

## Inhoud

**HET LIBERTAIR MUNICIPALISME OVER  
ORGANISATIE EN REVOLUTIE**

*Roger Jacobs*

**BOOKCHIN EN DE KRITIEK**

*Peter Zegers*

**RADICALE STEDEN EN SOCIALE REVOLUTIE**

**Een interview met Janet Biehl**

*Chuck Morse*

**LIBERTAIR MUNICIPALISME  
IN MONTREAL (CANADA)**

*Roger Jacobs/Johnny Lenaerts*

**Een verheugende introductie in  
de denkwereld van Bob Black**

*Recensie: André Bons*

**LIBERTAIR MUNICIPALISME**



**Rode Emma • De Vrije Socialist  
verZ**

*Themanummer*

**LIBERTAIR MUNICIPALISME**

*Co-productie verZ/de Vrije Socialist*

*Hasselt/Amsterdam 1998*

## LIBERTAIR MUNICIPALISME

Deze uitgave verschijnt als nr. 21 in de serie *Socialisme en vrijheid* en is tot stand gekomen in samenwerking met het Belgische libertaire tijdschrift *verZ* (jaargang 3, nr. 10). In deze publikaties zijn deels dezelfde, deels andere artikelen opgenomen.

**Rode Emma/De Vrije Socialist**  
Postbus 11378 - 1001 GJ Amsterdam  
telefoon/telefax: 020-6120518  
e-mail: kaboem@worldonline.nl

**VerZ**  
p/a Roger Jacobs  
Kempenhof 45  
3500 Hasselt (België)

Prijs Bfr. 100/f4,90

Vormgeving: Stichting Rode Emma - Amsterdam  
Drukwerk: Kaboem - Amsterdam

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of vermenigvuldigd op welke wijze dan ook, zonder toestemming van de uitgevers.

ISBN 90-73249-28-7

Roger Jacobs

## HET LIBERTAIR MUNICIPALISME OVER ORGANISATIE EN REVOLUTIE

### 1. Organisatie versus niet-organisatie

Toevalligerwijze kreeg ik tijdens de voorbereiding van dit artikel een oud pamfletje van Murray Bookchin in de hand dat de titel draagt *Anarchy and organization. A letter to the left* (oorspronkelijk verschenen in *New Left Notes* van 15 januari 1969). In het licht van de huidige discussies met theoretici als H. Bey, B. Black en J. Zerzan waarin de jonge, spontaneïstische Bookchin uitgespeeld wordt tegen de oude, dogmatische, leek het me relevant een lang citaat uit dit pamflet te vertalen.

Bookchin: *"Het is belachelijk om het vraagstuk van de 'organisatie' versus 'niet-organisatie' op te werpen. Deze thematiek is nooit een onderwerp van discussie geweest onder serieuze anarchisten, uitgezonderd misschien die eenzame 'individualisten' waarvan de ideologie eerder geworteld is in een extreme variant van het liberalisme dan in het anarchisme. Ja, de anarchisten geloven in organisatie, in nationale en internationale organisatie. Het spectrum van anarchistische organisaties liep uiteen van losse, in sterke mate gedecentraliseerde groepen tot 'voorhoede'-bewegingen van vele duizenden, zoals de Spaanse FAI, die op een uitgesproken gecoördineerde wijze functioneerde. Het echte vraagstuk is niet organisatie versus niet-organisatie, maar wel het soort organisatie dat anarcho-communisten op poten proberen te zetten. Wat de diverse anarcho-communistische organisaties gemeen hebben is hun organische ontwikkeling van onderuit, het zijn geen organen die van boven uit in leven geroepen worden. Het zijn sociale bewegingen, die een creatieve revolutionaire levensstijl combineren met een creatieve revolutionaire theorie en geen politieke partijen waarbinnen de levensstijl een exacte copie is van het omliggende burgerlijke milieu en waarvan de ideologie herleid is tot rigiede beproefde en uitgeprobeerde programma's. In de mate van het menselijk mogelijke willen zij een weerspiegeling zijn van de beorijde maatschappij die zij willen totstandbrengen, geen slaafs duplicaat van het dominerend systeem van hiërarchie, klasse en autoriteit. Ze zijn opgebouwd rond nauw verbonden groepen van broeders en zusters - affiniteitsgroepen - waarvan het vermogen tot gemeenschappelijke actie gevoed wordt door zelf-activiteit, vrij-*



*willig gedeelde overtuigingen en verregeand persoonlijk engagement, en niet door een bureaucratisch apparaat bevolkt door een volgzzaam ledenbestand en van bovenaf gemanipuleerd door een handvol alwetende leiders."*

Bookchin is echter de eerste om toe te geven dat de anarchistische organisatievorm in het tijdperk van de klassieke revoluties (1789-1936) geleidelijk aan overvleugeld werd door economistisch georiënteerde marxistische groepen. Bookchin spreekt in dit geval van het geleidelijk uit elkaar drijven van 'Poësie' en 'Revolutie', van 'Verlangen' en 'Behoeftte'. Dat poëtische aspect ziet hij op een typerende manier belichaamd door een 19-de eeuwse Franse artistieke stroming, het symbolisme (Rimbaud, Verlaine, Mallarmé), die zich liet inspireren door een concreet mensbeeld waarin spel, zinnelijkheid en seksualiteit centraal stonden. De symbolisten staken hun politieke sympathie voor het anarchisme niet onder stoelen of banken: Rimbaud en Verlaine sympatiseerden openlijk met de Parijse Communards, terwijl Mallarmé bijdragen schreef voor anarchistische publicaties. Aan de andere kant van de politieke horizon stond het steeds meer aan invloed winnende abstracte mensbeeld van Marx en Engels, helemaal ondergedompeld in de universalistische en economistische categorieën van klasse, eigendom en waar.

Na de nederlaag van de Commune van Parijs (1871) zouden beide stromingen elke voeling met elkaar verliezen en op die manier allebei in een patstelling terechtkomen. Het symbolisme mondt uit in een ongenueanceerd subjectivisme dat de redding van de mens zoekt in een reis naar binnen, waarbij het individu volledig gescheiden wordt van de maatschappij, de subjectiviteit van de objectiviteit, het bewustzijn van de actie. Het marxisme, van zijn kant, mondt uit in het leninisme dat alle revolutionaire aandacht toespitst op de politieke middelen ten koste van de sociale doelstellingen, op strategie en tactiek met veronachtzaming van de utopie. Daardoor nam de revolutionaire beweging geleidelijk aan de hiërarchische instellingen, het puritanisme, de werkeethiek en de karakterstructuur van de burgerlijke maatschappij over, die zij op papier pretendeerde te bestrijden. De doelstellingen van de marxistisch geïnspireerde partijen werden, typerend genoeg, herleid tot de verovering van de macht in plaats van de ontbinding van die macht na te streven, wat het voortbestaan van een maatschappelijke hiërarchie impliceerde. Op die manier werd er een ongeoorloofde wig gedreven tussen Poësie en Revolutie, tussen Verlangen en Behoeftte.

## 2. Schaarste en post-schaarste

Bookchin meent dat de volledige rijkdom van de menselijke persoon noch in het subjectivistische mensbeeld van de symbolisten, noch in het economistische van de marxisten recht wordt gedaan. Hij verklaart de voortdurende mislukkingen van de anarchisten om de verbroken eenheid van Behoeftte en Verlangen te herstellen, vanuit de vooroorlogse situatie van materiële schaarste, waarin de verschillende maatschappelijke geledingen elkaar de schaarse rijkdommen betwisten en slechts tot welvaart kunnen komen ten koste van de verpaupering, plundering en onderdrukking van de anderen. Het klassieke anarchisme is niet door een tekort aan organisatie teloorgegaan, maar door het feit dat het opereerde in maatschappijformaties die georganiseerde systemen van schaarste waren. Dit resulteerde niet enkel in een hiërarchische maatschappij-organisatie (waarbij de uiteenlopende maatschappelijke activiteiten van de sociale groepen in een verticale, pyramidale structuur werden ondergebracht), maar ook in een dominerend wereldbeeld waarin het 'andere' als 'lager' en 'minderwaardig' wordt geëvalueerd, dat door de heersende klasse mag en moet beheerd, geleid en gebruikt worden.

Na de Tweede Wereldoorlog zijn we echter, dankzij de technologische vooruitgang, in een maatschappelijke situatie van post-schaarste beland waarin het mogelijk wordt het maatschappelijk leven te reorganiseren volgens het imperatief van het Verlangen, waarbij de klassieke communistische maxime 'van ieder volgens zijn vermogen, voor ieder volgens zijn behoefte' realiteit kan worden.

*"Het revolutionaire project zal onvolledig en eenzijdig blijven zolang het niet afrekent met alle hiërarchische denkvormen, alle opvattingen over 'andersheid' die verankerd zijn in overheersing. Sociale hiërarchie is ontegensprekelijk harde realiteit de dag van vandaag in de zin van voortspruitend uit de botsing van objectief tegenstrijdige belangen, een botsing die tot op heden bekrachtigd werd door een onvermijdelijke materiële schaarste. Maar juist omdat deze hiërarchische organisatie van verschijnselen bestaat in de bourgeoisamenleving op een moment dat het probleem van de schaarste opgelost kan worden, moet het volledig verbannen worden uit de revolutionaire gemeenschap. En het moet niet enkel gebannen worden uit de revolutionaire organisatie, maar ook uit het wereldbeeld en de karakterstructuur van de individuele revolutionair."* (Post-scarcity anarchism, p. 285)

Deze post-schaarste was trouwens de stilzwijgende premisse van de Amerikaanse New Left in het midden van de zestiger jaren en vormde



ook de sleutel van haar succes: het nastreven van gelijkheid en vrijheid voor de ganse natie leek niet langer ten koste te moeten gaan van de materiële verworvenheden van de middenklassen.

*"Niet langer moesten levensmiddelen verdeeld woden volgens hiërarchische sleutels omdat de technologie deze middelen beschikbaar zou stellen op eenvoudige vraag. Vandaar dat 'labeur' (labor) ophield een historisch te rechtvaardigen last te zijn waaronder de massa's gebukt moeten gaan. Seksuele repressie was niet langer noodwendig om iemands libidinale energie om te zetten in noeste arbeid. Conventies die in de weg stonden van het genot werden onder deze nieuwe omstandigheden ondraaglijk en Behoeftte kon plaatsruimen voor Verlangen als een authentieke menselijke aandrift. De 'sfeer van de noodzaak' kon uiteindelijk vervangen worden door de 'sfeer van de vrijheid'."* (Remaking society, p. 143)

### 3. Anarchisten als catalysatoren

Bookchin gaat ervan uit dat een revolutionaire omwenteling steeds het produkt is van diepgewortelde historische processen. Een revolutionaire situatie is rijp als het tot een spontane uitbarsting komt van tegen het systeem gerichte acties. Spontaniteit bestaat uit handelen, voelen en denken dat niet ingegeven wordt door dwang van buitenuit, maar door zelfdiscipline en zelfcontrole. Maar ook buiten de spontaniteit blijven er uiteenlopende bewustzijnsniveaus mogelijk: de spontaniteit van een jongere is bijvoorbeeld van een ander kaliber dan de spontaniteit van een ouder persoon. Spontaniteit sluit daarom geen organisatie en structuur uit: normaal gezien levert het niet-hiërarchische organisatievormen op, die dicht bij de basis staan en geworteld zijn in vrijwilligheid.

Een revolutie is een magisch moment omdat het een verborgen wantrouwen, dat voor jaren onder het oppervlak verborgen bleef, in een zeer korte periode omzet in een bewuste weerstand. Daarbij gaat het initiatief meestal uit van een minderheid (wat iets anders is dan een goed gedisciplineerde en gecentraliseerde elite), waarbij de meerderheid haar sympathie laat blijken door de gevestigde orde niet langer te verdedigen. De meerderheid neemt een afwachtende houding aan en schat, door haar passiviteit, de levenskracht van de gevestigde orde in. Als die orde verstek laat gaan, als haar instellingen zo uitgehold zijn en haar macht zo moreel en fysiek ondergraven dat elke vastberadenheid en coherentie smelt als sneeuw voor de zon, dan pas komt die meerderheid in actie, maar dat gebeurt dan ook in zo'n tempo en op

zo'n schaal dat instellingen, sociale verhoudingen, houdingen en waarden, die in de loop van decennia op punt gesteld werden, in een mum van tijd weggevaagd worden. Een opstandige confrontatie met de gevestigde machten, die we onder normale omstandigheden altijd zouden verliezen, neemt onder zulke omstandigheden een eerder symbolische vorm aan. Een revolutionaire situatie is 'rijp' als het systeem niet terugvecht, maar bij het geringste stootje onderuit gaat.

