

Ergens tussen de berg en de mier

Jan van Boeckel

Gepubliceerd in *Oefeningen in duurzaamheid: Perspectieven naar 2040*.
Utrecht: Uitgeverij Jan van Arkel, 1995, pp. 117-138.

Een van de meest treurige tekenen van onze tijd is de welhaast onomkeerbare teloorgang van het besef van het schone en het eeuwige. De moderne consumptieve massacultuur – een beschaving van prothesen – verminkt de ziel en blokkeert de weg die de mens voert naar de kernvragen van zijn bestaan, naar de bewustwording van zichzelf als geestelijk wezen.

Andrei Tarkovski (1991, p. 41)

Het gezichtspunt dat ik in deze bijdrage zal betrekken is dat de ecologische crisis zich niet alleen in onze omgeving – ons milieu – afspeelt, maar voor een belangrijk deel ook in onze persoon. Veel westerse mensen voelen nu een onbestemd gevoel van onthechting, van geestelijke eenzaamheid. Hoe nog een zin, een betekenis aan het leven te geven? Voor diegenen die zich ten volle realiseren dat er zich inderdaad een existentieel vacuüm heeft geopend, is het bijzonder moeilijk om naast scepticisme en cynisme nog een andere uitweg te zien. Het ontbreekt steeds meer mensen aan een spiritueel referentiepunt van waaruit zij richting kunnen geven aan hun handelen. In deze bijdrage wil ik eerst stil staan bij wat een aantal denkers heeft gezegd over de vraag hoe deze leegte kon ontstaan. Welk proces heeft veroorzaakt dat we nu, om met de Amerikaanse cultuurcriticus Jerry Mander (1991) te spreken, leven “in afwezigheid van het sacrale”? Vervolgens wil ik trachten na te gaan of we mogelijk een gevoel van verbondenheid met een groter zingevend geheel kunnen terugvinden door ons te laten inspireren door de levenswijsheid van traditioneel levende inheemse volken. De radicale milieufilosofie van de ‘deep ecology’-beweging wordt hier opgevat als een eerste poging daartoe.

De onttovering van de wereld

“Wat juist de moderne mens zo zwaar valt en de jongere generatie het zwaarst”, schreef de Duitse socioloog Max Weber aan het begin van deze eeuw, “is het opgewassen zijn tegen een *onttoverd* alledaags bestaan.” Uit zwakte, zei hij, jaagt de mens ‘beleving’ na, omdat hij het lot van de eigen tijd niet in zijn ware gedaante onder ogen durft te zien. Voor Weber waren zijn tijdgenoten “specialisten zonder geest” en “sensualisten zonder hart”. En, zo voegde hij daar aan toe, “deze nulliteit is gevangen in de misvatting dat zij het hoogste niveau van beschaving heeft bereikt dat de mensheid ooit heeft bereikt”. Weber vreesde als een van de eersten dat de mens slaaf zou worden van zijn eigen creaties. De rationalisering van steeds meer levensgebieden, en het verlies aan zedelijke en religieuze waarden dat daardoor zou optreden, zou een “Entzauberung der Welt” tot gevolg hebben. “Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte” (Weber in resp. Lemaire, 1976, p. 150; Berman, 1982, p. 27; en Goddijn *et al.* 1977, p. 181).

Tot aan de Verlichting en de Wetenschappelijke Revolutie die daarmee gepaard ging was het algemeen gedeelde gezichtspunt van de aardbewoners dat de aarde een levend schepsel was. Men geloofde dat de aarde een wezen was met een huid, ziel en organen. De huid was de aardkorst, de ziel bevond zich in de stenen en in de botten van de overledenen. De organen waren de rivieren (de bloedsomloop) en de wind (de longen). Zulke categorieën waren niet bedoeld als beeldspraak. De aarde *was* levend. In veel culturen dacht men daarbij dat de aarde een vrouwelijk wezen was, de moeder van het leven. Deze opvatting van de aarde diende, zo kunnen we achteraf vaststellen, als een culturele restrictie die grenzen stelde aan het handelen van mensen. Men slacht niet zomaar een moeder. Men verminkt haar lichaam niet en graaft ook niet in haar ingewanden naar goud. Met de Wetenschappelijke Revolutie veranderde dit allemaal. Voor de eerste keer werd het idee gepostuleerd dat de aarde in feite een dood ding was, de natuur een machine. Zoals Carolyn Merchant (1980, p. 193) het beschrijft, maakte de organische orde plaats voor een mechanische: “De verwijdering van animistische, organische visies ten aanzien van de kosmos bewerkstelligde de dood van de natuur – het meest verstrekkende gevolg van de Wetenschappelijke Revolutie. Omdat de natuur nu werd gezien als een systeem van dode, trage deeltjes die in beweging worden gezet door externe in plaats van inherente krachten, kon het mechanistische kader zelf de manipulatie van de natuur legitimeren.”

Veelvuldig is al geweest op de voor de natuur fatale samenkomst van filosofische programma’s die door Descartes en Bacon zijn uitgezet. Het zogeheten cartesische dualisme plaatste de mens apart en boven de rest van de natuur en Bacon bepleitte de natuur op de pijnbank te leggen om haar aldus te dwingen haar geheimen te ontfoetselen (‘*natura vexata*’). Terwijl in Descartes’ filosofische stelsel God nog wel de uiteindelijke legitimerende instantie was, zette zijn revolutionaire methodiek een proces in werking dat God steeds meer overbodig maakte. Bacon was van oordeel dat de mens, die door de zondeval zijn macht over de natuur verloren heeft, zijn heerschappij over de natuur moest heroveren. Dat is de betekenis van zijn “*magna Instauratio imperii humani in naturam*” (‘Het grote herstel van de

heerschappij van de mens over de natuur’). De opvatting dat de aarde *niet* levend zou zijn is dus een relatief nieuw idee. Zoals Morris Berman (1986, p. 19) het stelt was de wereld langer dan 99 procent van de tijd die de geschiedenis van de mensheid in beslag neemt betoverd en zag de mens zichzelf als wezenlijk onderdeel van die wereld. ‘Mechanisering van het Wereldbeeld’, ‘Wetenschappelijke Revolutie’, ‘Onttovering van de Wereld’ – het zijn verschillende duidingen van hetzelfde fundamentele proces. In feite is de despiritualisatie van de natuur intrinsiek aan de ontwikkeling van een wetenschappelijke kijk op de wereld. Het ene is een voorwaarde voor het andere.

In 1882, enkele jaren voor zijn geestelijke ineenstorting, stelt Friedrich Nietzsche een groots visioen op papier. Het is het beroemde verhaal van een dwaas die de mensen komt waarschuwen dat God dood is. Volgens sommigen is deze tekst, een aforisme uit *De vrolijke wetenschap*, te beschouwen als “de centrale geschiedfilosofische tekst van onze eeuw”, en als “de grondregel van onze tijd”.

