zij enkel gewekt kan worden door het 'vuur van de arbeid' dat haar op doelmatige wijze 'verteerd' in de totstandbrenging van nieuwe gebruikswaarden⁹. Een klassenmaatschappij blijft onvermijdelijk zolang de vigerende productiewijze er niet in

slaagt de materiële overvloed en de vrije tijd tot stand te brengen die nodig zijn voor de menselijke emancipatie. Vanuit dit perspectief gezien waren de voorkapitalistische productiekrachten ontoereikend om de uitbouw van een maatschappij in vrijheid toe te laten en kon Marx een 'civiliserende' en 'revolutionaire' rol toedichten aan de kapitalistische productiewijze. 'De bourgeoisie heeft gedurende haar nauwelijks honderdjarige klasseheerschappij massaler en kolossaler productiekrachten in het leven geroepen dan alle vorige generaties samen. Onderwerping van de natuurkrachten, machinerie, toepassing van de scheikunde op industrie en landbouw, stoomvaart, spoorwegen, elektrische telegrafien, ontginning van hele werelddelen, kanalisatie van de rivieren, geheel uit de grond gestampte bevolkingen- welke eeuw heeft vroeger ooit vermoed dat zulke productiekrachten in de schoot van de maatschappelijke arbeid sluimerden?'¹⁰

Dat het kapitalisme een enorme verslechtering in de concrete leefomstandigheden van het gewone volk teweegbracht is voor Marx geen punt. In zijn ogen is het de verdienste van het kapitalisme de pre-kapitalistische wereld op een bewuste manier 'onttoverd' te hebben en het ganse verleden, met zowel zijn barbaarse als idyllische trekjes, op de afvalhoop van de geschiedenis te hebben geworpen. Zijn wapenbroeder Friedrich Engels tekende een bijzonder vleidend beeld van de conditie van de Engelse manufactuurarbeiders, de onmiddellijke voorlopers van de geproletariseerde arbeidersklasse: 'Op deze manier vegeteerden de arbeiders in een zeer aangenaam bestaan en leidden een rechtschapen en rustig leven, godvruchtig en eerbaar. Hun materiële omstandigheden waren veel beter dan die van hun nazaten. Zij hoefden zich niet te overwerken, zij deden niet meer dan waar zij zin in hadden en verdienden desondanks wat zij nodig hadden; zij hadden vrije tijd om het gezonde werk in hun tuin of op hun akker te verrichten, een arbeid die op zichzelf al ontspanning voor hen was en bovendien konden ze nog deelnemen aan de verpozingen en spelen van hun burenen. Al deze

spelen, kegelen, balspel, enz. droegen bij tot het behoud van de gezondheid en schonken het lichaam kracht. Zij waren overwegend sterke, goedgebouwde mensen en in hun lichaamsbouw kon men weinig of geen verschil zien met de hen omringende boeren'¹¹. Ook Marx spreekt in zijn artikel uit 1853 'Die britische Herrschaft in Indien' over 'idyllische dorpsgemeenschappen' die door de britse koloniale heerschappij uiteengerukt worden en ondergedompeld in een 'zee van lijden', wat hem er niet van weerhoudt om in het koloniale optreden een 'onbewust werktuig van de geschiedenis' te zien waardoor de 'eindbestemming van de mensheid dichterbij gebracht wordt'¹². Marx' onttovering van de wereld heeft tot gevolg dat de implicaties van een abstracte geschiedenisopvatting in ieder opzicht de voorrang verdienen op een existentieel aanvoelen van het eigen bestaan. De geproletariseerde arbeidersklasse onder het kapitalisme behoorde nu eenmaal tot dié historische generaties die geofferd moesten worden op de slachtbank van de geschiedenis; zij dienden het gelag te betalen opdat de volgende generaties van de 'volle vrijheid' zouden kunnen genieten.

Maar ook op dit punt in Marx' gedachtengang maakt Bookchin voorbehoud: diens omschrijving van de natuur als een vijandige 'sfeer van de noodzaak' blijft doorwerken in zijn conceptie van een socialistische maatschappij. De socialistische 'bevrijding' van de mens dient sterk gerelativeerd te worden: echte vrijheid moet prioritair gesitueerd te worden in de tijdspanne dat de mens zich kan vrijmaken van zijn arbeidstaken. Vrijheid in de productiesfeer betekent alleen maar dat de mensen hun stofwisseling met de natuur rationeel regelen, gemeenschappelijk controleren in plaats van er als een blinde kracht door beheerst te worden. Maar: '... het blijft altijd een rijk van de noodzakelijkheid (...). De arbeid kan geen spel worden zoals Fourier het 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 productie (...). De