Dat betekent ook dat geen enkel 'centraal comité' een revolutie in de bovenstaande betekenis van het woord kan 'maken': in het beste geval kan het een staatsgreep tot een goed einde brengen waarbij de ene hiërarchische structuur door de andere vervangen wordt. Een 'revolutionaire partij' is een orgaan om macht te verwerven, om naar zichzelf toe te halen wat de massa's in eerste instantie door eigen inspanningen zelf verworven hadden. Het is juist de taak van de anarcho-communisten om deze anarchistische fase, waarmee alle belangrijke revoluties van start gaan, te vrijwaren en te bestendigen. Er is geen partij nodig die in plaats van de mensen gaat denken en handelen, maar wel een anarchistische organisatie die op systematische wijze de ideeën van zelf-activiteit en zelfbeheer propageert en daardoor het politiek bewustzijn van brede lagen van de bevolking stelselmatig vooruithelpt. In een revolutionaire situatie moet zo'n organisatie de meest geavanceerde politieke eisen stellen die het revolutionaire proces vooruit kunnen helpen. Daarbij zullen de anarchisten handelen binnen de vormen die door de revolutie (en niet door de een of andere revolutionaire organisatie) in het leven werden geroepen. Hun loyaliteit gaat uit naar de organen van de revolutie: in plaats van fabriekscomité's en raden allerhande te herleiden tot aanhangsels van de alwetende revolutionaire partij, proberen zij alle bestuursrestanten uit de pre-revolutionaire periode te integreren in de nieuw gecreëerde organen van revolutionair zelfbestuur.

Revolutionairen hebben niet als opdracht revoluties te maken, wel anderen helpen revolutionair te worden. Deze opdracht impliceert ook een voortdurend streven om zichzelf te veranderen. Om ons bewust te worden en te werken aan de autoritaire trekjes en elitaire neigingen in onze karakterstructuur die er praktisch vanaf onze geboorte door een hiërarchische omgeving ingeplant werden. De revolutionair getuigt, even goed als ieder ander, van houdingen die uitdrukking zijn van de heersende visie op de wereld. In het Westen wordt het 'zelf' traditio-



neel antagonistisch gedefinieerd: het onderscheidt zich niet alleen van het 'andere', maar probeert dat andere ook te overheersen en te onderwerpen. Het is een 'zelf' van toeëigening en manipulatie wat tot uiting komt in het op zich nemen van dominerende en onderworpen rollen. Maar dit werken op zichzelf kan niet gebeuren in een sociaal vacuüm: het veronderstelt empathische en wederzijds ondersteunende relaties met anderen. Een anarchist gaat uit van het samengaan van de individuele en de sociale ontwikkeling: een anarchistische bekommernis met 'levensstijl' heeft evenveel te maken met de integriteit van de revolutie als dusdanig als met persoonlijke integriteit. Een revolutionaire organisatie moet daarom een confederatie zijn van 'affiniteitsgroepen'. Wat wordt met zulke groepen bedoeld?

*"Zij drukken niet enkel de rationele dimensie van de revolutie uit, maar ook het vreugdevolle, het zinnelijke en het esthetische. Zij bevestigen dat een revolutie niet slechts een bestorming van de bestaande orde is, maar ook een straat-festival. De revolutie is Verlangen dat doorgedrongen is tot op het sociale terrein en daar veralgemeend werd. Het is niet zonder zware risico's, tragedies en pijn maar dit zijn de risico's, tragedies en pijn van de geboorte en van het nieuwe leven, en niet die van wroeging en dood." (Towards an ecological society, p. 262)*

Affiniteitsgroepen functioneren niet als elites: zij streven er niet naar om leidinggevende sleutelposities te veroveren. Het zijn 'catalysatoren': zij willen het bewustzijn en de strijdvormen van de gemeenschappen, waarbinnen zij opereren, verbreden en verdiepen.

#### 4. De historische inspiratie: de FAI

Bookchin laat zich in zijn opvattingen over organisatie en het revolutionaire proces inspireren door de klassieke anarchistische politieke theorie, persoonlijke ervaringen uit zijn lang militant bestaan en historische ervaringen. Zijn bijzondere aandacht gaat uit naar de succesvolle Spaanse anarchistische organisatie FAI die in de twintiger en dertiger jaren een politieke kracht van betekenis was in het Spaanse politieke landschap. Het ledenbestand van de FAI werd op ongeveer 30.000 mannen en vrouwen geschat. Zij slaagde er tamelijk goed in de acties van de lokale militantenkernen - georganiseerd in affiniteitsgroepen - op een nationaal niveau te coördineren. De FAI bewees dat anarchisme en doelgerichte politieke actie die doordringt tot in cénakels van de macht elkaar niet uitsluiten. Maar die bewondering sluit niet uit dat Bookchin ook zwaarwegende kritieken aan het adres van de FAI uit.

Terwijl het Nationale Comité van de FAI van bij de aanvang een administratief-uitvoerende taak toegewezen kreeg, werden de conclusies die in haar schoot getrokken werden, meer en meer ervaren als meer dan louter suggestief. Zonder echt het karakter van een 'centraal comité' te kunnen aannemen - daarvoor stond de sterke anti-autoritaire persoonlijkheid van de doorsnee-'faista' garant - ging de loyaliteit ten opzichte van de eigen organisatie soms de boventoon halen op de noodzakelijke kritische stem. Onder de toenemende politieke spanningen werd de organisatie te veel een doel op zichzelf.

Bovendien werd de FAI precies opgericht om reformistische of autoritaire stromingen binnen de anarcho-syndicalistische CNT (ongeveer een miljoen leden) de pas af te snijden. Maar juist door deze stap te zetten, sloten de anarcho-communisten - de zuiver anarchistische militanten - zich op in het keurslijf van een syndicalistische organisatie en lieten zich daardoor meedrijven op een aantal foute vooronderstellingen van het syndicalisme. Bookchin gelooft bijvoorbeeld niet dat de klassenbelangen van arbeiders en kapitalisten onverenigbaar zijn of dat revolutionaire vakbondsstrijd perspectieven opent. Jarenlange arbeid in een fabriek kweekt een onderhuidse, onuitroeibare mentaliteit van onderworpenheid aan. Bookchin sluit zeker niet uit dat arbeiders onder bepaalde omstandigheden zeer militant en vastberaden kunnen optreden, maar toch zal - als puntje bij paaltje komt - de ingewortelde geest van onderworpenheid zijn uitwerking niet missen. Hun behoefte aan (charismatische) leidersfiguren is in dat opzicht typerend. Een echt 'anarchistische' revolutie is slechts mogelijk als deze onderwerpende fabrieksdemoon uitgedreven wordt en de wereld vanuit een nieuw perspectief bekeken wordt.

*"Dit komt neer op de stelling dat de arbeiders zichzelf als menselijke wezens moeten zien en niet als klassenwezens: 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 stuk uit de maatschappij - haar economisch component - en verzelfstandigt die tot de totaliteit van de maatschappij. In werkelijkheid zal ook dat economische component vermenschlijkt moeten worden door precies humane verouderingen 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' die zowel slaat op de productie als op de consumptie, op het sociale als op het persoonlijke leven." (To remember Spain, p. 31)*



## 5. Libertair municipalisme

In tegenstelling tot het anarcho-syndicalisme beschouwt Bookchin niet de fabriek maar de lokale gemeente als de aangewezen hefboom om de maatschappij in libertaire zin te hervormen. Anarchisten moeten gemeentelijke affiniteitsgroepen opzetten met het doel om via de lokale verkiezingen het bestuur in handen te krijgen om dan onmiddellijk dié maatregelen door te voeren die het gemeentelijk zelfbestuur mogelijk maken. Deze gemeentelijke 'directe democratie' is het meest aangewezen instrument in de burger van machteloze stemmenleverancier terug om te vormen tot actieve participant in maatschappelijke besluitvormings-processen. Tegelijkertijd zal een confederatie van libertaire gemeentelijke besturen de macht van het nationale staatsapparaat geleidelijk uithollen en overbodig maken. Doorheen deze processen zal de doorslaggevende rol van de professionele politicus in een verticaal georganiseerde staatsstructuur overgenomen worden door de geheractiveerde burger aan de basis van een horizontaal georganiseerde politieke structuur.

Bookchin's 'libertair municipalisme' is het onderwerp geweest van uiteenlopende kritieken. Is hij, ondanks zijn revolutionaire retoriek, in wezen geen reformist die via een electorale meerderheid de gemeenteraad naar zijn hand wil zetten en zo min of meer radicale sociale en ecologische maatregelen doorgedruwd wil krijgen? Hij antwoordt daarop het volgende:

*"Het libertair municipalisme is geen poging om zo maar even de gemeenteraad 'over te nemen' en een meer 'milieuvriendelijk' bestuur in het zadel te helpen. Deze aanhangers - of liever: tegenstanders - van het libertair municipalisme hebben oog voor de bestaande bestuursstructuren en accepteren deze in hun huidige vorm. Het libertair municipalisme is, daarentegen, een poging om dat bestuur om te vormen en te democratiseren, om het te verankeren in volksraden, om het te kneden volgens confederale patronen en om een regionale economie tot stand te brengen volgens municipale en confederale patronen. Haar levenswet, om een oud marxistisch begrip te gebruiken, bestaat precies uit haar strijd met de staat. Want de spanning tussen de gemeentelijke confederaties en de staat moet helder en onverzoenbaar zijn. Omdat de bestaansredenen van deze confederaties net ligt in hun oppositie tot de staatsfeer, moeten zij zich ook verre houden van het staatsapparaat en van provinciale en nationale verkiezingen, die geen bijdrage kunnen leveren tot het verwezenlijken van het libertair municipalisme. Het libertair municipalisme krijgt gestalte in en door haar strijd met de staat, zij wordt versterkt en zelfs in haar wezen be-*

*paald door dit conflict. Ontdaan van deze dialectische spanning met de staat, van dit machtsdualisme dat in laatste instantie moet uitmonden in de vrije 'commune van de communes' is het libertair municipalisme niet meer dan een opgepoetste vorm van socialisme." (J. Biehl, *The Murray Bookchin-reader*, p. 179-180)*

Bookchin drijft de anarchistische heterodoxie ten top door er niet voor terug te schrikken termen als 'voorhoede' en 'leiders' in de mond te nemen. Mensen zijn niet gelijk: zij verschillen onder andere wat hun politieke ervaring en kennis betreft. Maar een anarchistisch 'leider' zal dat surplus aan kennis en ervaring niet gebruiken om anderen te overheersen of te manipuleren, zijn streefdoel bestaat erin anderen te laten delen in zijn kennis en ervaring. Op dezelfde manier zal een anarchistische 'voorhoede' zich niet tot doel stellen de macht te grijpen (om die dan in een verre toekomst over te dragen aan het volk), maar ze wil de mensen overtuigen van het belang van maatschappelijke instellingen die een democratische participatie aan de macht voor iedereen mogelijk maken.

Bookchin vergelijkt de relatie tussen een anarchistische 'voorhoede' en het publiek dat zij wil overtuigen met de interactie tussen een goede leraar en zijn leerlingen. En grenst het af tegen de autoritaire interactie tussen een charismatisch leider en zijn volgelingen. Hij verwijst daarbij graag naar Hegels onderscheid tussen Jezus en Socrates. Jezus' leerlingen haalden hun spirituele energie niet uit zichzelf, maar lieten zich door hem volledig leiden. Zij vonden hun waarheid en vrijheid in een doctrine die hen op een schaalte aangeboden werd, zij het dat ze deze soms door moeizame inspanningen moesten meester worden. Hun ambitie reikte niet verder dan het zo grtrouw mogelijk doorgeven van de aldus geïnterioriseerde leerstellingen. Socrates' wijsheid daarentegen bestond er juist in om via dialoog de verborgen kennis die aanwezig is bij elke doorsnee-burger, aan het oppervlak te brengen en daardoor de oorspronkelijke ongelijkheid tussen hem en zijn gesprekspartners te overbruggen. Socrates' weg is die van dialoog en overtuiging, Jezus' weg is die van geloof en onderwerping.

Bookchin beseft heel goed dat er een permanent gevaar bestaat dat een 'leider' zich ontpopt tot een tiran of dat een organisatie elitaire pretenties ontwikkelt. De remedie daartegen is echter *niet* zich te verzetten tegen leiders en organisaties als dusdanig, maar eraan te werken dat er bij de mensen een dusdanige vrijheidsdrang leeft en dat er dusdanige maatschappelijke instellingen gecreëerd worden dat tirannen en elites nog nauwelijks een kans maken.