De idioot. – Hebt u niet gehoord van die idioot, die op klaarlichte dag een lantaren aanstak, de markt opliep en onophoudelijk schreeuwde: “Ik zoek God! ik zoek God!” – omdat er daar juist veel mensen bij elkaar stonden, die niet in God geloofden, veroorzaakte hij groot gelach (...) De idioot sprong midden tussen hen in en doorboorde ze met zijn blik: “Waar is God heen?” riep hij, “Ik zal het u zeggen! *Wij hebben hem gedood* – u en ik. Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan? Hoe konden wij de zee leeg drinken? Wie gaf ons de spons om de gehele horizon uit te vegen? Wat deden we, toen we deze aarde loskoppelden van zijn zon? Waarheen beweegt die zich nu? Waarheen bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen we niet voortdurend? En achteruit, opzij, vooruit, naar alle kanten? Is er nog een boven en een beneden? Dwalen we niet als door een oneindig niets? Blaast niet de lege ruimte tegen ons aan? Is het niet kouder geworden? Komt er niet steeds maar meer de nacht en meer nacht? (...) God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood! (...) Welke verzoeningsfeesten, welke heilige spelen zullen we moeten bedenken? Is niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten we niet zelf tot goden worden, om maar deze daad waardig te schijnen? (Nietzsche, geciteerd in Ries, 1980, p. 101 vv.)

Volgens Heidegger (1977, p. 61) is het aannemelijk dat Nietzsches opvatting van ‘God’ niet louter betrekking heeft op de christelijke God, maar – veel breder – op de bovenzinnelijke wereld in het algemeen: het Platoonse rijk van Ideeën en idealen. Dit is de ware wereld der Ideeën, in contrast met de zintuiglijk waarneembare, ‘schijnbare’ en vergankelijke wereld. “God is dood” betekent volgens Heidegger dan ook, dat de bovenzinnelijke wereld haar macht heeft verloren. De metafysica van de westerse wereld is op zijn eind gekomen. “Als God als bovenzinnelijk fundament en doel van alle realiteit dood is”, aldus Heidegger, “en als de bovenzinnelijke wereld van Ideeën zijn verplichtende en, boven alles, zijn vitaliserende en opbouwende macht is kwijtgeraakt, dan blijft er niets over waaraan de mens zich kan vasthouden en op grond waarvan hij zich kan oriënteren.” Zoals Nietzsche het in 1887 zelf formuleert: “Wat betekent nihilisme? – Dat de hoogste waarden hun waarde verliezen. Het doel

ontbreekt; het antwoord op het ‘waarom’ ontbreekt” (Nietzsche, geciteerd in Ries, 1980, p. 106). De moderne mensheid ervaart een grote afwezigheid en leegheid van waarden en niettemin, tegelijkertijd, een opmerkelijke overvloed aan mogelijkheden. ‘Onze instincten kunnen nu alle kanten op vloeien; we bevinden ons in een soort chaos. Er staan *teveel* wegen open’ (Berman, 1982, p. 22).

De mens kan heersen over de natuur, over God en over zichzelf. Hij kan het en mag het, want er is geen God meer om het hem te verbieden. Welke instantie staat er nog boven hem? Zoals een van Dostojewski’s romanfiguren zegt: “Als God dood is, is alles geoorloofd.” Er is geen mogelijkheid meer te refereren aan iets dat buiten ons ligt. Nu er geen extern criterium over is, schrijft de Franse theoloog en socioloog Jacques Ellul, vormen de middelen de wet in zichzelf. Volgens Ellul (1987, p. 154) is het symptomatisch voor onze samenleving dat die door ons niet meer als zinvol wordt ervaren; zij is “zonder waarden die het leven nog de moeite waard maken; met een soort radicale twijfel aan alles wat onze wereld tot de onze maakt, maar ook twijfel aan alles waarvoor de mens zich heeft afgetobd om er zin in te ontdekken.” Ellul vat de toestand in één zin samen: “We worden hier geconfronteerd met het verbijsterende verschijnsel van een samenleving die volledig nihilistisch is geworden.” In een interview met het *Filosofie Magazine* (Eskens, 1994) geeft de Duitse filosoof Peter Sloterdijk een typering van een opkomend pessimistisch levensgevoel bij veel van zijn landgenoten: “Zij zeggen: ‘Ik voer mijn laatste proces tegen deze wereld die mij bedrogen heeft.’ De Duitsers leven alsof alles voor het laatst voorbijkomt. En ze wachten ergens op. Ze wachten de catastrofe af. Dat is de atmosfeer.’ Het opvallende aan dit hardvochtige cynisme is dat het vooral onder jongeren de kop opsteekt. Enige jaren geleden hield de Britse cultuurfilosoof George Steiner tegenover programmamaker Wim Kayzer (1989) een soortgelijk relaas:

Tot zeer recent was er altijd een raam dat uitzicht bood op een droom (...) Dat is nu voorbij. Mijn studenten weten dat er geen open ramen meer zijn (...) Dat jonge mensen al zo vroeg weten dat dromen leugens zijn, is in- en in-triest. Ik weet niet wat ik daarmee aan moet. Wij docenten beseffen het, al praten we er zelden over. Het is heel moeilijk geworden, om leraar te zijn voor mensen, die in elk opzicht jong zijn, maar heel oud in hun politiek-sociaal bewustzijn. Die weten dat er geen oplossingen zijn.

Steiner spreekt van een ‘premature volwassenheid’, in de zin van *te vroeg rijp* zijn: “Op onze universiteiten lopen allemaal vroeg-oude mannen en vrouwen rond, die geen dwaasheden meer begaan, ... voor wie geen raam met uitzicht op morgen meer bestaat. Dat is één van de grootste problemen waar we nu met ons allen voor staan. Wat we aan de generaties na ons meegeven is een verschrikkelijk soort vroege wijsheid.”

De sacrale ecologie van inheemse volken

Als de veronderstelling juist is dat de geestelijke crisis van de westerse mens in rechtstreeks verband staat met de onttovering van de westerse wereld, dan zou daaruit kunnen volgen dat een begin van een oplossing gezocht kan worden in het herstel van de band tussen de mens en de rest van de natuur. De mens zou zich opnieuw kunnen openstellen voor de idee dat de kosmos bezielde is. De grote moeilijkheid is echter hoe we vanuit onze wakkere, rationele wereld, een dergelijke sprong in het diepe kunnen wagen. De Mexicaanse Nobelprijswinnaar Octavio Paz formuleert het probleem kernachtig: “De metafysica van morgen zal – als de mens tenminste de behoefte zal voelen om metafysisch te denken – misschien wel beginnen als een kritiek op de wetenschap, precies zoals ze in de klassieke oudheid begon als een kritiek op de goden. Deze metafysica zou zich dezelfde vragen stellen als in de klassieke filosofie. Maar het beginpunt van de ondervraging zou niet vanuit het traditionele zijn, van *voor* alle wetenschap, maar vanuit het nieuwe – *na* alle wetenschap” (Paz, geciteerd in Berman, 1986, p. 5). Onze tragedie is dat we dankzij onze rationaliteit het geloof in een bezielde wereld als mythische constructie doorzien. Pas de moderne mens is in staat de mythe als mythe herkennen en te interpreteren, schrijft Ton Lemaire (1976, p. 338): “Pas de ontmythologisering heeft een begrip van de mythe als mythe mogelijk gemaakt.”