verkorting van de arbeidsdag is de grondvoorwaarde'¹³. Bookchin vindt het dan ook niet verrassend dat Engels (in zijn artikel 'Over autoriteit'), geheel in de lijn van Marx' theoretische opvattingen, de autoritaire arbeidsorganisatie binnen de kapitalistische fabrieksstructuur in naam van een technologische noodwendigheid zal gaan goedpraten. Dat fabrieken wel eens in de eerste plaats disciplineringsinstanties zouden kunnen geweest zijn om de eerste generaties onwillige arbeidersgeneraties aan te passen aan de loonslavernij, daarvoor blijft Engels blind. In zijn ogen is de fabriek 'een natuurlijk gegeven 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 voortbestaan onafhankelijk van de sociale organisatie. Het coördineren van de fabrieksoperaties vereist een 'bindende gehoorzaamheid', waarbij het fabrieksvoetvolk afstand moet doen van elke vorm van autonomie. Zowel in de klasse-als in de klassenloze maatschappij is de sfeer van de noodzakelijkheid tegelijkertijd de sfeer van bevelen en gehoorzamen, van leiders en geleiden'¹⁴.

Als we er bovendien mee rekening houden dat er in een marxistisch geïnspireerd maatschappijmodel niet echt plaats is voor een politieke 'publieke ruimte' (want, zegt Engels in 1880, i.p.v. de regering over personen zal het beheer over zaken en het leiden van productieprocessen komen'¹⁵), dan kunnen we ons met recht afvragen of de spoeling van de marxistisch geïnspireerde socialistische vrijheid niet bijzonder dun zal zijn.

Bookchins libertaire kritiek

Murray Bookchin vat de mens in de eerste plaats op als een 'maatschappelijk' wezen: samenleven en delen zijn oermenselijke gegevenheden. Maar omdat 'maatschappij' door hem omschreven wordt als een bewust tot stand gebrachte, en daarom ook specifiek menselijke samenlevingsstructuur kan de mens ook -in het verlengde van de klassieke traditie- beschouwd

worden als een 'zoön politikon'. Daarmee wordt een wezen bedoeld dat voortdurend in de weer is maatschappelijke instellingen aan te passen opdat ze het ethische samenleven van individuen zou bevorderen.

In de organische samenlevingsverbanden van schriftloze volkeren wordt het egalitarisme in de menselijke betrekkingen weerspiegeld in een beeld van de natuur als een actief, bezielde wezen waaraan de mens kan participeren. Deze complementaire verhouding tussen mensen onderling en tussen de mens en de natuur wordt als het ware bezegeld in een kosmisch gelijkheidsideaal dat individuele verschillen niet ophangt aan een piramidaal geordende hiërarchie, maar deze opvat als elkaar aanvullende deeltjes van een geïntegreerde mozaïek. Kinderen in deze samenlevingen worden opgevat in een geest van onderlinge afhankelijkheid, waardoor ze ook in hun waarneming en begripsvorming ervaringen kunnen verwerken volgens niet-hiërarchische patronen. Op die manier wordt het respect voor het bestaans- en ontplooiingsrecht van andere, ook niet-menselijke individuen en soorten, een evidentie. Economische activiteiten zijn erop gericht deze voorstellingen en waarden te bevestigen en te versterken. Als iemand in deze context door een samenloop van omstandigheden economisch succesvol was geweest, dan was het geen uitzondering dat hij zijn sociale positie versterkte door zijn bezit in een ceremonieel feest te vernietigen of weg te schenken. Economische motieven worden dus ten dienste gesteld van het bevorderen van een sociaal egalitarisme: iemands maatschappelijk prestige wordt bepaald door de bijdrage die hij/zij levert tot dit collectieve streefdoel.

De klad kwam in dit samenlevingsmodel van zodra er door een 'subtiele historische dialectiek' hiërarchische sociale structuren groeiden (ouderen-jongeren, mannen-vrouwen, monarchen-onderdanen, kapitalisten-proletariërs) die de oorspronkelijke eenheid tussen individu en samenleving en tussen mens en natuur vernietigden. Als deze ongelijke machtsverhoudingen maatschappelijk geïnstitutionaliseerd worden, gaan de mensen