Peter Zegers

## BOOKCHIN EN DE KRITIEK

*"I do not believe that we suffer from an excess of 'civilization', quite to the contrary, I believe we are not civilized enough. And therein lies the greatest problem we face today."*

Murray Bookchin

Wat hebben (neo)marxisten, anarcho-syndicalisten, environmentalists, deep ecologists, ecofeministen en lifestyle anarchisten met elkaar gemeen? Ze zijn allemaal doelwit van Bookchins kritiek. Polemieken is altijd een belangrijk onderdeel geweest van de activiteiten van de grondlegger van de sociale ecologie. Voor een goed inzicht in zijn opvattingen is het dan ook onontbeerlijk om hiervan kennis te nemen. In dit artikel wil ik alleen de meest recente controverse over het lifestyle anarchisme belichten.<sup>1</sup>

In zijn lange leven als activist en theoreticus heeft Murray Bookchin altijd polemieken gevoerd. In de jaren veertig en vijftig waren de stalinisten zijn voornaamste tegenstanders, in de jaren zestig en zeventig de (neo)marxisten, anarcho-syndicalisten en environmentalists en vanaf de jaren tachtig de aanhangers van de Deep Ecology en het (spiritualistische) ecofeminisme. Het debat over het lifestyle anarchisme gaat over een aantal nauw verwante zaken, die onderdeel zijn van een bredere anti-humanistische stroming die de gehele maatschappij doordrenkt met irrationalisme, misantropie en individualisme. Kenmerkend voor het lifestyle anarchisme is de concentratie op het individu. *"De slogan 'het persoonlijke is politiek' is verworden tot 'het politieke is het persoonlijke'. Het eerste koppelde de situatie van het individu aan het bredere maatschappelijke verband, terwijl het tweede het maatschappelijke heeft vervangen door het persoonlijke en oproept tot een terugtrekking uit de maatschappij als een vorm van persoonlijke verlossing".*<sup>2</sup>

De term lifestyle anarchisme duikt voor het eerst op in het essay 'What is communalism? The democratic dimension of anarchism' (*Green Perspectives* #31, oktober 1994). Hierin constateert hij dat het anarchisme in toenemende mate wordt gedomineerd door een individualistische

stroming, die in plaats van (sociale, positieve) vrijheid de autonomie (negatieve vrijheid) voorop stelt. *"Het anarchisme (wordt) van zijn sociale lading ontdaan door de accentuering van de persoonlijke autonomie, wat het anarchisme afsnijdt van zijn historische vitaliteit. Een stirneriaans individualisme - gekenmerkt door een pleidooi voor lifestyle veranderingen, de cultivering van excentriek gedrag en zelfs een omhelzing van mysticisme - is steeds prominenter geworden. Dit personalistisch lifestyle anarchisme ondergraaft het socialistisch fundament van het anarchistische begrip vrijheid."* Als voorbeeld hiervan geeft hij een citaat uit een boek van de Canadese anarchiste L. Susan Brown, die beweert dat *"een groep een verzameling individuen is, niet meer, niet minder"*.<sup>3</sup> Naar Bookchins idee druist deze uitlating lijnrecht in tegen de opvattingen van de sociaal-anarchisten Bakoenin, Kropotkin en de gehele libertair-socialistische traditie. Het past eerder in de traditie van het liberalisme. De sociale/socialistische component van het anarchisme dreigt hierdoor te verdwijnen om plaats te maken voor het personalisme.

Ook valt bij veel moderne anarchistische auteurs een afkeer waar te nemen van democratie en instituties. Peter Marshall bijvoorbeeld wijst democratie af met als argument dat het de overheersing van een minderheid door een meerderheid zou betekenen.<sup>4</sup> Bookchin brengt hier tegenin dat het enige alternatief dat vaak naar voren wordt gebracht door deze schrijvers: de consensus-besluitvorming, in de praktijk de overheersing van de meerderheid door een minderheid betekent.<sup>5</sup> Bovendien leidt deze besluitvorming tot de politiek van de grootste gemene deler, omdat iedereen er mee moet instemmen (of zijn bezwaren moet laten vallen). Het ontmoedigt dus duidelijke politieke stellingname en kritiek. Een ander onderdeel van zijn kritiek is de populariteit van mystieke denkbeelden bij veel hedendaagse angelsaksische anarchisten. Peter Marshall is nogal weg van het taoïsme en Hakim Bey schijnt alleen nog maar geïnteresseerd te zijn in persoonlijke extase en 'piekervaringen'.

In december 1995 verschijnt *Social anarchism lifestyle anarchism? An unbridgeable chasm* (SALA). Hierin wordt de kritiek nog eens uitgebreid overgedaan. Allereerst levert hij opnieuw kritiek op L. Susan Brown en Hakim Bey. Maar hij levert nu ook kritiek op John Zerzan en David Watson (beter bekend als George Bradford), wiens 'primitivisme' Bookchin een doorn in het oog is. Zerzan en Watson wijzen de technologie aan als de oorzaak van de vernietiging van het leefmilieu en de



onderdrukking. Volgens Bookchin is dit een verkeerde analyse met potentieel reactionaire implicaties. De bezwaren tegen het primitivisme komen nog uitgebreider aan de orde in *Reenchanting Humanity. A defense of the human spirit against anti-humanism, misanthropy, mysticism and primitivism*. Bookchin verdedigt de potentieel bevrijdende kracht van de rede, de wetenschap en de technologie tegen de opmars van irrationele en reactionaire denkbeelden: sociobiologie, New Age, ecocynisme, post-modernisme en primitivisme.

David Watson nam de handschoen op en publiceerde een weerwoord.<sup>6</sup> Watson is een van de belangrijkste woordvoerders van het anarchistische blad *Fifth Estate*, waarin hij vaak onder het pseudoniem George Bradford schrijft. In de visie van Watson is technologie de hoofdoorzaak van de crisis. Hij beperkt zich niet tot een reactie op SALA, maar onderwerpt het gehele oeuvre van Bookchin aan een nader onderzoek. Ik had grote verwachtingen van Watsons boekje; hij had ooit eerder een zeer scherpe reactie geschreven op de *Deep ecology*. Helaas blijkt Watson erg slordig om te gaan met zijn citaten, zoals een kritische lezer al snel zal ondervinden. Een voorbeeld uit vele: mijn argwaan werd gewekt toen Watson Bookchin liet beweren dat de mensheid "een zeer destructieve parasiet (is) die zijn gastheer - de natuurlijke omgeving - dreigt te vernietigen en uiteindelijk zichzelf".<sup>7</sup> Toen ik mijn exemplaar van *Post-scarcity anarchism* op pagina 61 opsloeg, bleek dat Bookchin schreef dat de mensheid zo beschreven zou kunnen worden, maar dat zo'n uitlating geen enkele verklarende werking heeft. Want, zo vervolgt hij, het zegt niets over de oorzaken die ten grondslag liggen aan dit 'parasitisme'. Watson negeert deze verklarende zinnen en geeft er een totaal andere lading aan. Het is niet de enige keer dat Watson hierop te betrappen is, het is een structureel kenmerk van het boekje. Aangezien het boek 258 voetnoten telt op 248 pagina's tekst, is het onmogelijk om een volledig overzicht te geven van alle verdraaiingen. Het voorbeeld dat ik gaf is illustratief voor zijn werkwijze. Bovendien wordt het geheel nog eens ontsierd door een aantal gemene persoonlijke aanvallen op Bookchin en diens geestverwante Janet Biehl. Watson levert geen enkele bijdrage aan een 'future social ecology', hij weet slechts wat gebazel over mystieke ervaringen naar voren te brengen. Al met al een zeer teleurstellend boek.

Een andere reactie kwam van Bob Black.<sup>8</sup> Hij werd weliswaar niet met name genoemd in SALA, maar hij voelde zich desondanks uitge-

daagd. Ook Black volstaat niet met een reactie op SALA of zelfs maar op Bookchin, hij pretendeert af te rekenen met de gehele linkse traditie waar het anarchisme uit voortgekomen is. Bij Baalproducties verscheen een vertaling van dit potsierlijke geschrift. In deze *VerZ* staat een recensie van André Bons, waar ik me geheel in kan vinden. Ik wil er hier slechts aan toevoegen dat de populariteit van een 'auteur' als Bob Black in sommige anarchistische kringen, aangeeft hoe zeer de verrechtsing daar heeft toegeslagen. Het feit dat Black als een held gevierd wordt, geeft ernstig te denken over de morele en politieke opvattingen van deze mensen.<sup>9</sup>

Binnenkort zal het essay 'Whither anarchism? A reply to recent anarchist critics' verschijnen in de bundel *Anarchism, Marxism and the future of the Left* (A.K. Press). Hierin geeft Bookchin antwoord op een aantal kritieken. Met name de kritiek van David Watson en John Clark wordt uitvoerig van commentaar voorzien. Van Bob Black zegt hij terecht dat diens vuilspuiterij beneden alle peil is en daarom geen antwoord verdient. De polemiek met John Clark is al van wat oudere datum. Clark was ooit een naaste medewerker van Bookchin, maar in het voorjaar van 1993 kwam het tot een breuk. Sindsdien heeft Clark niets nagelaten om Bookchin zwart te maken. Clark is een felle tegenstander van het libertair municipalisme. Zelf staat hij een mystiek soort anarchisme voor, dat zich vooral op het taoïsme baseert en dicht tegen de Deep Ecology aanleunt. Sinds kort werkt Clark onder het pseudoniem Max Cafard mee aan *Fifth Estate*. Ook schrijft hij er niet voor terug om mee te werken aan het eco-marxistische blad *Capitalism, Nature, Socialism*, dat erg afwijzend staat ten opzichte van het anarchisme.

Bookchin plaatst zichzelf in de traditie van het libertair socialisme. Het libertair socialisme moet zich nu verdedigen tegen modieuze aanvallen op de linkse traditie. Ook elementen van het marxisme zijn goed bruikbaar voor een kritiek op en een alternatief voor het reëel bestaande kapitalisme.<sup>10</sup> Grote delen van het anarchisme vervallen helaas in een ondoordacht simplisme, dat afkerig is van organisatie, theorie en zelfs rationeel denken. Het mysticisme dringt steeds dieper door. Het ongenueanceerd afwijzen van de rede, de wetenschap en de technologie effent het pad voor nieuwe vormen van irrationalisme, dat gemakkelijk kan leiden tot het ontstaan van eco-fascisme.<sup>11</sup> Aan de vooravond van het tweede millennium moeten sociaal-anarchisten stelling nemen tegen deze nefaste ontwikkeling. De ideeën van Murray Bookchin kunnen daarbij een stimulerende rol spelen.



- (1) André Bons is bezig met een completer overzicht, dat te zijner tijd zal verschijnen in *De AS*.
- (2) Murray Bookchin, *Reenchanting Humanity. A defense of the human spirit against anti-humanism. misanthropy, mysticism and primitivism*, p. 229.
- (3) L. Susan Brown, *The politics of individualism*; Black Rose, Montréal 1993.
- (4) Peter Marshall, *Demanding the impossible. A history of anarchism*; Harper Collins, Londen 1992.
- (5) Het is interessant om te zien dat Errico Malatesta in zijn polemieek met Francesco Saverio Merlino dezelfde argumenten aanvoert tegen consensusbesluitvorming. Vgl. Errico Malatesta en Francesco Saverio Merlino, *Gli anarchici e la questione elettorale*; Savelli, Rome 1976, p. 46. Het weerspreekt de wel eens geponeerde stelling dat anarchisten de consensusbesluitvorming als enig mogelijke zouden zien. Ook de CNT en de FAI werkten niet met consensusbesluitvorming. Waarschijnlijk zouden ze anders nooit enige vorm van actie hebben ondernomen.
- (6) David Watson, *Beyond Bookchin. Preface for a future social ecology*; Autonomedia/Black & Red, Brooklyn & Detroit 1996.
- (7) Idem, p. 18.
- (8) Bob Black, *Anarchy after leftism*; CAL Press, Columbia 1997.
- (9) Wellicht ten overvloede vermeld ik nog dat Black aan moraal of ethiek geen boodschap heeft. Vgl. zijn antwoorden op de enquête die naar aanleiding van de Pinksterlanddagen werd rondgestuurd; in: *Pinksterlanddagen Reader 1998* (te bestellen op het adres: Surinamestraat 51, 3531 KJ Utrecht).
- (10) Vgl. Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin reader*, Cassell, Londen 1997.
- (11) Vgl. Janet Biehl & Peter Staudenmaier, *Ecofascism. Lessons from the German experience*; A.K. Press, Edinburgh 1995.

#### LEZING LIBERTAIR MUNICIPALISME

Van 26 t/m 29 augustus wordt in Lissabon een conferentie gehouden over libertair municipalisme. Dat is tegelijkertijd het onderwerp van de eerste lezing van *De Vrije Socialist* in het seizoen 1998/1999. Peter Zegers, die de conferentie zal bijwonen, houdt hierover een lezing op zondag 6 september. De bijeenkomst wordt gehouden in politiek-cultureel centrum De Badcuyp, 1e Sweelinckstraat 10, Amsterdam en de aanvang is 13.00 uur. Voor inlichtingen: 020-6120518.

## JANET BIEHL

*Janet Biehl heeft altijd tegen de stroom in geroeid. Ze is geboren in 1953 in Cincinnati, Ohio, en sloot zich niet aan bij de radicale bewegingen van de zestiger jaren, zoals vele van haar leeftijdsgenoten. Ze beschrijft zichzelf daarentegen in deze periode als 'rather straight'.*

*In het begin van de zeventiger jaren, toen velen het culturele radicalisme achter zich lieten, werd Biehl geïnspireerd door avant-garde performance groepen als het Living Theater en ze behaalde een graad in theaterwetenschappen aan de Wesleyan University.*

*De wens om actrice te worden bracht haar naar New York City, waar Biehl zich begon te interesseren voor radicale theorie en politiek. Alhoewel Nieuw Links nu tot het verleden behoorde, maakte de verkiezing van Ronald Reagan en haar groeiende ontgoocheling in de kunst dit tot een natuurlijke keuze.*

*Terwijl ze studeerde voor een Master of Arts aan het CUNY-center kwam ze in contact met Murray Bookchin's werk en volgde ze een cursus aan het Institute of Social Ecology in 1986.*

*Bookchin's werk stond Biehl toe haar radicaal engagement op een nieuwe wijze te formuleren. Korte tijd nadien verhuisde ze naar Burlington, Vermont, om hechter met Bookchin samen te werken, en ze werd zijn metgezel en meest hechte medewerkster. Momenteel leeft en werkt ze met hem, en komt aan de kost als freelance copy editor. In tegenstelling tot vele generatiegenoten - wier levens een lange terugtocht uit hun jeugdig radicalisme betekenen - is Biehl op een consequente manier in de andere richting geëvolueerd.*



Chuck Morse

## RADICALE STEDEN EN SOCIALE REVOLUTIE

*Een interview met Janet Biehl*

De abstractheid en programmatische leegte die zo kenmerkend zijn voor de hedendaagse radicale theorie duiden op een ernstige crisis bij links. Het impliceert het opgeven van het geloof dat het ideaal van een coöperatieve, egalitaire samenleving kan gerealiseerd worden in de huidige maatschappelijke verhoudingen. Het is alsof - in een periode van verandering en demobilisatie - vele radicalen het recht en de mogelijkheid om de maatschappij te veranderen overgelaten hebben aan de bedrijfs- en staatshoofden.