Terwijl de moderne westerse mens voornamelijk leeft in een door hemzelf geschapen kunstmatige wereld die God dood heeft verklaard, leven traditionele indiaanse volken in een wereld die, aldus Calvin Martin (1981), “wemelt en knettert van spiritualiteit”. Door zich rekenschap te geven van het bestaan van deze bezielde wereld, waarvan zij zelf deel uitmaken, vinden deze indianen vertrouwen en zekerheid. De traditionele Koyukon-indianen bijvoorbeeld, een gemeenschap van een paar duizend mensen langs de Yukon-rivier in Alaska, geloven dat zij niet alleen de natuurlijke wereld gadeslaan, maar dat die wereld op haar beurt ook *hen* in de gaten houdt. Een woud van ogen vergezelt hen als ze trekken door een aan hen vertrouwd landschap. Hun omgeving is alert, gevoelig, gepersonifieerd, en kan zelfs worden beledigd. Op elk willekeurig moment moet zij met gepast respect worden bejegend. Binnen de traditionele Koyukon-kosmologie is een groot deel van de immense natuurlijke wereld, inclusief de planten, doortrokken van spirituele kracht. Niet alleen de dieren, maar ook de planten, de aarde en het landschap, de lucht, het weer en de hemel zijn met spiritualiteit behept. In de visie van Tewa-indiaan en antropoloog Alfonso Ortiz plaatsen indiaanse volken niets boven de natuur: “Hun goden zijn een deel van de natuur, en staan op het niveau van de natuur. Zij zijn nergens transcendent aan. Omgekeerd maakt men ook geen onderscheid tussen dingen die religieus zijn en dingen die seculair zijn. De indiaanse religie is aanwezig in en bezielt al het leven.” (ontleend aan Nelson (1983), besproken in Suzuki *et al.* (1992, p. 19).

Dit geloof in de bezieling van de natuur belet traditionele inheemse volken om daden te verrichten die een gevaar zouden opleveren voor andere soorten en voor toekomstige generaties. Onondaga-chief Oren Lyons legt deze bedachtzaamheid als volgt uit: “In onze manier van leven, in onze regering,

houden we bij elke beslissing die we nemen rekening met de Zevende Generatie die nog moet komen. het is onze taak om erop toe te zien dat de mensen die er nog niet zijn, de nog ongeboorte generaties, geen slechtere wereld aantreffen – en hopelijk een betere – dan de onze. Als we op Moeder Aarde lopen zetten we onze voeten zorgvuldig neer omdat we weten dat de gezichten van onze toekomstige generaties van onder de grond naar ons kijken. We vergeten hen nooit” (Lyons, geciteerd in Wall *et al.*, 1990, p. 68). Voor het Onondaga-volk geldt de natuurlijke wet dat al het leven gelijk is. In 1977 sprak Lyons een vergadering van de non-gouvernementele organisaties van de VN in Genève met de volgende woorden toe: “Ik zie geen delegatie die de viervoetigen vertegenwoordigt. Ik zie geen zetel voor de adelaars. We vergeten het en we beschouwen onszelf als superieur. Maar welbeschouwd zijn wij slechts een deel van de Schepping. En we moeten nadenken, opdat we begrijpen waar wij ons bevinden. We staan ergens tussen de berg en de mier. Ergens, en alleen daar, als een essentieel onderdeel van de schepping” (*Ibid.*, p. 71).

De milieufilosoof J. Baird Callicott gelooft dat aan de traditionele indiaanse natuurwijsheid ‘rol-modellen’ zijn te ontleen voor het leven in onze cultuur. Die gedachte is volgens hem geen ‘neo-romantische uitvinding’ of een terugkeer naar door schuld ingegeven westerse noties van ‘edele wilden’. Integendeel, zij komt voort uit een bewuste herkenning van het gevoel van verwantschap van inheemse samenlevingen met de natuurlijke wereld, waaruit waarden en verantwoordelijkheden met betrekking tot het milieu voortvloeien die zeer verschillend zijn van die van ons. “Als de veronderstelling juist is dat sommige indiaanse volken hun verhouding met de natuur beschrijven als een wezenlijk sociale relatie en dus, bij gevolg, als een wezenlijk morele relatie, dan zou hun rijke verhalen-erfgoed kant-en-klaar de mythen en parabellen kunnen verschaffen die ontbreken in abstracte verwoordingen van biosociale ethiek” (Suzuki *et al.*, 1992, p. 230 vv.). In overeenstemming met die visie voeren de auteurs David Suzuki en Peter Knudtson (*Ibid.*, p. 18 vv.) aan dat inheemse mensen vanuit een *sacrale ecologie* spreken, die “ongegeneerd de natuur omarmt en heilig maakt”. De sacrale ecologie van inheemse volken is veel ruimer dan de beperkte betekenis van de ecologie als wetenschappelijke discipline. “In deze oude, cultureel verscheiden inheemse consensus over de ecologische orde en de integriteit van de natuur heeft men oog voor het totaal van patronen en de relaties die zich in het universum voordoen. Men ziet die als oneindig kostbaar, onvervangbaar en de meest diepe menselijke achting waardig. Voor inheemse volken op de hele wereld ligt (en lag) het heilige als het ware overal te wachten om te worden opgemerkt.” De inheemse wijsheid met betrekking tot de natuur komt volgens Suzuki en Knudtson voort uit het feit dat zij over een langdurige periode een ecologisch evenwicht met de natuurlijke wereld hebben weten te bewaren, ondanks nu en dan voorkomende dwalingen en misstappen.

Een voorbeeld van een inheems volk waar de sacrale ecologie een grote rol speelt zijn de traditionele Aborigines in Arnhem Land, Australië. Galroy Yunupingu, de leider van de Northern Land Council, geeft dat in de film *Het doodde de wolven* (1992) helder aan als hij uitlegt waarom zij geen toestemming geven voor mijnbouw:

De mineralen zijn heel bijzonder. Het zijn mijn botten die mij overeind houden. Zonder botten zat ik hier toch niet rechtop? Dit land zou inzakken als er geen mineralen waren. Ons volk heeft altijd geweten dat het heilige, het geheime deze mineralen zijn: het zijn de botten. De mineralen die de blanken eruit halen zijn botten, onze botten (...) Wij hebben een binding met het land. Alleen het land geeft ons gevoel, geeft ons leven. Het leven zelf. Zonder land lopen we maar wat rond, zijn de mensen verloren. Je hebt niets om op terug te vallen. Dan is er niets meer waar je levenskracht uit kunt putten. Het is niet alleen geestelijk, het is meer dan gewoon 'n gevoel. Wij praten met ons land, met de bomen en rotsen. Het land is altijd levend! Als het niet zou leven zou deze boom niet ademen en groeien. Het gras zou dood zijn, net zoals alles dood zou zijn! Land is altijd leven, en het praat met Aborigines. Alleen Europeanen weten niet wat het land is.