hun ervaringen verwerken volgens hiërarchische ordeningsstructuren. Geleidelijk dringt deze hiërarchische mentaliteit ook door in de minder tastbare levensdomeinen. 'Geestelijke activiteit kreeg meer waardering dan lichamelijke arbeid, intellectuele ervaring meer dan zinnelijkheid, het 'realiteitsprincipe' meer dan het 'genotsprincipe', en tenslotte wordt het oordeelsvermogen, moraliteit en geest doordrongen van een onuitwisbaar autoritarisme dat een wrekend commando gaat uitoefenen over de taal en de meest elementaire vormen van symbolisering'¹⁶. Daarmee zet Bookchin Marx' Victoriaanse geschiedenisopvatting op haar kop: terwijl bij Marx de poging van de mens om de oorspronkelijke natuurlijke schaarste te overwinnen de technische implicatie heeft dat de ene mens de andere gaat overheersen (=ontstaan van de klassenmaatschappij), vormt bij Bookchin het ontstaan van sociale hiërarchieën (die niet economisch bepaald zijn en daarom ook veelomvattender dan het marxistische klassebegrip) de voedingsbodem voor de idee van de overheersing van de natuur.

Bovendien ligt het pad dat de mensheid betreedt bij het verlaten van de oorspronkelijke 'Tuin van Eden' niet op voorhand vast: verschillende toekomsten blijven mogelijk en welke uiteindelijk gekozen worden, hangt in laatste instantie af van een menselijke wilsakt. Bookchin verwerpt de deterministisch-finalistische lezing van het geschiedenisboek door Marx: Marx heeft dat boek ten onrechte van achteren naar voren gelezen en de eerste hoofdstukken ervan (de voorgeschiedenis van de mensheid), met de oplossing van de 'plot' in het achterhoofd, geïnterpreteerd. Bij Marx leidt het verval van de Aziatische, de antieke en de feodale productiewijzen met een natuurnoodzakelijkheid tot de triomf van het kapitalisme dat echter zijn doodgravers in de eigen schoot concipieert, namelijk het proletariaat dat de drager is van de uiteindelijke communistische synthese. Bookchin betwist het onvermijdelijk karakter van dit verloop: er bestaan geen economische of culturele wetmatigheden die de sociale ontwikkeling

kunnen omvatten en transparant maken. Slechts het permanente antagonisme tussen een libertaire pool -belichaming van de principes van spontaniteit, complementariteit en eenheid-in-diversiteit- en de autoritaire pool -belichaming van het hiërarchische en onderdrukkende- werpt een enigszins verhelderend licht op het verloop van de menselijke geschiedenis. De hegemonie van de hiërarchische traditie ('legacy of domination') wordt in historische scharnierperiodes ('historical crossroads') steeds opnieuw belaagd door ondergrondse libertaire tegenkrachten ('legacy of freedom') die aan het historisch verloop een andere wending geven ook als ze het onderspit delven en hun doelstellingen niet kunnen doordrukken.

Dit anti-determinisme en anti-finalisme inspireren Bookchin tot een nieuwe beoordeling van het kapitalisme, een andere interpretatie van de overgangperiode naar het kapitalisme (16-18de eeuw) en een originele inhoudelijke invulling van het begrip 'socialisme'. In zijn analyse van de overgangperiode¹⁷ meent Bookchin o.a. dat Marx de 'progressieve' rol van de bourgeoisie systematisch overschat heeft: in plaats van vastberaden voorvechters van republikeinse en democratische ideeën blijkt de bourgeoisie over het algemeen een of andere vorm van koninklijke macht -absolutistisch of constitutioneel- te verkiezen. De waarlijk revolutionaire impulsen gingen daarentegen uit van sociale groepen die door Marx als regressief worden afgeschilderd omdat ze zich verzetten tegen de centralisatiepolitiek van de vorsten en de steeds verder om zich heen grijpende 'kapitalisering' van het economische leven: de stedelijke ambachtsslui en de kleine zelfstandige boeren (yeoman farmers). Hun economie van de 'eenvoudige warenproductie' die aan het traditionele waardenpatroon (waarin 'maat' en 'onderlinge samenwerking' centraal stonden) beantwoordde, wist eeuwenlang de met haar co-existerende kapitalistische markteconomie in toom te houden. Het was slechts binnen de specifieke politieke en economische constellatie van het 18de-eeuwse Engeland dat de 'markt' zich kon losrukken uit

het traditionalistische culturele ethos en haar triomfalistische tocht naar de wereldheerschappij aanvatten. 'Kapitalisme is niets anders dan een ongecontroleerde markt die maatschappij wordt, of preciezer, zich een weg baant door de maatschappij als een kanker, een kwaadaardig gezwel dat het bestaan van alle sociale banden als dusdanig op de helling zet'¹⁸. Volgens Bookchin heeft het kapitalisme niets 'revolutionair', maar is het de belichaming van het 'absolute kwaad': het bedreigt elke vorm van natuurlijke economie (kleinschalige landbouw, ambachtelijke productie, ...), het ondermijnt elke dimensie van de organische maatschappij (verwantschapsbanden, streekgebondenheid, communautaire structuren, ...), het ontzielt het stedelijke vitale weefsel waar politieke en welzijnsinstellingen tevergeefs de plaats trachten in te nemen van de teloorgegangene spontane samenhangen, het reduceert de burger van een actieve participant aan het openbare leven tot een onverschillige en wrokkige belastingbetaler, het tast de integriteit van de bodem, de flora, de fauna en de ecosystemen op een dodelijke wijze aan ...