Janet Biehl's nieuwe boek, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*, gaat tegen deze stroming in. Het daagt de politiek geresigneerden uit met een gedetailleerde, historisch gesitueerde anti-statelijke en anti-kapitalistische politiek voor de tegenwoordige tijd. Ik vroeg Biehl naar haar nieuwe werk in de herfst van 1997 door middel van e-mail.

*Je boek is in wezen van programmatische aard: je plaatst libertair municipalisme in een historische context en je levert concrete voorstellen voor de praktijk. Welke politieke omstandigheden waren van belang om dit boek precies nu te maken?*

Als de politieke dimensie van sociale ecologie - het geheel van ideeën dat door Murray Bookchin sinds de vijftiger jaren ontwikkeld is - is libertair municipalisme een libertaire politiek voor een politieke en sociale revolutie. Het bevat zowel een theorie als een praktijk voor een revolutionaire beweging wiens uiteindelijke doel het is een egalitaire, rechtvaardige en vrije samenleving te verkrijgen. Mijn boek beoogt op

een eenvoudige manier uitdrukking te geven aan deze ideeën, die door Bookchin zelf elders uitgediept werden.

Kortom, voor lezers die dat nog niet weten kan ik zeggen dat libertair municipalisme oproept tot het creëren van een politiek gemeenschapsleven in zelfbeheer: het niveau van het dorp, de gemeente, de buurt of kleine stad. Dit politieke leven zou belichaamd worden in instellingen van directe democratie: burgersamenkomsten, volksvergaderingen, of stadsvergaderingen. Waar er dergelijke instellingen reeds bestaan kan diens democratisch potentieel en diens structurele macht uitgebreid worden; waar zij enkel bestaan naar de vorm zouden zij opnieuw tot leven kunnen gebracht worden; en waar zij nooit bestaan hebben zouden zij van nul af opgebouwd kunnen worden. Maar binnen deze instellingen zouden de mensen als burgers de zaken van hun eigen gemeenschap zelf beheren - veeleer dan zich te baseren op elites van de staat - en beheersbeslissingen nemen doorheen een proces van directe democratie.

Om de problemen die de grenzen van een enkele gemeente te boven gaan op te lossen, kunnen de gedemocratiseerde gemeentestructuren van een bepaalde regio een confederatie vormen en vertegenwoordigers sturen naar een confederale raad. Deze confederatie zal geen staat zijn, omdat het volledig zal gecontroleerd worden door de burgersamenkomsten. De vertegenwoordigers van deze samenkomsten zouden enkel macht hebben om beslissingen door te voeren die op deze samenkomsten genomen werden; zij kunnen enkel handelen in opdracht en zijn gemakkelijk afzetbaar.

Als de libertair municipalistische beweging groeit en als steeds meer gemeentes in deze zin gedemocratiseerd en geconfedereerd zouden worden, dan zullen hopelijk de confederaties sterk genoeg worden om zichzelf in een duale macht te plaatsen, iets dat uiteindelijk zal uitlopen in een oppositie tot de natie-staat. Op dat punt zal er zich ofwel een confrontatie voordoen, ofwel zullen de burgers overstappen naar een nieuw systeem dat hen de volledige controle over hun leven verschaft, en de macht van de natie-staat 'uithollen'. Terzelfdertijd nemen de gemeentes de controle van het economische leven van de privé-bedrijven over, en worden de onteigenaars onteigend. Een rationele, libertaire, ecologische maatschappij zou dan kunnen gevormd worden, waarin de structurele macht uitgeoefend wordt door de direct democratische vergaderingen van de actieve, vitale burgers.



Mijn boek schetst de concrete stappen waarin een beweging kan gevormd worden om zulk een directe democratie te scheppen. Het benadrukt de cruciale rol van een geschoolde groep van geëngageerde individuen die door middel van studiegroepen en lokale gemeentelijke verkiezingscampagnes een beweging uitbouwen door deze ideeën in hun gemeenschap te verspreiden.

Al geruime tijd bestaat er de behoefte aan dit boek, en ik kan het alleen maar betreuren dat wij het nog niet hadden toen we in het *Left Green Network* werkten.<sup>1</sup> Het is tekenend dat op minder dan vijf weken na publikatie kameraden uit andere delen van de wereld bereid waren om het in vijf Europese talen te vertalen, en onderhandelingen zijn aan de gang voor diverse andere vertalingen.

*Je plaatst libertair municipalisme in de anarchistische traditie en benadrukt haar anti-statelijke en anti-kapitalistische doelstellingen. Je nadruk op het conflict tussen de gemeente en de staat (in tegenstelling tot het conflict tussen arbeid en kapitaal) wijkt daarentegen af van verschillende heersende richtingen in de anarchistische traditie. Waarom is deze afwijking belangrijk?*

Laat me eerst duidelijk stellen dat Bookchin libertair municipalisme niet plaatst tegenover het conflict tussen arbeid en kapitaal. Het is veeleer zijn bedoeling de klassenstrijd uit te breiden door het te koppelen aan het gemeente-staat conflict; door begrippen die het klassenthema te boven gaan - voornamelijk hiërarchische overheersing en ecologische verstoringen - te introduceren in begrippen van klassenstrijd; en door aan de klassenstrijd een direct democratische basis, die gevestigd is in een zelfbeheerde politieke cultuur, toe te kennen. Libertair municipalisme is een poging om van klassenconflicten zowel een burgerthema als een industrieel thema te maken. Dat is in feite niet zo ongevoel: alles wel beschouwd is revolutionaire klassenstrijd in de loop der geschiedenis altijd gebaseerd geweest op gemeentes. De opstanden in Parijs in 1848 en in 1870-71 werden uitgevochten rond barricades die in wijken gelegen waren. Zowel in Rood Petersburg in 1917 als in Barcelona in 1936-37 vormden sterke wijkculturen cruciale arena's voor hun respectievelijke revoluties.

Binnen de anarchistische traditie gaat het gemeente-staat conflict op z'n minst terug tot Proudhon's boek over federalisme uit 1863, dat opriep voor een federatie van autonome communes. Bakoënin nam deze oproep over en maakte er een centraal punt van in de programma's

die hij in de zestiger jaren van de vorige eeuw ontwierp. In diezelfde periode wonnen de communalistische ideeën aan invloed bij de tegenstanders van het gecentraliseerde gezag van Napoleon III in Frankrijk. Net zo waren in 1871, toen Pruisen Frankrijk versloeg en de Franse regering ineens stortte, communalistische ideeën reeds aanwezig om de Parijse Commune te bevruchten toen deze ontstond op de ruïnes van het Tweede Keizerrijk. Na slechts een paar weken bestaan te hebben - de Commune liep faliekant af - waren vele radicalen, niet enkel anti-statelijken maar ook Marx voor een tijdje, geïnspireerd door het moedige voorbeeld van de Commune en beschouwden de federatie van autonome communes als de na te volgen politieke structuur voor een vrije maatschappij in zelfbeheer. In de late zeventiger jaren van de negentiende eeuw werd het idee opgenomen in de programma's van de Jura Federatie, dat de communale federatie beschouwde als een integraal deel van de post-revolutionaire maatschappij.

Libertair municipalisme is gebaseerd op het historisch communalisme, zowel in zijn anarchistische en marxistische theoretische vorm, als in zijn concrete traditie in de revolutionaire geschiedenis, teruggaande tot de Franse Revolutie van 1789. Terzelfdertijd betekent het een ontwikkeling van het historisch communalisme. Daar waar het vroege communalisme de communes hoofdzakelijk opvatte als een beheersfunctie, dat voornamelijk 'openbare diensten' verleende en de echte besluitvormende macht overdroeg aan arbeidersverenigingen (wier federatie parallel liep aan dat van de gefedereerde communes), beschouwt libertair municipalisme de commune als een directe democratie dat controle uitoefent over de economie. En waar anarchistische communalisten van mening waren dat de mensen op een spontane wijze communes zouden vormen nadat de staat door andere middelen uit elkaar gevallen is, voorziet het libertair municipalisme een revolutionaire overgangperiode, waarin de federatie van communes een duale macht vormt tegen de natie-staat.

Het is mijn stelling dat de communalistische traditie, waarvan het libertaire municipalisme de verdere uitwerking vormt, geenszins vreemd staat tegenover de anarchistische traditie - in feite was het vanaf het begin erin aanwezig.

*Anarchisten hebben zichzelf onderscheiden van andere stromingen in de socialistische traditie door het belang te benadrukken van tegen-culturen alsook van tegen-instellingen voor een algemene revolutionaire strategie. Wat is vol-*



*gens jou de verhouding tussen deze benadering en de strijd voor de radicale, direct democratische politieke instellingen die je in je boek beschrijft?*

Het is erg ten nadele van anarchisten en van links in het algemeen dat er de laatste tijd zoveel aandacht geschonken wordt aan culturele veranderingen ten koste van institutionele veranderingen, in die mate dat het momenteel de politiek in z'n geheel overschaduwde. Ik wil niet suggereren dat cultureel werk geen politieke betekenis zou hebben, maar het kan niet op zichzelf bestaan - het moet deel uitmaken van een bredere politieke beweging. Kunst en cultuur en zelfexpressie op zichzelf vormen geen enkel gevaar voor de bestaande maatschappelijke orde, omdat ze uit zichzelf gemakkelijk kunnen overgenomen en gecommmercialiseerd worden. In feite kan de vervreemding en de revolutie dat een radicaal kunstwerk uitdrukt het soms des te meer geschikt maken voor commercialisatie, als iets met een 'gevaarlijke' hippe *rilling*.

Zonder een politieke beweging die zich tegen de verdinglijking als dusdanig - en dus tegen het kapitalisme - alsook tegen de hiërarchische overheersing opstelt, wordt kunst op een al te gemakkelijke manier gewoon een andere waar. De tegen-cultuur van de zestiger jaren is op beruchte wijze ontaard tot *nostalgia merchandising* en New Age spiritualiteit, met al diens talrijke mogelijkheden tot vermarkting, en hippe advertising heeft veel van diens sensibeleit overgenomen (zie de recente anthologie *Commodify Your Dissent*). De Beatles' 'Revolution' bevoorbeeldt momenteel gebruikt om gymshoes aan te prijzen en mijn lokale fietswinkel verkoopt zonnebrillen van het merk *Anarchy*. Binnen het anarchisme is de nadruk op cultuur en zelfexpressie en lifestyle - ten koste van een revolutionaire politiek (in de betekenis van community zelfbeheer) - zo acuut geworden, dat sociaal ecologen verplicht werden zich daarvan te demarceren, en proberen voor het anarchisme vast te houden aan een kern van de socialistische doelstelling om de maatschappij te veranderen op het niveau van sociale en politieke instellingen zowel als op dat van het bewustzijn.

*Je argumenteert dat we voor een vrije maatschappij de politieke sfeer moeten democratiseren en uitbreiden. Welke rol speelt hierin de strijd tegen hiërarchieën die vaak refereren naar de privé-sfeer, zoals patriërchaat en blanke overheersing?*

In de loop van een politieke en sociale revolutie zal het zelfbewustzijn van de mensen ongetwijfeld veranderen, vooral als zij de solidariteit

van de gemeenschappelijke strijd ervaren, een strijd voor een gemeenschappelijk ideaal veeleer dan voor hun eigen persoonlijke belangen, en als zij hun maatschappelijke macht voelen toenemen. Men kan verwachten dat gedurende zulke ervaringen het racisme en het seksisme zullen verminderen. Maar in de mate dat dit blijft voortbestaan, hetzij in de mentaliteit hetzij in de sociale regelingen, zullen de gemeentelieden - in de politieke sfeer, in de democratische samenkomsten - beslissingen nemen over de manier waarop zij dit zullen bestrijden op een manier zoals hen dat gepast lijkt.

Het gevaar bestaat dat een gemeenschap richtlijnen uitvaardigt die racistisch en sexistisch zijn, maar het zou irrationeel zijn voor een maatschappij die gebaseerd is op de ontplooiing van de mogelijkheden van elkeen om de mogelijkheden van sommigen te onderdrukken. Een van de fundamentele beginselen van sociale ecologie, waarvan het libertair municipalisme de politieke dimensie vormt, is een veroordeling van alle vormen van sociale hiërarchie en klassenoverheersing, en een oproep voor diens opheffing.