Nu wij vervreemd zijn geraakt van een dergelijke belevingswereld, zouden wij wellicht van inheemse volken kunnen leren hoe een andere, 'deelnemende' verhouding tot de natuur er uit zou kunnen zien. Niettemin zou het grote verschil tussen hen en ons ons tegelijk waakzaam moeten maken voor mogelijke vertekeningen in onze beeldvorming. Het stereotiepe beeld van de indiaan als een 'edele wilde' heeft, zoals Ton Lemaire in zijn boek *De indiaan in ons bewustzijn* laat zien, een lange traditie. Lemaire probeert zorgvuldig ideologie en werkelijkheid te ontrafelen en stelt daarbij ook de vraag of hedendaagse indiaanse woordvoerders niet zélf hun eigen verleden idealiseren. Neigen zij er niet naar een eigen ideologie van indiaansheid te construeren? Hij meent dat de moderne indiaanse zelfbewustwording onvermijdelijk getekend is door enkele eeuwen westerse en Amerikaanse geschiedenis. Of zoals Petran Kockelkoren (1990, p. 127) het samenvat: "Dat indianen zich hedentendage afficheren als natuurminnaars komt doordat zij het geïdealiseerde beeld hebben geïnternaliseerd dat de Europeanen van hen ophangen; zo spreekt onze eigen projectie met een heuse stem terug."

Juist die indianen die het langst geïntegreerd zijn in de nationale maatschappij gaan een besef van een ideologie van indiaansheid uitdragen. Lemaire (1986, p. 305) verzet zich tegen een al te enthousiaste vereenzelviging van de westerse milieubeweging met een indiaanse ecologische mentaliteit. In zijn ogen wordt daarbij al gauw de complexe vervlechting van ideologie en ecologie aan beide zijden over het hoofd gezien. Hedendaagse indianen pretenderen een andere en betere verhouding tot de natuur te hebben dan de blanken, maar leveren daar geen bewijzen voor aan. Zo zou de door hen verwoorde gedachte dat er vóór de kolonisatie van Amerika een perfecte harmonie tussen mens en natuur bestond historisch onjuist zijn. De prehistorische jagers en verzamelaars zouden met hun verspillende manier van jagen de genadeslag hebben gegeven aan soorten die toch al door klimaatsveranderingen werden bedreigd. En van recenter tijden is bijvoorbeeld bekend dat prairie-indianen hele kudde buffels in afgronden dreven en daarmee veel meer dieren doodden dan ze voor hun voedselvoorziening nodig hadden. Ook met betrekking tot het heden koesteren indianen volgens Lemaire

(1984) een 'ethic of the land', die in feite niet meer gedragen wordt door een eigen traditionele 'onderbouw' in de vorm van een functionerende 'indiaanse' productiewijze.

Daarmee lijkt de balans naar de andere kant door te slaan. Angst om onze eigen sentimenten te projecteren op inheemse volken of hun leefwijze ongewild te romantiseren kan ertoe leiden dat men dan maar helemaal geen poging meer onderneemt om van hen te leren. Wie dat echter toch probeert te doen en bijvoorbeeld zoveel als mogelijk is zich onbevooroordeeld tracht open te stellen voor de inheemse spiritualiteit, loopt de kans in een andere valkuil te stappen. De Amerikaan Jerry Mander heeft scherpe kritiek op degenen die zich uit eigen spirituele leegheid wenden tot inheemse volken en vervolgens uitsluitend belangstelling tonen voor die elementen uit de inheemse denkwereld die hun nood lenigen. De rest van de inheemse werkelijkheid veronachtzamen zij. Een dergelijke selectieve vorm van toe-eigening onderkent Mander in sommige 'New Age'-kringen die een grote belangstelling aan de dag leggen voor indiaanse spiritualiteit.

Hoewel de New Age oude wijsheden en praktijken bij elkaar verzamelt, volhardt zij erin geen directe betrokkenheid te voelen bij de feitelijke levens en politieke strijd van de miljoenen afstammelingen die nog steeds op deze aarde leven en de oude tradities willen voortzetten, die willen voortgaan met op de traditionele wijze te leven (...) Wij zijn erin geslaagd een of twee aspecten van het indiaanse leven – het spirituele aspect en soms de kunst – te isoleren en apart te zetten van de rest van de indiaanse ervaringswereld, iets wat indianen zelf nimmer zouden doen. Het is een fundamenteel onderdeel van de indiaanse zienswijze dat het spirituele aspect van het leven onafscheidelijk is van het economische en politieke. (Mander, 1991, p. 207 vv.)

Mander typeert dit apart zetten van indiaanse kunst, cultuur en spirituele wijsheid als "het afscheppen van de room". Men nuttigt alleen het lekkerste bovenlaagje in de fles en is niet geïnteresseerd in de rest van de melk.

'Deep ecology' en het genezen van de Aarde

In zijn leven maakte de Amerikaanse boswachter en jachtopziener Aldo Leopold een fundamentele omslag door. Als jongeman in de eerste helft van deze eeuw dacht hij nog als de meeste van zijn tijdgenoten dat alle grote roofdieren – de belangrijkste vijanden van het te bejagen wild – moesten worden uitgeroeid. "Het zal geduld en geld vergen om de laatste wolf of bergleeuw in New Mexico te vangen, maar het moet gebeuren willen we de *job* succesvol kunnen noemen" (Leopold, geciteerd in Brooks, 1980, p. 257). Toen Leopold echter waarnam dat het afschieten van de meeste bergleeuwen, lynxen, coyotes en adelaars in Kaibab National Forest leidde tot een voor de natuur desastreuze bevolkingsexplosie onder de herten, moest hij zijn standpunt herzien. De grote verandering evenwel kwam pas toen hij een keer oog in oog kwam te staan met een stervende wolvin, die hij even tevoren

had neergeschoten. Sindsdien kon hij de wildernis niet langer meer zien vanuit het beperkte blikveld van een boswachter of wildbeheerder. Leopold kreeg oog voor de onderlinge verbindingen tussen schepsels binnen het geheel van een ecosysteem. Met name ontwikkelde hij een bijna mythisch besef voor de plaats van de wolf in het schema de natuur. Hij begon, naar eigen zeggen, “*te denken als een berg*”. (LaChapelle, 1981, p. 296)