Bookchins conclusie is dan ook dat een radicaal alternatief -een libertair communisme- niet alleen ethisch wenselijk maar ook -gezien de maatschappelijke en ecologische pletwals van het kapitalisme- levensnoodzakelijk is geworden. In een eerder artikel voor het VMT¹⁹ ben ik meer gedetailleerd ingegaan op Bookchins alternatief maatschappijmodel. Laat mij er hier mee volstaan dat hij een pleidooi houdt voor een gedecentraliseerde maatschappij op menselijke maat (waar de mens zijn sociale impulsen in harmonie met zijn ecologische voedingsbodem kan uitleven); voor een directe democratie (waar de burger opnieuw een zoon politikon wordt); voor een municipale economie en een libertaire technologie (die de vrijheid in de productiesfeer moeten garanderen) en voor een dialectische rationaliteit en een ethiek van de complementariteit (die de sensibiliteit aanscherpen voor de onderlinge verbondenheid tussen de mensen in een maatschappelijk verband en tussen de mens en de natuur).

Bookchins 'volle vrijheid' moet verwezenlijkt worden in het dagdagelijkse maatschappelijke functioneren van het individu: de existentiële vrijheidsbeleving krijgt voorrang op een abstract rationele maatschappijordening die de individuele autonomie wegdrumt in de etherische sfeer van de 'vrije tijd'.



Noten

¹ M. Bookchin, *Marxism as a bourgeois sociology*, in: *Toward an ecological society*, Black Rose Books, Montreal, 1980, p. 195.

² M. Bookchin, o.c., p. 197.

³ K. Marx, *De Heilige Familie (1845)*, in: L. Van Bladel, *Kerngedachten van Karl Marx*, J.J. Romen en Zonen, Maaseik, 1966, p. 198.

⁴ K. Marx, *Het Kapitaal*, W. de Haan, Bussum, 1970, p. XXI.

⁵ M. Bookchin, *The ecology of freedom*, Cheshire Books, Palo Alto, 1982, p. 63 e.v.

⁶ K. Marx, *Het Kapitaal*, p. 116-117.

⁷ K. Marx, *De Duitse ideologie (1845-1846)*, in: L. Van Bladel, o.c., p. 203-204.

⁸ K. Marx, *Die künftige Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien*, in: *Marx-Engels, Geschichte und Politik (2)*,

Fischer, Frankfurt, 1966, p. 152.

⁹ K. Marx, *Het Kapitaal*, p. 121.

¹⁰ K. Marx, *Manifest van de communistische maatschappij* (1848), in: L. Van Bladel, o.c., p. 221.

¹¹ F. Engels, *Die Lage der arbeitende Klasse in England* (1845), geciteerd in: J. Kuczynski, *Het ontstaan van de arbeidersklasse*, W. De Haan/J.M. Meulenhoff, Zeist, 1967, p. 15-16.

¹² K. Marx, *Die britische Herrschaft in Indien*, in: Marx-Engels, o.c., p. 134-136.

¹³ K. Marx, *Das Kapital (III) Grundrisse*, geciteerd in: W. Coolsaet, *Producers om te produceren*, Kritiek, Gent, 1982, p. 230-32.

¹⁴ M. Bookchin, *Marxism as a bourgeois science*, in: o.c., p. 206.

¹⁵ F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880), *Progrès*, Moscou, 1970, p. 67.

¹⁶ M. Bookchin, *The ecology of freedom*, p. 7-8.

¹⁷ M. Bookchin, *The rise of urbanization and the decline of citizenship*, Sierra Club Books, San Francisco, 1987 (vooral hoofdstuk 7: *The social ecology of urbanization*, p. 175-224).

¹⁸ M. Bookchin, *Were we wrong?*, *Telos*, 65, Fall 1985, p. 65.

¹⁹ R. Jacobs, *De hedendaagse anarchist Murray Bookchin: uitdaging aan de moderne tijd*, *VMT*, 26ste jg., maart 1992, p. 31-64.