*Het idee 'mogelijkheid' duikt op in heel het boek. Je verwijst naar de 'politieke mogelijkheid van de gemeente', naar onze 'unieke menselijke mogelijkheid' voor een rationele samenleving, enz. Vertel a.u.b. iets meer over dit concept 'mogelijkheid'.*

Deze kwestie raakt de filosofische dimensie van sociale ecologie, dialectisch naturalisme, een onderwerp dat veel te complex is om hier uit de doeken te doen; ik wil de geïnteresseerde lezer verwijzen naar Bookchin's *Philosophy of Social Ecology (2nd ed. revised)*. Ik zal hier volstaan met te zeggen dat het dialectisch naturalisme zich als een ontwikkelingsfilosofie (in tegenstelling tot een analytische filosofie) zich richt op processen die zich zowel in de natuurlijke evolutie als in de sociale geschiedenis voordoen, voornamelijk deze die, hoe indirect en omslachtig en soms zelfs vruchteloos ook, in de richting gaan van een grotere vrijheid, zelfbewustzijn, en reflexiviteit.

Als een ontwikkelingsfilosofie gebruikt het dialectisch naturalisme een woordenschat dat ontwikkelingsprocessen weerspiegelt: potentialiteit, het verschijnen, het ontplooiën, groei, actualisering, vervulling. Waar analytische filosofie fixiteit vooronderstelt, vooronderstelt dialectische filosofie beweging, en niet louter kinesis maar gerichte beweging.



Door aandacht te schenken aan de potentialiteiten van een situatie, moedigt de dialectische rationaliteit ons aan te onderzoeken wat voor soort toekomst er logisch gezien uit een situatie kan voortspuiten. Dus de gemeente zoals zij tegenwoordig bestaat bevat de mogelijkheid om gedemocratiseerd te worden en deel uit te maken van een rationele samenleving; het bereiken van een libertair municipalistische maatschappij zou de voltooiing of actualisering van deze potentialiteit betekenen.

*Je roept de mensen op het kapitalisme en de staat omver te werpen en een vrije samenleving in te stellen die gebaseerd is op rede, solidariteit, en een ethos van burgerschap. Je discussie over de kolonisering van het maatschappelijke leven door het kapitalisme, de aanval op de waren en de ontbinding van de politieke sfeer lijken evenwel de vernietiging te beschrijven van de bronnen waaruit wij de capaciteit zouden kunnen halen om een maatschappelijk alternatief uit te bouwen. Waar zouden we, onder deze omstandigheden, de kracht en het inzicht moeten halen die nodig zijn voor het scheppen van een vrije maatschappij?*

De huidige maatschappij van ogenblikkelijke voldoening geeft ons onophoudelijk de boodschap dat het het doel van het leven is ons persoonlijk geluk te verhogen, binnen het-raam van het kapitalisme. Het geeft weinig of geen culturele steun aan de wil om je onmiddellijke persoonlijke doelstellingen ondergeschikt te maken aan het verwerven van een breder doel. Het verdort onze verbeelding naar een steeds betere wereld en dompelt ons onder in materies van praktisch overleven en de consumptie van goederen en diensten. Op een systematische manier ontdoet het zich van wat in vroeger tijden onze betere natuur genoemd werd.

Niet enkel verzakelijkt deze maatschappelijke orde ons, en buit ze ons uit, ze verduistert onze historische herinnering en daardoor stompt ze ons ook af. Het zou ons willen doen vergeten dat eeuwenlang mensen deelnamen aan pogingen tot maatschappelijke verandering die geen vrucht droegen tijdens hun eigen leven. Niet enkel hadden zij geen ogenblikkelijke voldoening nodig, zij verwachtten die ook niet en waren bereid ballingschap en straf te ondergaan, in de overtuiging dat dit een betere maatschappij ten dienste stond.

Daarom moeten we erkennen dat de ogenblikkelijke voldoening van verlangens deel uitmaakt van het systeem dat we bekampen. We moeten vasthouden aan onze historische herinnering en maatschappelijk geheugenverlies bekampen. We moeten tot op zeker niveau bereid

zijn meer aandacht te schenken aan de zaak van een betere maatschappij dan aan het verwerven van een espresso-machine op het keuken-aanrecht.

Als we niet de kracht kunnen vinden om aan onze idealen vast te houden, dan zullen ook onze levens zinloos zijn, en zullen we gebagatelliseerd worden. We zullen, zoals William James ooit zei, 'terugvallen in de slaap van het niet bestaan waaruit wij tijdelijk ontwaakt waren'.

Dus we moeten op zoek gaan naar andere mensen die, net als wij, de menselijke waardigheid willen hooghouden, en die inzien dat het grootste probleem van onze maatschappij niet El Nino is of onbekwame moeders, maar de maatschappelijke orde zelf. Wij bekampen deze maatschappelijke orde omdat een vermindering van onze menselijkheid en van onze waardevolste aspiraties onduelbaar zou zijn.

*Marx beweerde in feite dat het communisme zou voortvloeien uit de rijping van de interne contradicties van het kapitalisme. Zie jij de creatie van een libertair municipalistische maatschappij als een act van de wil of als de culminatie van een breder historisch proces?*

Van beide. Ik twijfel er niet aan dat deze maatschappij naar een crisis afstevent - de enige vraag is of de directe aanleiding daartoe van maatschappelijke of van ecologische aard zal zijn. Zoals Marx in *Het Kapital* stelde moeten kapitalistische bedrijven hun winsten maximaliseren en groeien, anders vallen ze in handen van hun rivalen en vergaan ze - groeien of sterven. Bookchin heeft aangetoond dat deze stelregel het kapitalisme in botsing brengt met de natuurlijke wereld. Zelfs als de globale opwarming van de aarde in de volgende eeuw enorme schade dreigt aan te richten, dan nog blijft de kloof tussen arm en rijk groter worden. Om hun winsten op een globale basis te maximaliseren maakt het kapitalisme ganse groepen mensen overbodig - volgens sommige schattingen drie-vijfde van de wereldbevolking.

Ik ben ook van oordeel dat we een andere kijk dienen aan te nemen op Marx' 'Verelendungstheorie'. Hij beweerde dat het in de logische lijn van het kapitalisme lag om de lonen zo laag mogelijk te houden; als mensen verarmden, zo dacht hij, dan zouden ze in opstand komen tegen de bourgeoisie die hen uitbuit. Deze voorspelling ging niet in vervulling, voor een deel omdat de welvaartsstaat tot stand kwam en enigszins de impact van het kapitalisme verzachtte. Nu dat vele voor-



delen van de welvaartsstaat waarop de sociale vrede gebaseerd is weggerationaliseerd worden, zou de voorspelling dat verarming kan leiden naar sociale revolutie momenteel bevestigd kunnen worden.

Wat ook de aanleiding van de crisis is, wanneer ze zich verder ontwikkelt zal het maatschappelijk resultaat niet noodzakelijkerwijze een rationele, ecologische en libertaire samenleving zijn. Het resultaat zou een dictatuur kunnen zijn, of chaos. Mocht de crisis uitlopen op emancipatie, dan zal op z'n minst een zekere graad van bewustzijn van een bevrijdend alternatief op voorhand aanwezig moeten zijn.

Het is op dit punt dat voluntarisme van belang is. Pre-revolutionaire periodes zijn gewoonlijk erg kort. Het is weinig waarschijnlijk dat we een zee van tijd hebben om het nauwgezette, moleculaire werk van opvoeding te verrichten dat een bevrijdingsbeweging vereist. Dat is het soort werk dat we nu moeten doen: voornamelijk een libertair municipalistische beweging uitbouwen, de mensen tonen hoe ze hun politiek en economisch leven in eigen hand kunnen nemen, hen tonen hoe ze een maatschappij kunnen uitbouwen die hen in staat stelt hun menselijkheid terug te eisen. Het vereist eindeloos geduld, maar het dient gedaan te worden. Zo niet, dan zal de komende crisis uitlopen op tirannie.

*Het is tegenwoordig moeilijk een radicaal theoreticus te vinden die niet genesteld is in de universiteit. Jij bent een uitzondering en je hebt er doelbewust voor gekozen om buiten de academische wereld te blijven. Waarom?*

Laatst vond ik een passage bij Bakoenin waarin hij spreekt over 'de geschiedenis van alle academici'. 'Vanaf het ogenblik dat hij academicus wordt,' schreef Bakoenin, '... vervalt het grootste wetenschappelijk genie tot luiheid. Hij verliest zijn spontaniteit, zijn revolutionaire stoutmoedigheid, en die onrustbarende en wilde energie die kenmerkend is voor het genie, en dat ooit geroepen was om wankele oude werelden omver te werpen en de basis van een nieuwe wereld te leggen. Ongetwijfeld wint hij aan beleefdheid, aan nuttige en praktische kennis, daar waar hij aan kracht en originaliteit inboet. In één woord, hij wordt corrupt'.<sup>2</sup> Ik ben van oordeel dat deze passage te scherp is; vele academici van alle richtingen van het politieke spectrum proberen ernstig deel te nemen aan de publieke politieke cultuur, schrijven boeken en redigeren artikelen voor een brede lezerskring. En het onderzoekswerk dat

radicale historici uit de universitaire wereld verrichten over revolutionaire bewegingen en socialistisch-anarchistische ideeën is ongetwijfeld waardevol voor degenen die proberen verder te bouwen op deze tradities.

Maar voor professoren is het moeilijk om werken te schrijven die rechtstreeks revolutionaire bewegingen vooruitstuwten, werken die revolutionaire activisten en intellectuelen kunnen opvoeden en inspireren. Op een universiteit heeft het meeste schrijfwerk de bedoeling iemands carrière te helpen uitbouwen, vooral door geleerdheid ten toon te spreiden. Een werk schrijven dat een beweging helpt uitbouwen zou die carrière op het spel kunnen zetten. Bijgevolg lijken de academici voor elkaar te schrijven, veeleer dan voor het brede publiek, en zeker veel meer dan voor het revolutionaire publiek. In dit land heeft de massale uittocht van linksen uit het publieke leven naar de universitaire wereld ongetwijfeld geschaad.

Uit: *Perspectives on Anarchist Theory*, Vol. 2, Nr 1, Spring 1998.  
Vertaling: Johny Lenaerts.

- (1) Biehl en Chuck Morse waren coördinatoren van het Left Green Network Clearinghouse van 1990 tot 1991.
- (2) Sam Dolgoff, ed., *Bakunin on Anarchy* (Alfred Knopf, New York 1972), p. 228.



Roger Jacobs/Johny Lenaerts

## LIBERTAIR MUNICIPALISME IN MONTREAL (CANADA)

In een eerdere uitgave van VerZ (nr. 2) hebben wij al nader kennisgemaakt met Dimitri Roussopoulos, een anarchistische schrijver en uitgever, die reeds jarenlang in zijn geboortestad Montréal (machtscentrum van de tot separatisme geneigde Franstalige provincie Québec) de ideeën van het libertair municipalisme met wisselend succes in de praktijk probeert te brengen. Daarvoor werd in 1990 de organisatie *Ecology Montréal* boven de doopvont gehouden, die dit jaar voor de derde keer aan de lokale verkiezingen zal deelnemen. *Ecology Montréal* heeft een lange, strijdbare voorgeschiedenis die Dimitri ons persoonlijk uit de doeken deed tijdens een ontmoeting in de zomer van 1996.

### 1. Enkele basisideeën

In zijn artikelen en boeken - onder andere *The city and radical social change* (1982), *Dissidence. Essays against the mainstream* (1992) en *Political ecology* (1993) - ontwikkelt Roussopoulos een radicale maatschappij-analyse waarin gesteld wordt dat door toedoen van de kapitalistische organisatie van het economische leven en de verstatelijkte organisatie van het politieke leven het volk herleid wordt tot een machteloze en weerloze massa. Marxistische en anarchistische analyse-instrumenten worden aldus samengevoegd en ontleden haarscherp het maatschappelijke weefsel dat volgens autoritaire patronen georganiseerd is. Onze westerse samenleving die pretendeert vrij, gelijk en broederlijk te zijn, functioneert dus feitelijk vanuit tegengestelde principes: dat is de basistegenstelling.

Roussopoulos concretiseert en verrijkt zijn analyse door de nauwe band aan te tonen die er bestaat tussen het kapitalistische fabriekssysteem en de toenemende verstedelijking van onze samenleving. De kapitalistische fabriek brengt de hedendaagse stad voort en die moderne stad creëert het noodzakelijke maatschappelijke kader voor de verdere

expansie van het fabriekssysteem. Met de kapitalistische fabriek - die de menselijke arbeidskracht herleidt tot een verhandelbare waar - werden 'leven' en 'werken' volledig van elkaar gescheiden. De pre-kapitalistische werkplaats was nog een 'thuis' geweest waarin het persoonlijke en het culturele hun plaats hadden. De fabriek stoot al die persoonlijke en culturele functies van zich af en wordt een verzamelplaats en een mobilisatiecentrum van abstracte en vervreemde arbeid. Naarmate de fabriek aan betekenis wint, worden de economische functies van de stad opgewaardeerd, hetgeen ten koste gaat van haar betekenis als leefeenheid en culturele entiteit. De stad wordt in dezelfde beweging herleid tot een centrum voor produktie omwille van de produktie en consumptie omwille van de consumptie. Dit resulteert in een ontbinding van de menselijke persoonlijkheid waarvan de verschillende geïntegreerde aspecten uit elkaar gerukt en geautonomiseerd worden: werk en spel, rationaliteit en emotionaliteit, verbeelding en zinnelijkheid, het private en het sociale. Deze geautonomiseerde aspecten worden onder de hoede geplaatst van gespecialiseerde instellingen (fabriek, school, staat, ontspanningsindustrie) die de ontbonden persoonlijkheid totaal van zich afhankelijk maken. Deze verarming van het individu uit zich in een allesoverheersend gevoel van individuele onmacht en betekenisloosheid die men nog wat draagbaar probeert te maken door weg te vluchten in de private sfeer - 'thuis' - van een appartementsflat die, ironisch genoeg, de exacte equivalent is van het kantoorgebouw uit de arbeidssfeer.