In het jaar 1936 maakte Leopold een voettocht naar de Chihuahua-bergen in noord-Mexico. Voor de eerste keer in zijn leven zag hij daar een kudde herten die in volstrekt evenwicht leefde met zijn omgeving. Later schreef hij: “Het was op deze plek dat ik mij voor het eerst helder realiseerde dat het land een organisme is en dat ik gedurende mijn hele leven alleen maar ziek land had gezien, terwijl zich hier een biotoop bevond in perfecte oorspronkelijke gezondheid.” De ervaring was overweldigend. Leopold zag de bevestiging van een persoonlijke visie die hij dertien jaar eerder had opgetekend: “In onze intuïtieve waarnemingen (...) realiseren we ons dat de aarde ondeelbaar is – haar grond, bergen, rivieren en bossen, klimaat, planten en respecteren we haar collectief als niet alleen een bruikbaar instrument maar als een levend wezen.” Zijn liefde voor de pure wildernis was zo groot, dat Leopold een gebied zonder wild beschouwde als een ‘spiritueel vacuüm’ (ontleend aan Brooks, 1980, p. 256). Leopold werkte zijn inzichten uit in zijn beroemde *A Sand County Almanac*, die in 1944 het licht zag. In dit boek, dat in de jaren zestig en zeventig tot een soort Bijbel werd van de opkomende Amerikaanse milieubeweging, probeert Leopold een zogeheten ‘land ethic’ te ontwikkelen, een ethiek voor hoe de mens met de aarde om zou moeten gaan. Het criterium dat hij formuleert om ingrijpen in de natuur te beoordelen komt dicht in de buurt van de traditionele inheemse houding van respect jegens de natuur. “Tets is juist als het de neiging heeft de integriteit, stabiliteit en schoonheid van de natuurlijke leefgemeenschap te bewaren, en iets is verkeerd als het dat niet doet” (Leopold, 1981, p. 224).

In de Amerikaanse beweging voor natuurbehoud heeft het idee van wildernis altijd een grote rol gespeeld. Henry David Thoreau, met John Muir en Aldo Leopold een van de grondleggers van de (Euro-)Amerikaanse milieufilosofie, schreef in zijn essay *Walking* (1854) de volgende beroemd geworden zin: “Het behoud van de wereld is gelegen in wildheid.” Het verlangen naar wildernis, altijd al latent aanwezig in de Amerikaanse cultuur, bijvoorbeeld als bron van regeneratie uit de decadentie van beschaving, komt vooral sterk naar voren in de jaren zestig. Een nieuw ecologisch besef grijpt breed om zich heen in de zogeheten ‘counterculture’. In 1968 verschijnt *Desert Solitaire: A Season in the Wilderness* van de voormalige nationaal park-beheerder Edward Abbey. Het boek slaat enorm aan en beleeft meer dan twintig herdrukken. In de jaren tachtig wordt het tot een van de belangrijkste inspiratiebronnen van de radicale milieubeweging *Earth First!* Abbey slaagt erin het ‘wildernis-gevoel’ als een vonk te doen overspringen op zijn lezers: “*Wildernis*. Het woord alleen al is muziek. Wildernis, wildernis We weten nauwelijks wat we met de term bedoelen, hoewel de klank ervan een aantrekkingskracht uitoefent op iedereen wiens zenuwen en emoties nog niet onherstelbaar zijn verstomd, verdoofd, gedood of verlamd door het geschreeuw van de commercie, het zwetende gedrang om winst en overheersing” (Abbey, 1990, p. 189). Voor Abbey is het bestaan van wildernis geen luxe

maar een noodzaak voor de menselijke geest, van even vitaal belang als water en brood. Daarbij vat hij wildernis anders op dan louter de gebieden die als nationaal park zijn beschermd. Die parken werden immers gecreëerd vanwege hun natuurschoon en hun recreatieve functie, maar niet met het doel de ecologische integriteit, de biodiversiteit of de voortgang van evolutionaire processen veilig te stellen. Wildernis is voor Abbey niet slechts een natuurlijk decor om met je rugzak doorheen te trekken. Het is het woongebied van levensvormen die niet door de mens behoeven te worden gevoerd of verzorgd. In de wildernis krijgt industriële interventie geen kans.

In 1973 publiceerde de Noorse filosoof Arne Naess een artikel van vijf pagina's in het tijdschrift *Inquiry*, waarmee dergelijke denkbeelden voor het eerst van een (toen nog pril) filosofisch fundament werden voorzien. Naess introduceerde de term 'deep ecology' om daarmee een onderscheid te maken tussen het ecologisch denken dat het overleven van de mens centraal stelt (de zogeheten 'shallow ecology') en de ecologische oriëntatie die opkomt voor de rechten van alle soorten. Naess spreekt van 'biosfeer egalitarisme'. De innerlijke drang van de levende materie om zichzelf te vervolmaken, de drang van soorten om hun evolutionair potentieel optimaal te verwezenlijken, zou zoveel mogelijk de vrije hand moeten worden gelaten. Fundamenteel in het deep ecology-gezichtspunt is de gedachte dan individuen, soorten, ecosystemen, en zelfs de aarde als een geheel, een eigen *intrinsieke* waarde vertegenwoordigen. Een waarde, met andere woorden, die niet door de mens bemiddeld is. Alle soorten hebben bestaansrecht. En dat recht overtreft het recht van mensen om hun aantal te vermeerderen, hun welvaart te doen toenemen en leefruimte te claimen. *Bio*-centrisme, kortom, in plaats van *antropo*-centrisme. Voor deep ecologists is het essentieel dat wat er nog aan wildernis over is met alle macht wordt beschermd, en waar de oude luister is verdwenen, zij de kans krijgt zich te herstellen. Naess streeft ernaar dat de mens komt tot de ontwikkeling van een 'ecologisch zelf': de spiritueel/religieuze component van psychologische en emotionele identificatie met niet-menselijke individuen, soorten en ecosystemen (ontleend aan Sessions, 1992). Voor hem is onze relatie tot de natuur bepalend voor de kwaliteit van ons bestaan.

