

Rewilding en plaatsethiekⁱ

Martin Drenthen

Rewilding of, om de definitie van George Monbiot te gebruiken, het grootschalige herstel van ecosystemen (Monbiot 2013), impliceert drastische veranderingen in het hedendaagse landschap. Veel mensen, vooral stedelingen, juichen de creatie van zogenaamde nieuwe wildernis toe, omdat het een breuk inhoudt met een wereldbeeld waarin alles wat bestaat door mensen is gecreëerd en gecontroleerd. Toch roepen rewildingprojecten soms ook weerstand op, vooral bij mensen die zich identificeren met het cultuurlandschap en zijn geschiedenis. In dit hoofdstuk zal ik laten zien dat dit conflict voortkomt uit de filosofische spanning tussen traditionele wildernisfilosofie en plaatsethiek. Ik zal laten zien hoe de interpretatie van rewilding vanuit het vertrekpunt van de idee *wildernis* leidt tot een vervreemding tussen het landschap en zijn bewoners. Ik betoog dat een heroriëntatie op de waarde van *wildheid* in plaats daarvan kan helpen om rewilding te leren zien als een revitalisering van het gevoel van plaats. Ik zal betogen dat een geloofwaardige rewilding-benadering wordt gemotiveerd door een ethische betrokkenheid bij de betekenis van concrete plekken.

Wat is rewilding?

Rewilding is een steeds populairdere strategie in landschapsbeheer en natuurbehoud. In 1989 introduceerden Michael Soulé en Reed Noss het begrip 'rewilding' als term voor het wetenschappelijk argument voor het herstel van grote natuurgebieden op basis van de regulerende rol van grote roofdieren. Volgens Soulé en Noss wordt hedendaagse rewilding gekenmerkt door drie kenmerken: grote kernen van natuurgebieden, die onderling met corridors zijn verbonden, waarin plaats is voor roofdieren, ook wel de 3 C's genoemd: Cores, Corridors, Carnivores (Soulé en Noss, 1998: 19). Andere definities hebben sindsdien andere aspecten benadrukt, bijvoorbeeld dat rewilding een toekomstgerichte benadering is, dat rewilding zich richt op het herstel van natuurlijke processen en gekenmerkt wordt door een 'experimentele' aanpak (Lorimer & Driessen, 2014), of dat rewilding een hands-off benadering van ecologisch beheer inhoudt. Hoewel de wetenschappelijke term van Soulé en Noss nog steeds dominant is, heeft de term rewilding zelf in de loop der tijd steeds meer betekenissen gekregen, die de strekking van het begrip nog verder oprekken. Milieuhistoricus Dolly Jørgensen trekt daaruit de conclusie dat de term rewilding een fundamenteel asociaal en ahistorisch 'plastisch' woord is geworden zonder specifieke inhoud (Jørgensen, 2015). Een voorbeeld van zo'n brede invulling van de term is hoe die wordt gebruikt door bepaalde anarcho-primitivistische groepen, die rewilding niet alleen zien als een strategie in landschapsbeheer, maar ook als een tegengif tegen een teveel aan 'beschaving' (Urban Scout, 2008).

De groeiende populariteit van rewilding maakt deel uit van een bredere culturele trend om de waarde van wilde natuur te verdedigen tegen een overmatig vermenselijkte wereld. Maar ook al is rewilding bij veel mensen populair, concrete rewildingprojecten leiden vaak tot controverses, vooral als ze plaatsvinden in cultuurlandschappen. De tegenstanders van rewilding benadrukken vaak dat rewilding in wezen een poging is om het landschap te ontdoen van mensen. Volgens Dolly Jørgensen "probeert het rewildingdiscours in zijn algemeenheid de menselijke geschiedenis en betrokkenheid bij het land en de

flora en fauna uit te wissen" (Jørgensen, 2015: 482). En inderdaad lijkt het erop dat sommige rewilders rewilding zien als de poging om de natuur te bevrijden van menselijke bemoeienis en 'nieuwe wildernissen' te creëren.

Het element dat alle traditionele definities van wildernis gemeen hebben is de afwezigheid van menselijke sporen op het landschap. Daarom hoeft het niet te verbazen dat degenen die zich identificeren met de landschappen die het resultaat zijn van eeuwenoude menselijke invloeden, rewilding zien als niets minder dan een bedreiging, niet alleen voor de landschappen die zij koesteren, maar ook voor hun identiteit die op deze plaatsen is gebaseerd. Zodra rewilding plaatsvindt in cultuurhistorische landschappen leidt dat vaak tot heftige conflicten tussen mensen met verschillende visies op het landschap en op zichzelf. Een eenzijdige focussen op de strikt wetenschappelijke betekenissen van rewilding helpt niet om te begrijpen waar deze conflicten over gaan, laat staan dat ze kunnen helpen om ze op te lossen.

In dit artikel pleit ik ervoor de culturele en morele dimensie van rewilding meer aandacht te geven. Door de culturele en morele dimensie van rewilding als menselijke activiteit expliciet te maken, kunnen voorstanders van rewilding laten zien hoe het bijdraagt aan het door veel natuurbeschermers onderschreven doel om onze al te antropocentrische kijk op het landschap te corrigeren. Maar daarvoor is het ook nuttig om aandacht te besteden aan de ethische dimensie van plaats. De manier waarop mensen voelen, denken en interageren met specifieke plekken kan niet worden herleid tot louter geometrische relaties. Daarom is het belangrijk een onderscheid te maken tussen abstracte 'ruimte' en persoonlijk ervaren 'plaats'. In tegenstelling tot 'ruimte' is 'plaats' veel meer dan alleen een fysieke locatie en kan worden omschreven als een locatie vol betekenissen en menselijke ervaringen. Erkenning van het belang van plaats zal niet automatisch leiden tot een oplossing van de conflicten over rewilding, maar kan in ieder geval helpen begrijpen wat er bij rewilding op het spel staat.