Roussopoulos komt aldus tot de conclusie dat de maatschappij-buiten-de-fabriek zelf georganiseerd is als een fabriek. Waaraan hij de conclusie verbindt dat de uiteenlopende verzetsvormen in de reproductie-sfeer - huisvesting, transport, onderwijs, gezondheidszorg, kinderopvang - in het verlengde liggen en een versterking kunnen vormen van de arbeidersstrijd in de enge zin van het woord. Zo kan, bijvoorbeeld, slechts de strijd tegen een verhoging van de prijzen van het openbaar vervoer of van de huurprijzen het gunstig effect van een loonstijging verduurzamen. Hij benadrukt dan ook voortdurend de raakpunten tussen het verzet in de produktiesfeer en de uiteenlopende verzetsvormen in die sectoren die van wezenlijk belang zijn voor de reproductie van de arbeidskracht.

Het neerhalen van deze autoritaire fabrieksmaatschappij kan niet gebeuren via de weg van het parlement, omdat de parlementaire spelregels nu juist werden opgesteld door de heersende klasse die er alle



belang bij heeft om alles bij het oude te laten. Elke deelname aan het parlementaire gebeuren impliceert een zekere rechtvaardiging ervan en dus een legitimering van de status-quo.

Tot dusver een klassieke anarchistische diagnose, maar Roussopoulos haalde zich de banvloeken van de traditionele anarchisten op de hals door een uitzondering te maken voor de deelname aan de gemeentelijke verkiezingen: de betrokkenheid van de bevolking bij de plaatselijke politiek is immers relatief groot, terwijl het stadhuis zich uiterst gevoelig toont voor de directe acties die op haar trappen worden gevoerd. Hij benadrukt echter dat een eventuele verkiezingsoverwinning direct gevolgd moet worden door het uitvaardigen van concrete maatregelen die de autonome zelforganisatie van het volk institutioneel moeten vastleggen: 'zelforganisatie' in de betekenis van opgebouwd van onderuit en steunend op eigen kracht; 'autonoom' in de zin van niet-coöpteerbaar door een politieke partij of door het staatsapparaat. En zelfs als zulk een verkiezingsoverwinning niet voor morgen is, dan nog moeten alle kansen aangegrepen worden om politieke invloed uit te oefenen:

*"Met beïnvloeden bedoel ik handelingen stellen die erop gericht zijn machtsinstellingen werkelijk te veranderen, die verder gaan dan voor een gebouw van een te veranderen instelling te manifesteren. Of ik bedoel het werk met normale mensen in woon- en productiecoöperatieven of in de opvoedkundige sfeer op lokaal nivo. Algemeen gesteld: alles wat op lokaal niveau voor beïnvloeding door burgers openstaat en bereikbaar is, zou door anarchisten constructief benut moeten worden om de grenzen van de participatie en de medezeggenschap steeds verder te verleggen. En dit steeds in de zin van zelforganisatie en zelfbeheer want dat zal hoe dan ook het bestuur van de gemeente en ook haar beslissingsstructuren op de een of andere manier beïnvloeden. Doen we dat niet en sluiten we ons op in onze café's en kleine, rokerige centra om over de volgende betoging te discussiëren, dan blijven we ronddraaien in onze eigen kring en schiet er niets anders over dan op de revolutie te wachten."*

## 2. Historische voorlopers

Roussopoulos verwijst graag naar een passage uit een Bakoenin-bloemlezing samengesteld door Grigori Maximov, ter weerlegging van de anti-electorale dogmatiek van de traditionele anarchisten. Het artikel verscheen onder de titel *Gemeentelijke verkiezingen staan dicht bij het volk* en luidt als volgt:

*"Het volk blijft, door de economische situatie waarin het zich bevindt, onvermijdelijk onwetend en onverschillig en kent enkel die zaken die haar van heel direct aangaan. De mensen begrijpen heel goed welke hun dagelijkse belangen zijn en de zaken die hun dagelijks leven betreffen, maar aan gene zijde van deze zaken begint voor hen het onbekende en de onzekerheid, daar bestaat ook het gevaar van de politieke mystificatie. Omdat het volk beschikt over een behoorlijke portie praktische instincten, laat zij zich slechts heel zelden bedriegen in zaken die aan bod komen in gemeentelijke verkiezingen. De mensen kennen min of meer de dingen die verband houden met het gemeentelijk beleid, vertonen daarvoor voldoende interesse en zijn in staat om uit hun midden diegenen te kiezen die met de grootste vaardigheid deze zaken weten te behartigen. In deze materies is controle door het volk heel goed mogelijk want zij doen zich voor onder het oog van de kiezers en houden verband met de meest innige belangen van hun dagelijks leven. Dat is de reden waarom gemeentelijke verkiezingen overal en altijd het meest in overeenstemming zijn met de gevoelens, de leefwijze en de belangen van het volk."*

Volgens Roussopoulos heeft Bakoenin hier de theoretische basis gelegd om een kwalitatief onderscheid te maken tussen gemeentelijke politiek en verkiezingen en anderzijds verkiezingen op een centraler niveau. Ook Kropotkin beschouwde de 'gemeente' als de logische vorm van een anarcho-communistische maatschappij: hij verschoof het accent van de anarchistische politiek van de werkplaats naar de gemeenschap. Veel van zijn geschriften zijn juist gewijd aan de vorm die deze 'gemeente' moet aannemen om aan de anarchistische verwachtingen te voldoen. Bakoenin en Kropotkin leefden in een periode waarin nog 'realistisch' geloofd kon worden in de nabijheid van een revolutie.

Met het geavanceerde kapitalisme treden we echter na de Tweede Wereldoorlog een tijdperk binnen waarin de revolutie niet meer in de radicale politieke agenda vermeld staat. In Noord-Amerika zijn in deze periode twee denkers opgestaan die een Amerikaanse versie van het radicale 'communalisme' geformuleerd hebben. Paul Goodman (1911-1972) schreef samen met zijn broer Percival in 1947 het boek *Communitas* dat een pioniersrol vervulde op het vlak van radicale stadsvernieuwing. Later, in de jaren zestig, maakte Murray Bookchin naam met boeken als *The limits of the city* (1974) en *Urbanization without cities* (1987), zijn belangrijkste politieke boek waarin de ideeën van een libertair municipalisme op een systematische wijze gepresenteerd worden. Goodman en Bookchin schreven en schreven in een niet-revolutionair



tijdperk waarin radicale veranderingsprocessen niet per sé uitgesloten hoeven te worden, zonder dat deze echter nog de gedaante zullen aannemen van een klassieke arbeidersrevolutie.

Aansluitend daarop verzet Roussopoulos zich met klem tegen het 'progressieve' argument dat de lokale politiek een bastion is van engestigheid, vriendjespolitiek en corruptie. Binnen dat denkkader wordt de 'gemeente' opgevat als het particuliere speelterrein van lokale notabelen en is er nood aan een 'hogere' politieke autoriteit die als scheidsrechter in dit laag-bij-de-gronds gekibbel tussenbeide komt. Er wordt verondersteld dat nationale politieke instanties een objectievere positie innemen en daarom ook beter gesitueerd zijn om een rechtvaardige en billijke verdeling van de rijkdommen te garanderen. Daarbij wordt echter zedig gezwegen over het eigenbelang van deze instanties, die juist de grote massa van 's lands middelen opsorpen waardoor de gemeenten - de concrete leefeenheden van het volk - zich tevreden moeten stellen met de kruimels die van de nationale of provinciale tafels vallen.

### 3. Libertaire renaissance in Montréal

De eerste stappen om de politieke theorie van het libertair municipalisme in de praktijk om te zetten, werden genomen in het Montréal van de roerige en oproerige zestiger jaren. Het anarchisme, dat in de eerste helft van deze eeuw een grotendeels gewelddadige dood was gestorven (Rusland, Italië, Duitsland en Spanje), vond een tweede adem.

Er was een vleugel binnen de Amerikaanse New Left die zich niet in de eerste plaats engageerde in het verzet tegen de oorlog in Vietnam of in de burgerrechten van de zwarte bevolking, maar die ervan uitging dat deze achtbare doelstellingen het best verwezenlijkt werden door de bestaande machtsstructuren radicaal onderuit te halen. Machtsinstellingen moesten van onderuit geherstructureerd worden en 'community' en buurtorganisatie waren daarbij sleutelbegrippen. Alhoewel de intellectuele invloed van Paul Goodmans geschriften onmiskenbaar was, ontstonden deze ideeën grotendeels spontaan, hetgeen een bewijs leverde van hun buitengewone levenskracht. Zij lagen in de ondergrond van de geschiedenis te wachten op een gunstige gelegenheid om te ontkiemen. In Montréal brachten deze kiemen burgercomités en buurtorganisaties voort die op bepaalde momenten een beslissende rol hebben gespeeld in de ontwikkeling van de stad.

Montréal beschikte over twee rijke voedingbodems. Enerzijds, aan de Franstalige kant, ontstond er een beweging van linkse katholieken die voornamelijk geïnspireerd werd door de libertaire pedagogie van Paolo Freire. Bovendien sijpelden vanuit het Franse 'moederland' ideeën van libertaire marxisten door (Henri Lefebvre, André Gorz en Daniel Guérin) die trouwens regelmatig lezingen kwamen geven over actuele thema's als 'la lutte urbaine' en 'la politique de la vie quotidienne'. Hieruit ontstond een 'mouvement pour l'animation sociale' die een sterke recruiteringsbasis vond in de sociale hogescholen, de architectuurscholen en de instituten voor stadsplanning.

Anderzijds, aan de Engelstalige kant, maakten de New Left-ideeën over het belang van 'gemeenschap' en 'buurt' opgang. Men hechtte veel belang aan het nauwkeurig omschrijven van het geopolitieke terrein waarop men met radicaal-democratische ideeën zou kunnen experimenteren. Montréal was de plaats waar twee radicale tradities elkaar raakten en op een vruchtbare wijze samensmolten.

Dit mondde in het begin van de zeventiger jaren uit in de oprichting van een politieke beweging FRAP (*Front d'Action politique*), waarvan de basis gevormd werd door in de wijken verankerde actiegroepen. FRAP was geen politieke partij in de klassieke betekenis van het woord, maar een beweging met een federale structuur, gecoördineerd door een raad bestaande uit afgevaardigden van buurtorganisaties. Individuele leden werden niet toegelaten. De snelle groei van het FRAP viel echter samen met het ontstaan van het FLQ (*Front de Libération de Québec*), de terroristische vleugel van de separatistische nationalisten, dat in het najaar van 1970 een golf van aanslagen pleegde. Dat gebeurde aan de vooravond van de gemeentelijke verkiezingen waarin het FRAP hoopte een belangrijke overwinning te behalen. Het nationale staatsapparaat, bijgestaan door de gevestigde provinciale en stedelijke autoriteiten, sloegen echter hard toe: het leger bezette de belangrijkste knooppunten in de stad (voorheen nooit gebeurd in Canada!) en 400 mensen werden gearresteerd. Maar wat nog het belangrijkste was: in een groose mediacampagne beschuldigden de conservatieve krachten - de gevestigde burgemeester op kop - de FRAP ervan gemene zaak te maken met de terroristen. Met het gewenste gevolg: de FRAP bleef ontredderd achter en de partijen van de status-quo wonnen de verkiezingen met een absolute meerderheid. Twee en een half jaar lang lag de beweging op apegapen om dan onder een andere gedaante te herrijzen.



#### 4. De libertaire doorbraak

Tegen 1973 was de beweging bekomen van de psychologische shock die de repressie en het ideologisch offensief van de conservatieven had teweeggebracht en dook weer op in de openbaarheid. Daarmee werd de vraag actueel of de federale structuur van het oude FRAP nieuw leven ingeblazen moest worden. Aan die vraag werd echter voorbijgegaan door een groepje linkse sociaaldemocraten en marxisten die het initiatief namen om een nieuw soort politieke partij te vormen waarvan de leden op individuele basis uit de volksorganisaties gerecrueteerd zouden worden. Op die manier wilden zij afstand nemen van de in hun ogen gediscrediteerde FRAP. Roussopoulos ging niet met dat standpunt akkoord: zijn voorstel was de positieve en negatieve ervaringen met het FRAP op een rijtje te zetten om daarop verder te bouwen, in plaats van zogenaamd met een zuivere lei opnieuw te starten via het teruggrijpen naar het vertrouwde partijconcept - zij het met originele franjes - uit het verleden. Maar hij werd niet gevolgd in zijn kritiek.