Naess (1981) benadert de natuur vanuit de 'Gestalt', de 'vorm'; het subjectieve gevoel van verbondenheid met een groter natuurlijk geheel. Een Gestalt is voor hem niet een ding. Om duidelijk te maken waarover hij praat, maakt hij een vergelijking met een melodie die, als je haar atomisch bekijkt, bestaat uit zes tonen. Je kunt de volgorde van die zes tonen op 719 manieren veranderen en met vrijwel iedere verandering vernietig je de melodie, het geheel. Wat verloren gaat is de Gestalt, *dat wat de melodie uitmaakt*. De melodie kan evenwel door honderden verschillende instrumenten worden gespeeld en het tempo en de toonhoogte kunnen worden veranderd zonder dat de identiteit van de melodie geweld wordt aangedaan. De melodie is te beschouwen als een Gestalt van lagere orde, die deel uitmaakt van een groter geheel. Een muziekstuk is dan een Gestalt van een hogere, complexere orde. Het denken in termen van Gestalten speelt een grote rol in de verhouding van de mens tot de natuur. Naess wijst bijvoorbeeld op de metafoer van het 'diep een woud in gaan'. Dit is een Gestalt, zegt hij, die verdwijnt wanneer men via een weg en met behulp van mechanisch transport het bos in

gaat. 'Diepte' is in dit geval geen functie van het aantal afgelegde kilometers. Als gevolg van commercieel toerisme, zegt Naess, worden dergelijke Gestalten vernield. Hun complexiteit en orde worden ontschraald totdat alleen de esthetische aspecten en amusementswaarde overblijven.

We zouden ons zelf niet alleen met onze familie, met ons land of zelfs met de hele mensheid moeten identificeren, maar met de natuur zoals je dit doet als je twee jaar oud bent. Als je dan bedroefd bent is de boom ook bedroefd. Ben je vrolijk, is de boom ook vrolijk. Maar in het westerse denken kan een boom niet bedroefd zijn. Een boom bestaat uit moleculen. De droefheid of vreugde van een boom is een projectie van onze emoties. Maar in de 'Gestalt' kunnen subject en object niet gescheiden worden (...) De werkelijkheid in de spontane ervaring is een geheel. Er is logischerwijs geen contradictie in de uitspraak: de boom is bedroefd of de boom is vreugdevol. Er is alleen een contradictie als wij beweren dat de boom vreugdevol is, en dat het 't geval is dat de boom niet vreugdevol is. Dat is een contradictie (...) Een boom als een deel van de werkelijkheid is geen ding, het is een zijnde. Daarom kun je in een depressieve stemming de bedroefdheid van een boom zien, en als je in een vreugdevolle stemming bent, de vreugde van een boom. (Naess, geciteerd in Elders, 1990)

Voor Naess persoonlijk begint de werkelijke vrijheid pas boven de boomgrens. Op de Hardangervidda-hoogvlakte heeft hij een berghut en als de omstandigheden het even toelaten trekt hij zich daar terug. Er is geen elektriciteit of stromend water, en al het brandhout moet in de rugzak mee naar boven worden getild. Toch schenkt deze wijze van leven Naess eindeloos veel voldoening. Zij beroemde levenswijshoud "Simple in means, rich in ends" brengt hij hier zoveel mogelijk in praktijk (voor een uitgebreide beschrijving van Naess' leven en filosofie, zie Rothenberg, 1993).

De deep ecology-gedachte heeft eigenlijk vooral aanhang geworven in de Verenigde Staten. In de jaren tachtig werden de denkbeelden van Naess uitgewerkt tot een politiek programma. Van belang hierbij waren vooral de inzichten die naar voren kwamen in een tak van de ecologie, de zogeheten 'conservation biology' ('natuurbeschermingsbiologie'). Uit onderzoek was gebleken dat de huidige beschermde wildernisgebieden in de wereld in feite *te klein* en *te geïsoleerd* zijn. Bijgevolg was de natuurlijke evolutie van vele soorten tot een abrupt halt gekomen (Sessions, 1992, p. 66). Om het tij te keren zochten de conservation biologists naar wegen waarop de voortgang van de evolutie kon worden veilig gesteld zonder dat de mensheid daarin een doorslaggevende rol zou spelen. De aandacht richtte zich in de eerste plaats op het Amerikaanse continent. Het lange-termijndoel was dat Amerika haar rijkdom aan wijdverspreide en gezonde populaties van alle inheemse soorten zou terugwinnen. Om de biodiversiteit van het continent te beschermen werd het idee ontwikkeld dat er een systeem moet komen van grote natuurreservaten (zogeheten 'core reserves'), dat voorziet in genetische diversiteit, diversiteit van soorten en diversiteit van ecosystemen. Deze core reserves zouden dan aan elkaar moeten worden gekoppeld door brede corridors en moeten worden omringd door bufferzones. De core reserves en de corridors zouden dusdanig groot moeten zijn, dat de soorten en het ecosysteem in

staat zouden zijn om natuurlijke verstoringen en wereldomvattende veranderingen (inclusief klimatologische) op te vangen. In de bufferzones zouden gradaties van menselijke activiteit zijn toegestaan, met afnemende intensiteit naarmate je dichterbij de binnenste reservaat komt.

In 1992 worden de ideeën serieus uitgewerkt tot een ambitieus Wildlands Project om Noord-Amerika “opnieuw wild te maken”. Een van de initiatiefnemers van het project, de bekende deep ecologist Dave Foreman, legt het belang als volgt uit: “Met het Wildlands Project voeren we niet langer actie voor het terugdringen van de snelheid waarmee de natuurlijke diversiteit wordt vernietigd. We zullen ons niet langer neerleggen bij de status quo. Wat we nastreven is niets minder dan het weer in volle bloei terugzien van de natuurlijke biologische diversiteit van Noord-Amerika” (Foreman *et al.*, 1993). Het land, de aarde, moet worden ‘genezen’: “De delen moeten opnieuw met elkaar worden verbonden opdat de vitale stromen hernieuwd kunnen worden. Het land heeft ons veel gegeven, nu is het tijd om iets terug te geven. We moeten de natuur in staat stellen om uit haar schuilplaats te komen en we moeten beginnen met het herstel van de schakels die zowel de wildernis als de *spirit* van toekomstige generaties van mensen overeind zullen houden” (*Ibid.*, 1993). In het oprichtingshandvest van het Wildlands Project is het volgende toekomstideaal ontvouwd:

Ons visioen is simpel: We hunkeren naar de dag dat Grizzly-beren in Chihuahua [Noord-Mexico] een ononderbroken verbinding onderhouden met Grizzlies in Alaska; dat populaties van de Grijs Wolf zich voordoen van New Mexico tot in Groenland; dat grote onafgebroken wouden en golvende vlakten opnieuw gedijen en ondersteuning bieden aan pre-Columbiaanse populaties van planten en dieren; dat mensen met respect en liefde voor de aarde leven; dat we niet langer als vreemdelingen op dit continent vertoeven. Ons visioen is continentaal. Van Panama en de Cariben tot Alaska en Groenland, van het Arctisch gebied tot de continentale plateaus, proberen wij natuurbeschermers, ecologen, inheemse volken en anderen samen te brengen om de evolutionaire processen en de biodiversiteit te beschermen en te herstellen. (*Ibid.*)

Dit plan, dat vormgegeven zal moeten worden door een nog te ontwikkelen ‘New Conservation Movement’, zal zich langzaam dienen te ontwikkelen van het regionale naar het nationale niveau en daarna naar het continentale niveau. Michael Soulé (1993), een van de oprichters van de Society for Conservation Biology, heeft een opmerkelijke kijk op hoe de afbakening van de wildernisgebieden plaats dient te vinden: “Naar wie richten wij ons wanneer we kennis willen verwerven over hoe je gedetailleerde kaarten tekent en hoe je de prioriteiten vaststelt en de tactieken op elkaar afstemt? Wie weet wat er kostbaar is en hoeveel tijd ons nog resteert? De orakels zijn de vissen in de rivier, de vissers die wonen in het bos, en de gelede padden. Onze naturalisten en conservation biologists kunnen hulp bieden door hun uitingen te vertalen.”