In de lente van 1974 zag de *Montréal Citizens Movement* (MCM) het levenslicht en reeds in november van datzelfde jaar nam de nieuwe formatie deel aan de gemeentelijke verkiezingen. Met een totaal onverwacht, overweldigend succes: zij haalde 18 van de 49 te behalen raadszetels binnen. Maar reeds een jaar later was er sprake van serieuze onenigheid in de nieuwe partij. Meer marxistisch geïnspireerde verkozenen - beïnvloed door het werk van André Gorz - stonden open voor ideeën van structurele decentralisatie waarbij het politieke centrum van de macht verlegd zou worden van het raadshuis naar de buurtcomités. Roussopoulos en zijn anarchistische vrienden zochten contact met de dissidenten en lieten hen kennismaken met anarchistische ideeën van decentralisatie en samenlevingsopbouw van onderop. De dissidenten gingen zich 'libertaire' marxisten noemen en vormden een anti-electorale tendens binnen de MCM die de verkiezingen niet als een doel op zich beschouwde, maar als een middel om de doelstelling van een volksmacht opgebouwd vanuit de basis te realiseren. Onder die omstandigheden vond de anarchistische groep rond Roussopoulos het raadzaam om met zijn allen lid te worden van het MCM om aldus op een actieve manier te kunnen interveniëren in de aan de gang zijnde debatten. Via dit 'entrisme' slaagden zij erin een drietal lokale MCM-afdelingen van hun opvattingen te overtuigen en Roussopoulos werd gevraagd om het partijprogramma op het vlak

van decentralisatie en buurtraden op papier te zetten met het oog op een gepland partijcongres. Een beetje tot zijn eigen verrassing keurde het congres dit geradicaliseerde politieke programma goed.

Maar zowel binnen als buiten de partij waren de poppen aan het dansen. Enkele gematigde raadsleden verlieten de partij en richtten een nieuwe centrumformatie op. Bovendien stonden de burgerlijke media op hun achterste benen: het MCM wil de politieke macht in Montréal overdragen aan wijksowjets! Met het oog op de volgende gemeenteverkiezingen in 1978 brachten de media hun grootste kanonnen in stelling: alle bestofte vooroordelen tegen radicaal-links werden nog eens extra in de verf gezet ('redbaiting') en de MCM-militanten werden in het defensief gedreven. De electorale gevolgen waren catastrofaal: op twee zetels na (waarvan er één naar de nieuwe centrumpartij ging) verloor de MCM al haar verkozenen. Montréal was, ondanks alle hoopvolle tekenen, nog niet rijp voor het libertaire municipalisme.

#### 5. Naar de hel met de MCM

Na deze opvallende nederlaag beraadslaagden de basisgeoriënteerde militanten over hun strategie naar de toekomst toe en ze besloten: "*Naar de hel met de electorale politiek, we keren de MCM de rug toe en nestelen ons weer in de buurten en wijken*". Het ging meestal om de jonge generatie activisten die de moed verloren bij de eerste serieuze terugval en niet aan een analyse van de nederlaag toekwamen. Roussopoulos was het niet eens met deze vrijwillige terugtocht uit de politieke arena: hij opteerde eerder voor een blijvende libertaire aanwezigheid binnen de MCM waarop dan verder gebouwd zou kunnen worden naar de toekomst toe. Zoals te verwachten schoof het MCM, na het vertrek van de radicalen, weer naar het centrum op en kwam volledig onder controle van de sociaaldemocraten te staan. Bovendien was er een grote instroom van Franstalige nationalisten die, gefrustreerd door het mislukken van hun separatistische politiek op provinciaal vlak, op het concretere niveau van de gemeentepolitiek binnen het kader van de MCM soelaas gingen zoeken voor hun gefnuikte aspiraties.

Deze veranderde sociologische samenstelling van het MCM-publiek had natuurlijk ook programmatische consequenties: de radicale randjes van het politieke programma werden afgerond. De beslissingsbevoegdheden die Roussopoulos aan de buurtraden had willen toekennen, werden teruggeschroefd tot adviserende bevoegdheden. Ook werd de notie van 'gradualisme' ingevoerd, wat volgens Roussopou-



los de uitdrukking was van een 'koloniale' instelling tegenover het volk. Er werd gesteld dat de burgers meer verantwoordelijkheden toegeschoven zouden krijgen in de mate dat ze zich politiek volwassener gedragen, net zoals de vroegere koloniale machten reageerden op de vrijheidsaspiraties van de gekoloniseerde volkeren.

In de ogen van het establishment had het MCM haar infantiel gauchisme afgezworen en was zij daardoor een valabel kandidaat voor de macht geworden. Het MCM werd dus rijp geacht voor de macht en zij greep die kans aan bij de gemeenteraadsverkiezingen van 1986. Zij zou die macht de volgende acht jaar behouden.

## 6. Ecology Montreal

Maar het begon een politieke wetmatigheid te worden dat telkens wanneer het MCM de treden van de macht beklom, de dissidente stemmen luider gingen klinken. De jonge generatie die tot de partij toegetreden was nadat de radicalen haar in 1978 de rug toekeerden, koesterden eerder romantische ideeën over de organisatie van volksmacht. Ze beschikten niet over een theoretisch instrumentarium die aan deze ideeën politieke slagkracht zou kunnen geven, maar niettemin namen ze die ideeën au sérieux. Deze partijmensen waren dan ook zwaar aangeslagen toen de MCM-leiding hen, bij het aan de macht komen in 1986, bezwoer deze restanten van het oude radicalisme in het programma niet al te letterlijk op te vatten en de implementatie ervan tot 'gunstiger' tijden uit te stellen. Die meningsverschillen werden steeds openlijker uitgevochten en tegen 1989 werd de oude libertaire vleugel rond Roussopoulos opnieuw in het debat betrokken.

Samen kwamen zij tot de conclusie dat er voor hen geen toekomst meer was weggelegd in de MCM en dat er een nieuwe politieke formatie nodig was. Men kwam echter niet tot overeenstemming omtrent de aard van de nieuw op te richten organisatie. De groep rond Roussopoulos werd geïnspireerd door de nieuwe wegen die bewandeld werden door de Europese Groenen. Zij opteerden voor een radicaal-groene formatie die zich liet leiden door de politieke filosofie van het libertaire municipalisme en dus enkel op gemeentelijk niveau, met expliciete uitsluiting van de provinciale en nationale politieke ruimtes, actief zou zijn. *Ecology Montreal* werd boven de doopvont gehouden. Daartegenover stonden de voorstanders van een links-georiënteerde sociaaldemocratische formatie die een alternatief wilde bieden voor het centrumbeleid van MCM maar tegelijkertijd vreesde dat de doorsnee-inwoner van Montréal geen boodschap zou hebben aan een radi-

caal-groen programma. Zij lieten zich inspireren door het model van de Regenboogcoalitie van de Amerikaan Jesse Jackson en hielden de Democratic Coalition boven de doopvont.

In de volgende gemeentelijke verkiezingsronden van 1990 en 1994 vormden beide organisaties een coalitie (DCEM) en verdeelden de 50 kiesdistrikten van Montréal onder elkaar. In 1990 ging de verkiezingscampagne met veel enthousiasme van start. Men profiteerde een beetje van de 'tweede groene golf' die in Europa veel groene verkozenen opleverde. De verkiezingen bleken echter enkel een relatief succes voor de Democratic Coalition die drie van haar kandidaten verkozen zag. Maar ook *Ecology Montreal* had geen reden tot klagen wegens de zeer hoopgevende resultaten in enkele kiesdistricten. Roussopoulos bijvoorbeeld kon in zijn district rekenen op 25% van de uitgebrachte stemmen, maar omdat in Montreal de meerderheidsregel geldt, was dit niet voldoende om verkozen te worden.

Vier jaar later herhaalde zich ongeveer hetzelfde scenario, maar binnen een totaal andere politieke en ideologische context. De bestuursmeerderheid van de centrum-linkse MCM werd volledig van de politieke kaart geveegd door een nieuwe rechts-technocratische formatie *Vision Montréal* die de kiezers wist te paaien met een neo-liberaal programma, gecentreerd rond besparingen in de uitgaven en een efficiënt beheer.

De Democratic Coalition wist twee zetels te behalen, die nu samen met de zes overgebleven MCM-verkozenen de enige echte oppositie uitmaakten tegen het rechtse bestuur. De verkiezingen van 1994 werden echter als een nederlaag ervaren door *Ecology Montreal* omdat zij gehoopt hadden, met de goede resultaten van 1990 in het achterhoofd en met een betere organisatorische uitbouw van de beweging, in twee of drie districten de meerderheid te verwerven. Roussopoulos wijt de ontgoochelende resultaten in de eerste plaats aan een onvoldoende organisatorische en financiële basis. Er bestaat een uiterst zwakke band tussen *Ecology Montreal* als politieke koepelorganisatie en de brede waaier van 'community'-projecten: de politieke organisatie wordt niet automatisch erkend als de 'zon' waar omheen zij als getrouwe planeten moeten draaien. Met andere woorden: de politieke en ideologische ruggesteun die *Ecology Montreal* aan deze basisprojecten pretendeert te geven, lijkt zich niet automatisch te vertalen in electorale ondersteuning in tijden van verkiezingen: er is enkel sprake van een vaag gevoel van gemeenschappelijke sociale en ecologische betrokkenheid. En verder maken Canada of Québec



geen uitzondering op het internationale rechtse ideologische klimaat waarbinnen 'linkse' of 'radicaal groene' politieke items niet bijzonder populair zijn.

### 7. Revolutionaire perspectieven

Roussopoulos heeft intussen geleerd niet bij de pakken te blijven neer zitten. Hij blijft hoopvol met het oog op de volgende verkiezingen die dit najaar zullen plaatsvinden. Hij wijst op het bestaan van een vaste kern van politieke activisten binnen *Ecology Montreal* die vertrouwd zijn met het libertaire municipalisme en de nieuwe generatie van geïnteresseerden die bij iedere campagne binnenstromen. Er is de sympathie van de 'community'-projecten die natuurlijk verder gestimuleerd en geconsolideerd moet worden. En er is verdeeldheid in het sociaal-democratische kamp waar op geregelde tijden dissidenten de kop opsteken en hun weg vinden naar libertair georiënteerde alternatieven, waar tegenover men zich open en strategisch moet opstellen. De 'oude vos van het libertaire municipalisme' is een politiek ervaren man die steeds onderscheid maakt tussen factoren die men zelf in de hand heeft, factoren die potentieel gunstig zijn en waarop men handig moet inspelen en andere factoren - bijvoorbeeld het ongunstige ideologische klimaat - waarop men nauwelijks vat heeft. Het komt erop aan met deze complexe combinatie van factoren rekening te houden, ons bewust te zijn van onze eigen krachten en mogelijke inbreng en ons nooit te laten overspoelen door gevoelens van onmacht of verslagenheid.

Hij verwijst daarbij graag naar een citaat van David McReynolds dat meer dan twintig jaar geleden al in zijn tijdschrift *Our Generation* verscheen: *"Als wij een sociale revolutie nastreven, dan is het noodzakelijk op voorhand te weten hoe zwak we zijn en hoe enorm deze taak is. Er wordt gezegd dat politiek de kunst van het mogelijke is - wel nu, revolutionaire politiek is de kunst van het onmogelijke, de bereidheid om een serie nederlagen te aanvaarden om de oorlog te winnen. Wij preken geen leer van de 'onmogelijkheid', van de starre onbeweeglijkheid, of de glorie van de nederlaag maar een doctrine van de realiteit. Misschien komt het socialisme er niet. Maar wat we zeker weten is dat het er alleen kan komen door veel strijd. Maar waar niets onvermijdelijk is, is alles mogelijk. (...) Eén reden waarom het establishment, in al haar sterkte en in al onze zwakte, toch bevoerd voor ons is, is dat we de nagestreefde macht niet voor onszelf willen reserveren, maar aan het volk overdragen. Daarom valt er met ons niet te 'geven-en-te-nemen', kunnen we niet opgeslorpt of afgekocht worden en zulke groepen en individuen worden als een probleem beschouwd. En het is bijzonder storend als een groep de kop*

*opsteekt die aan de mensen voorstelt om niet langer te proberen het bestaande politieke spel te winnen (want het is een luizig spel dat de meeste spelers doemt tot verliezen) maar om te proberen een heel nieuw spel te ontwerpen. En sociale revolutie is dat nieuwe spel."*

**Roger Jacobs**

### DE TOEKOMST VAN DE GROENE POLITIEK

In de serie *Socialisme en vrijheid* zijn onlangs twee teksten van Roger Jacobs in brochurevorm gepubliceerd. Ze zijn de weergave van lezingen die hij in 1996 en 1998 hield voor De Vrije Socialist.

In de eerste tekst wordt een inleiding gegeven op leven en werk van Murray Bookchin en ingegaan op diens opvattingen over sociale ecologie. De tweede tekst behandelt ontstaan en evolutie van de groene partijen.