De samenkomst van inheemse sacrale ecologie en deep ecology

Op de grote milieuconferentie in Rio de Janeiro in 1992 sprak voor het eerst een inheemse vertegenwoordiger de vergadering van VN-lidstaten toe. De spreker was de Braziliaanse indianenleider Marcos Terena. De woorden die hij toen gebruikte zijn inmiddels veelvuldig geciteerd:

Voor de inheemse volken is de bescherming van de natuur geen alternatief, maar hun eigen manier om te leven (...) Wij spreken niet alleen namens onszelf, maar ook namens de bomen, de aarde, het water, de lucht, de vogels en de dieren. Dat zij niet kunnen praten betekent nog niet dat zij geen stem hebben (...) En waar komt de angst vandaan voor samenwerking met inheemse volken? Waarom worden wij zo tegengewerkt? Wij zijn degenen die onderdrukt worden, en niet de onderdrukkers. Waarom is er geen vorm van samenwerking mogelijk? De enige verklaring die wij kunnen vinden is dat jullie werkelijke interesse niet uitgaat naar het behoud van de aarde, de lucht en het water, maar naar de exploitatie daarvan.

Ook Dave Foreman probeert, op zijn manier, te spreken namens de natuur die zelf geen stem heeft. Daarbij voelt hij zich geïnspireerd door een gewoonte van de Oneida-indianen. Bij dit volk was het een traditioneel gebruik om tijdens belangrijke vergaderingen iemand de taak te geven om namens het wild te spreken. Daarbij werd dan altijd de vraag gesteld: "Who speaks for Wolf?" De bioloog Reed F. Noss (1991) wijst op de grote waarde van een dergelijke instelling: "Het spreken en handelen uit naam van onze niet-menselijke verwanten is de meest belangrijke rol die conservation biologists kunnen spelen. Wie spreekt en handelt ter verdediging van wilde schepsels en wilde plaatsen, is een krijger in de meest belangrijke oorlog die er ooit wordt gevochten." Een deep ecologist *avant la lettre*, de Noordamerikaanse natuurvorser en oprichter van de Sierra Club John Muir, schreef een eeuw geleden al: "Mocht er ooit een oorlog uitbreken tussen de mensen en de beren, dan zal ik de kant van de beren kiezen" (Muir, geciteerd in Sessions, 1992, p. 64). Voor Foreman is die tijd allang aangebroken. In de oorlog die de industriële samenleving aan de Aarde heeft verklaard, zegt hij, vecht ik nu zij-aan-zij met de beren (Foreman, 1991).

Het zal voor iedereen duidelijk zijn dat de wijze van leven die Leopold, Abbey, Naess en Foreman nastreven en propageren moeilijk te verwezenlijken is in dichtbevolkte landen en op plaatsen waar er nog maar weinig oorspronkelijke natuur is overgebleven. In Naess' visie zou de ideale verdeling van de wereld eruit bestaan dat een derde wildernis is, een derde urbaan gebied, en een derde 'gemengde gemeenschappen'. Andere deep ecologists komen tot nog radicalere indelingen. Zo propageert Roderick Frazier Nash (1991) een complete omdraaiing in de verhouding tussen mens en wildernis. In plaats van eilanden van wildheid in een matrix van beschaving, zegt hij, zouden we eigenlijk eilanden van beschaving moeten hebben in een continu wild ecosysteem. Nash' utopie is dat de bevolking van de aarde geleidelijk wordt teruggebracht tot anderhalf miljard zielen en dat die mensen vervolgens gaan wonen in vijfhonderd geconcentreerde woongebieden van elk drie miljoen mensen. De rest van

de aarde zou dan moeten bestaan uit wildernis die in haar oude rijkdom is hersteld. “Dit is het punt”, aldus Nash, “waar we teruggaan naar het Pleistoceen!” Op de ‘Universiteit van de Wildernis’ zouden jongeren, opnieuw georganiseerd in stamverbanden, leren de kariboekuddes door de bergen te volgen en te vissen op zalm. “Ze zullen de oude en primitieve vaardigheden leren en, nog belangrijker, de wijsheid en het respect dat inheemse volken voelen met betrekking tot de natuur.” Nash is niet de enige diep ecologist die een zeer drastische reductie propageert van de menselijke bevolking. De milieubeweging *Earth First!* bestaat het zelfs om bumperstickers op de markt te brengen met de vermanende tekst: “Love your mother, don’t become one!” Sommige radicale milieuactivisten komen tot tamelijk reactionaire standpunten zoals bijvoorbeeld het pleidooi om Amerika’s grenzen hermetisch af te sluiten tegen immigratie vanuit het Zuiden, omdat nog meer consumenten van Amerika’s ‘way of life’ de ‘draagkracht’ van de nog resterende Amerikaanse natuur te boven zou gaan. Ook de visie dat de hongersnood in Ethiopië een normale manier van de natuur is om orde op zaken te stellen kan in die kringen worden beluisterd.

In haar laatste roman *Almanac of the Dead* velt de Indiaans-Amerikaanse schrijfster Leslie Marmon Silko (1991, p. 415) een zeer hard oordeel over deze ‘bruine’ kant van de diep ecology-beweging. Clinton, een van de personages in haar roman, heeft een diep wantrouwen jegens de ‘verdedigers van de Planeet Aarde’:

Iets in hun woordkeuze had Clinton ongerust gemaakt. Elke keer als hij het woord *vervuiling* hoorde raakte Clinton wantrouwig. Te vaak hadden Europeanen mensen uitsluitend vanwege ‘gezondheidsredenen’ uitgeroeid. Onlangs had Clinton advertenties gezien die door zogeheten ‘diep ecologists’ waren geplaatst. De advertenties weten de vervuiling van de aarde niet aan industrieel afval – koolwaterstofverbindingen en straling – maar aan overbevolking. Het was geen toeval dat de Groene Partij haar oorsprong vond in Duitsland. ‘Teveel mensen’ betekende ‘teveel *donkergekleurde* mensen’. Clinton kon tussen de regels door lezen. De ‘diep ecologists’ eindigden hun advertenties steeds met ‘Stop immigratie!’ en ‘Sluit de grenzen’. Clinton moest gniffelen. De Europeanen waren erin geslaagd om in minder dan vijfhonderd jaar het schone land en het schone water overal ter wereld te vervuilen. Nu wilden de vervuilers de laatste stukjes van de levende aarde alleen voor zichzelf.