De brochure (36 pagina's) is te verkrijgen door overmaking van f6,50 op giro 4746927 t.n.v. St. Rode Emma, Amsterdam of Bfr. 130 op nummer 230/0561583/70 van de Generale Bank in Turnhout, t.n.v. St. Rode Emma. Op dezelfde wijze kunnen ook andere uitgaven van De Vrije Socialist/Rode Emma besteld worden. Voor een fondslijst kan men zich wenden tot: Rode Emma, Postbus 11378, 1001 GJ Amsterdam, Telefoon/fax 020-6120518 E-mail: kaboem@worldonline.nl



## Een verheugende introductie in de denkwereld van Bob Black

In de vorige Buiten de orde (jaargang 8, nr. 4, 1997) heeft Ludwig Glabeke een uitvoerige reactie gepubliceerd op *Primitieve overvloed* van Bob Black. Ik onderschrijf in grote lijnen zijn betoog, maar ik meen dat zijn stellingname te mild is. Primitieve overvloed bundelt een aantal artikelen over twee thema's: werk en anarchisme. Het eerste artikel is een pleidooi voor een andere kijk op arbeid en een lofzang op het spelen, dat als alternatief voor werken wordt gepresenteerd. Black verdedigt in het tweede artikel Sahlin's these dat primitieve samenlevingen met minder inspanning dan de moderne geïndustrialiseerde samenlevingen overvloed creëerden. In volgende artikelen onderzoekt hij de actualiteit van het uitroepen van een Grote Vakantie, een idee uit het begin van de negentiende eeuw, en geeft hij een uitvoerige kritiek op een boek van Rifkin, die onder het mom van het 'einde van arbeid' pleit voor een verdere ontwikkeling van arbeid. In de korte laatste bijdrage over dit thema staat werk weer tegenover spel. De rest van het boek is een kritiek op het anarchisme in het algemeen en het werk van Murray Bookchin in het bijzonder.

Er is zeer veel in dit boek dat om een reactie vraagt, met name het gebrek aan samenhang, de verbijsterende hoeveelheid logische inconsistenties, het doorgedraaide sarcasme. Ik zal me zoveel mogelijk beperken tot Black's opvattingen over werk en spel, over links en anarchisme en over maatschappelijke alternatieven en de weg daarnaartoe.

### arbeid en spel

Laat ik beginnen met wat ik als positief ervaar in de artikelen over arbeid. Geheel in tegenstelling tot wat de inleiders beweren ("*een fenomeen, dat zelden of nooit voorwerp is van kritiek: werk*" (p. 5)), bewijzen alleen Blacks artikelen zelf al dat het thema 'werk' zich in een overwelddigende belangstelling mag verheugen. En die belangstelling dateert niet van vandaag of gisteren. Black houdt een plundertocht kriskras door de geschiedenis van filosofie, sociologie, psychologie, antropologie en politieke economie en vindt daar veel bruikbaar: Lafargue, Weber, Huizinga, Marx (ja lezer, Black vindt het helemaal geen probleem Marx aan te halen (p. 19-20, 25, 30); de verschrikkelijke Marx, naar wie

het marxisme is genoemd dat de vloek van het linksistische anarchisme is, heet hier de Marx van de 'goede bedoelingen'), Foucault, Socrates, Plato, Xenophon, Cicero, Hobbes, Huxley, Darwin, Kropotkin, Sahlins, Schiller, Maslow, Bell, Lipset, Adam Smith, Paul en Percival Goodman, John Stuart Mill, Fourier, William Morris, Berkman, Bookchin, Schumacher, Illich, Vaneigem. Zoveel namen, zoveel verschillende achtergronden - en ik heb alleen de bekendste genomen - wie heeft er niet over werk geschreven, zo kun je je afvragen. Black heeft een snelle greep gedaan in de boekenkast, zoals we dat allemaal wel eens doen. Wie geïnteresseerd is in het onderwerp 'arbeid', kan bij Black één van de vele mogelijke overzichten vinden van wat een aantal anderen over arbeid hebben geschreven.

Ik meen dat er betere zijn, maar dat neemt niet weg dat Black's keuze er mag zijn. *De afschaffing van werk* en *De grote vakantie* zijn interessant voor zover ze een selectie van ideeën over werk bevatten. Het probleem is alleen, en vanaf nu komen we echt bij wat er mis is met Black, dat hij vervolgens van al die ingrediënten geen soep maakt. De kritiek op arbeid is allerminst nieuw of orgineel en blijft het karakter houden van een collage, een verzameling impressies. Verder dan de eis dat we het werk moeten afschaffen, en dat we het nu moeten doen, komt Black niet. Een volkomen machteloze oproep, zolang Black er niet bij vertelt hoe.

Daar komt bij dat Black's visie op arbeid eigenlijk nogal oppervlakkig is. Arbeid wordt als uitsluitend negatief beoordeeld, spel als uitsluitend positief: een eenzijdige, abstracte en dogmatische benadering, die weinig met de complexe historische werkelijkheid te maken heeft, noch met de werkelijkheid van de arbeid, noch met die van het spel. Ik kan Black's kritiek op arbeid ook nauwelijks rijmen met de manier waarop bijvoorbeeld de eigenwerkbeweging in de Nederlandse verzorgingsstaat probeert een andere arbeidspraktijk te vormen. Arbeid wordt daar en elders in de samenleving niet als zo negatief ervaren als Black schetst. Veel mensen hebben goed beredeneerde gemengde gevoelens over werken en Black heeft zich daar weinig in verdiept. Er ligt ook een sociaal-antropologisch en filosofisch vraagstuk: is het, zelfs in theorie, mogelijk een volkomen speelse houding te hebben tegenover dat wat we nu werk noemen; en kunnen we wel verwijzen naar de primitieve samenleving voor een voorbeeld van een samenleving die werk niet als werk beschouwde? Op grond van deze artikelen kan de conclusie niet anders zijn dan dat Black geen echte theorie van de arbeid heeft. Hij doet slechts een aantal uitspraken over werk zon-



der veel samenhang en met weinig diepgang. Nederlandse lezers die belangstelling hebben voor een kritiek op het verschijnsel arbeid heeft Black daarmee weinig te bieden. Op een paar kleine uitzonderingen na introduceert Black geen nieuwe namen, hij formuleert geen nieuwe inzichten. Black's gedachten over arbeid hebben de aantrekkelijkheid en de diepgang van een reisfolder. We weten dat het paradijs bestaat, maar hoe vinden we het?

### het linkse denken

Black's opvattingen over arbeid leiden aan hetzelfde manco als zijn kritiek op links. Ze zijn onsamenhangend, goedkoop en oppervlakkig. 'Leftism' is een scheldwoord geworden dat je gebruikt tegen anarchisten die vanuit de traditie proberen het anarchisme te moderniseren, met behoud van waardevolle inzichten en praktijken uit het verleden. Maar 'leftism' wordt niet gedefinieerd. Wel wordt de suggestie gewekt dat het alles zou omvatten dat te maken heeft met socialisme, marxistische politiek-economische analyse, leninistische partijvorming, stalinistische terreurpraktijken. Black wil een anarchisme dat ontdaan is van socialisme. Socialisme staat voor theorievorming, dus voor ideologie; socialisten vormen programma's, ze vormen bewegingen gericht op maatschappelijke veranderingen; ze gaan uit van bepaalde individuele en maatschappelijke waarden als vrijheid, rechtvaardigheid, redelijkheid, gelijkheid, menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid. Black hanteert een aantal van deze begrippen - vrijheid, onafhankelijkheid - maar brengt ze niet met elkaar in verband. Bang voor een -isme. Het kan echter geen enkele lezer zijn ontgaan dat Black zelf het voorbeeld is van hoe 'de anarchist' niet kan buiten de analyses van Marx, Kropotkin en Fourier en van anderen uit de linkse, socialistische traditie. Anarchisme zonder links stelt namelijk heel weinig voor: iets als Nietzsche, voor iedereen bruikbaar en nietszeggend. Black heeft het niveau van Nietzsche bijna bereikt.

De grijs-groene omslag van *Primitieve overloed* - met de leuze 'onder het plaveisel ligt het strand' - straalt een zekere rust uit vergeleken met de bloedrode omslag van de Amerikaanse uitgave van *Anarchy after Leftism*: daar zien we jongens stenen gooien naar de oproerpolitie. Ik denk dat het laatste de beste weergave is van de anarchie volgens Black: waarschijnlijk zijn we hier getuige van een volkomen autonoom moment. Fundamentele vragen blijven intussen onbeantwoord: welke maatschappelijke instituties, welke maatschappelijke praktijken zijn wenselijk, welke interpretatie van fundamentele maatschappelijke

waarden ontwikkelen en verdedigen we, hoe komen we van hier naar een gewenste situatie, hoe realiseren we ons programma, hoe handelen we realistisch en toch utopisch?

Black heeft als immediatist helemaal geen politiek programma en hij lijkt dat ook niet te willen. Op een programma georiënteerd optreden hoort tot de vorm van politiek bedrijven die hij verwerpt. Hij is eerder iemand die anarchie (be)leeft dan een anarchist. Zijn anarchisme is voluntaristisch en spontaneïstisch. Het denkt niet na over hoe we van hier naar de gewenste situatie zullen komen, maar wil slechts dat de overgang naar de anarchie snel, spontaan en totaal zal zijn. Het is een vorm van zwart-witdenken waarin de wereld wordt versimpeld en abstract gemaakt: romantisch, chaotisch, wild, autonoom en irrationeel.

### Black contra Bookchin

Het langste artikel in het boek, in Amerika verschenen als *Anarchy after Leftism*, is een poging af te rekenen met de radicale sociale ecologie van Murray Bookchin. Black en andere recente critici van de sociale ecologie verdienen een uitgebreider weerwoord dan hier mogelijk is en het zal worden gegeven. Maar alles wat hierboven is opgemerkt naar aanleiding van de artikelen over werk, komt terug in de aanval op Bookchin, en méér.

Bijzonder opvallend is de rabiante opstelling tegenover linkse elementen in het anarchisme, het niet begrijpen van de ontwikkeling van de sociale ecologie en de onwil het materiaal waarop dat is gebaseerd in de discussie te betrekken, en de afkeer van politieke strategieën gericht op het veranderen van maatschappelijke structuren en instituties. Black's kritiek op de sociale ecologie is gebrekkig, oppervlakkig en ongenueanceerd. Al te vaak is ze op bijzaken gericht - bijvoorbeeld de leeftijd van Bookchin en de veronderstelde consequenties daarvan voor diens denken en optreden - en ze verliest zich, zoals Ludwig Glabeke al aangaf, in een veel te lang uitgesponnen primitivisme-debat. De potsierlijke pretentie van wetenschappelijkheid maakt Black niet waar. Wat wordt gepresenteerd als een omvattende kritiek op Bookchin behandelt een belangrijk deel van dat werk juist niet en daarmee diskwalificeert het zichzelf.

Maatschappijkritiek was ooit analyse, consistente ideologiekritiek en indien mogelijk een samenhangend alternatief en een hecht programma - of tenminste een oprechte poging daartoe. Het immediatisme van Black wil niet-ideologisch zijn. De hoestekst van de Nederlandse uitgave stelt heel ferm: "Voor ideologieën is bij Black geen plaats".



Dat is niet alleen in het algemeen een domme uitspraak - er zijn namelijk geen waardevrije uitspraken, en daarom is elke uitspraak in principe ideologisch - het is in dit geval ook aantoonbaar onjuist. Er had eigenlijk moeten staan: "Voor een samenhangend geheel van gedachten is bij Black geen plaats". Want samenhangende gedachten zijn theorieën. En hij houdt helemaal niet van theorieën. Black is een unieke vertegenwoordiger van een modieus soort deconstructief postmodernisme voor anti-autoritair begaafden. Daarin bestaan er geen beargumenteerde waarden buiten een abstract vrijheidsbegrip en geen gefundeerde maatstaven voor het beoordelen van andermans gedachten. Onmogelijk, zo denkt u (dat hoop ik tenminste). Maar niet voor Black en de schrijvers van de hoestekst. Of beter: ook voor hen is het onmogelijk, maar ze blijven beweren dat het wel mogelijk is. Op de uitspraak over de ideologieën waarvoor geen plaats zou zijn, laten ze onmiddellijk volgen: "Het anarchisme echter is als filosofie rijk in potentie en kan een inspirerende kritiek bieden op de huidige sociale orde." Zeg op jongens, wat willen we nou!?

Met de uitgave van *Primitieve overloed* dreigt deze jurist, publicist, essayist en anarchist in Nederland een positieve reputatie te krijgen. Dat is niet terecht. Toen we hem nog niet zo goed kenden, was hij misschien interessant. Nu weten we beter. hij is een dolgedraaide radikaliniski, in het bezit van een stel onsamenhangende, soms dubieuze, soms verwerpelijke ideeën. Bovendien draagt hij verantwoordelijkheid voor de tekst achter op de kaft van de Amerikaanse uitgave van *Anarchy after Leftism*: "Anarchy will not be vital until the last Leftist is hung with the guts of the last Social Ecologist". Paul Z. Simons is de auteur van dit proza (freely pirated and quoted, meer staat er echt niet).

Eindelijk hebben we hier een politiek programma in een notendop, een programma dat getuigt van een gestoorde redneck fascistoïde lynchfantasie. 'Anarchy', 'vital', 'last', 'hung', 'guts', 'last', het script van een horrorfilm. Alleen een dode indiaan is een goede indiaan en alle zwarten zijn stom: goed gesproken, primitieven van geest! Deze Simons is een gevaarlijk stuk tuig en iedereen die de tekst op de achterflap van *Anarchy after Leftism* eigenlijk wel tof vindt, is (theoretisch-ideologisch) een grote hufter.

André Bons

Bob Black, *Primitieve overloed*; Baalproducties, Sittard 1997