Het blijft voor mij een open vraag of er hier sprake is van een ontsporing van enkelingen in de radicale milieubeweging, of dat dit soort uitwassen een logische consequentie zijn waartoe blinde omarming van de grondbeginselen van diep ecology kan leiden. Gezegd moet worden dat zowel Dave Foreman als Arne Naess zich veel moeite hebben getroost dergelijke uitlatingen te nuanceren dan wel te verwerpen (zie bijvoorbeeld Foreman, 1991, en Rothenberg, 1993). De bekende Amerikaanse ecooloog Paul Ehrlich noemt de diep ecology-beweging quasi-religieus. Zij houdt zich bezig, zegt hij, met de noodzaak de waarden, die nu een groot deel van de menselijke activiteit sturen, te veranderen. Het zou goed kunnen dat hij gelijk heeft wanneer hij daarop aansluitend opmerkt dat een dergelijke beweging

“essentieel is voor het voortbestaan van de wereld” (Suzuki *et al.*, 1992, p. 229). Bij het zoeken naar een alternatief voor de vigerende dominante waarden kunnen mijns inziens de wijsheid en de ervaringen van inheemse volken van onschatbaar belang zijn. Daarbij is het onwaarschijnlijk, en wellicht ook ongewenst, dat dergelijke inheemse kennis een pasklaar antwoord geeft op de problemen in de modern-westerse beschaving. In plaats van dat we ons zicht laten vertroebelen door een overdreven beeldvorming over inheemse volken als ‘ecologische edele wilden’ (Redford, 1991) die overal een antwoord op weten, zouden we ons met een kritisch oor open kunnen stellen voor wat de huidige vertegenwoordigers van die volken te zeggen hebben – over zichzelf, over ons, en over het voortbestaan van de wereld. Mogelijk kunnen dergelijke inzichten, gecombineerd met de verrassende toekomstverkenningen in de deep ecology-beweging, ons stimuleren om los te komen uit de houdgreep het cynisme, en ons helpen een verloren gegane spirituele band met de natuur te herstellen.

Literatuurverwijzingen

- (1992). *Het doodde de wolken: Een confrontatie tussen de Aboriginal Dream time en de westerse vooruitgangsdroom*. Amsterdam: ReRun Producties.
- Abbey, E. (1968/1990). *Desert Solitaire: A Season in the Wilderness*. New York: Ballantine Books.
- Berman, M. (1982). *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon & Schuster.
- Berman, M. (1986). *De terugkeer van de betovering*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Brooks, P. (1980). *Speaking for Nature*. San Francisco: Sierra Club.
- Elders, F. (1990). Het denken van Arne Naess. *Trouw* (Letter en Geest-katern, 22 juni 1990).
- Ellul, J. (1987). *Subversief Christendom*. Kampen: Kok Agora.
- Eskens, E. (1994). New Age verlangt naar een derde rijk. *Filosofie Magazine*. januari, nr. 1.
- Foreman, D. (1991). Second Thoughts of an Eco-Warrior. In S. Chase (ed.), *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin & Dave Foreman*. Boston: South End Press.
- Foreman, D. (1993). Around the Campfire. *Wild Earth* (Special Spring Issue: The Wildlands Project).
- Foreman, D. *et al.* (1993). The Wildlands Project Mission Statement. *Wild Earth* (Special Spring issue: The Wildlands Project).
- Goddijn *et al.*, (1977). *Geschiedenis van de sociologie: Achtergronden, hoofdpersonen en richtingen*. Amsterdam: Boom Meppel.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row.
- Kayzer, W. (1989). *Nauwgezet en Wanhopig: deel 4*, Hilversum: VPRO Publiekservice (VPRO televisieprogramma uitgezonden op 23 april 1989).
- Kockelkoren, P. (1990). Kan filosofie de wereld veranderen? In P. Kockelkoren (red.), *Boven de groene zoden: Een filosofische benadering van milieu, wetenschap en techniek*. Utrecht: Jan van Arkel.

- LaChapelle, D. (1981). Systemic Thinking and Deep Ecology. In Schultz & Hughes (eds.), *Ecological Consciousness: Essays from the Earthday X Colloquium*. Denver: Univ. Press of America.
- Lemaire, T. (1976). *Over de waarde van culturen: een inleiding in de cultuurfilosofie*. Baarn: Ambo.
- Lemaire, T. (1984). De Indiaanse houding tegenover de natuur. In W. Achterberg & W. Zweers (red.). *Milieu-crisis en filosofie*. Amsterdam: Ekologische Uitgeverij.
- Lemaire, T. (1986). *De Indiaan in ons bewustzijn: De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*. Baarn: Ambo.
- Leopold, A. (1949/1981). *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Mander, J. (1991). *In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Martin, C. (1981). The American Indian as Miscalculation Ecologist. In R.C. Schultz & J. D. Hughes (eds.), *Ecological Consciousness; Essays From the Earthday X Colloquium*. Denver: Univ. Press of America.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry* 16, pp. 95-100.
- Naess, N. (1981). The Primacy of the Whole. In A. Naess & D. Doki, *Holism and Ecology*. Tokyo: The U.N. University.
- Nash, R.F. (1991). Island Civilization: A Vision for Planet Earth in the Year 2992. *Wild Earth* Winter 1991/92.
- Nelson, R.K. (1983). *Make Prayers to the Raven*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Noss, R.F. (1991). Biologists, Biophiles and Warriors. *Wild Earth*, Winter 1991/92.
- Redford, K.H. (1991). The Ecologically Noble Savage. *Cultural Survival Quarterly* 15(1), pp. 46-48.
- Ries, W. (1980). *Friedrich Nietzsche: Hoe de 'ware wereld' eindelijk een fabel werd*. Assen: Van Gorcum.
- Rothenberg, D. (1993). *Is it Painful to Think? Conversations with Arne Naess*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Sessions, G. (1992). Radical Environmentalism in the 90s. *Wild Earth*, Fall issue.
- Silko, L.M. (1991). *Almanac of the Dead*. New York: Simon & Schuster.
- Soulé, M.E. (1993). A Vision for the Meantime. *Wild Earth* (Special Spring Issue: The Wildlands Project).
- Suzuki, D. & Knudtson, P. (1992). *Wisdom of the Elders; Honoring Sacred Native Visions of Nature*. New York: Bantam Books.
- Tarkovski, A. (1991). *De verzegelde tijd: beschouwingen over de filmkunst*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Thoreau, H.D. (1854/1972). Walking. *The Major Essays*. New York: Dutton.
- Wall, S. & Arden, H. (1990). *Wisdomkeepers: Meetings With Native American Spiritual Elders*. Hillsboro, OR: Beyond Words.