Wildernisfilosofie

Wildernis wordt gewoonlijk gedefinieerd als "een stuk of gebied dat niet wordt bebouwd en niet door mensen wordt bewoond" en "een gebied dat in wezen niet wordt verstoord door menselijke activiteit". In de beroemde Amerikaanse Wilderness Act uit 1964, die ongeveer 37.000 km² federaal land beschermt, wordt wildernis gedefinieerd als volgt gedefinieerd: "in tegenstelling tot die gebieden waar de mens en zijn werken het landschap domineren, [is wildernis] een gebied waar de aarde en haar levensgemeenschap onaangetast zijn door de mens, waar de mens zelf een bezoeker is die niet blijft." Dit idee van de wildernis heeft een sleutelrol gespeeld in de Amerikaanse milieu-ethiek (Nash, 1967; Oelschlaeger, 1991).

Vroege natuurbeschermers als Henry-David Thoreau waardeerden de wildernis niet alleen als een bron van genot, maar ook omdat de wilde natuur mensen iets diepgaands kan leren - hetzij door haar verbazingwekkende schoonheid, hetzij door het menselijk leven enigszins te relativiseren. Voor Thoreau had de wilde natuur ook een morele en een spirituele betekenis: de goede en wijze natuur stond tegenover de gekunstelde en hypocriete menselijke beschaving. Het bestuderen van de natuur kon je een beter mens maken; het gaf inzicht in wat ertoe deed en wat triviaal was. Thoreau's beroemde citaat uit zijn essay *Walking*, "In wildness is the preservation of the world" verkondigt dat wildheid het hoogste

ethische ideaal is. In deze visie vertegenwoordigt de natuur een morele orde waaraan mensen en de samenleving zich zouden moeten conformeren.

Tegenwoordig is dit 'transcendente' aspect van de vroege wildernisfilosofie echter vrijwel verdwenen. De meeste natuurbeschermers beweren tegenwoordig niet meer dat 'natuur' verwijst naar een transcendente betekenisvolle morele orde waarmee mensen hun leven zouden moeten afstemmen, of dat natuur als zodanig een fundamentele reflectie op de zin van het eigen bestaan noodzakelijk maakt (Van de Gronden, 2015). In plaats daarvan zijn ze veel praktischer en richten ze zich op meer pragmatische redenen om plant- en diersoorten en natuurgebieden te beschermen tegen de schadelijke effecten van verstedelijking, infrastructuur, industrialisatie en landbouwintensivering. Tegenwoordig wordt de bescherming van de wilde natuur meestal gerechtvaardigd door te verwijzen naar de noodzaak om de biodiversiteit te beschermen en de vele ecosysteemdiensten die de natuur levert veilig te stellen. De laatste jaren is er ook steeds meer aandacht voor de gunstige invloed van de natuur op het persoonlijk welzijn. Naast deze utilitaire argumenten doen natuurbeschermers ook een beroep op de intrinsieke waarde van de natuur, dat wil zeggen: de waarde van de natuur op zich, onafhankelijk van de waarde die de natuur voor de mens heeft. Beide vormen van argumentatie hebben de neiging te abstraheren van de diepgaande betekenis die wilde natuur zelf kan hebben (James, 2016).

In de huidige populaire cultuur kan men daarentegen nog steeds de fascinatie voor de diepere betekenis van de wilde natuur zien die zo typerend was voor de vroege wildernisfilosofen. Zo zijn er veel populaire boeken en films over de wildernis, boeken als Robert Macfarlane's *The Wild Places* (2007), Cheryl Strayed's *Wild* (2012), non-fictie boeken als Jon Krakauer's boek *Into the wild* (1996) of Richard Louv's *The Last Child in the Woods* (2005), veel natuurdocumentaires, maar ook films als *Touching the Void* (2003), *Grizzly Man* (2005), *Into the Wild* (2007), *Wild* (2014), *A Walk in the Woods* (2015), en *The Revenant* (2015) hebben gedeelde thema's, waarbij manieren worden verkend waarop de confrontatie met wilde natuur een belangrijke gebeurtenis kan worden die iemands leven in een nieuw perspectief laat verschijnen (Drenthen, 2018, p. 256 e.v.).

In het algemeen is het idee dat ongerepte wildernis het soort natuur is dat het meest waardevol en het meest de moeite waard is om te beschermen, invloedrijk gebleven, ook al wordt het meestal niet expliciet erkend in het debat tussen natuurbeschermers. In zijn invloedrijke artikel 'The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature' (1996), over het begrip wildernis in het denken over natuur en milieu, toont historicus William Cronon aan dat het wildernisdenken eigenlijk een overblijfsel is van de achttiende-eeuwse Europese romantiek. Cronon betoogt dat de suggestie dat de meest ongerepte wildernis ook het meest de moeite waard is om te beschermen, in feite een vorm van mens-natuur dualisme in stand houdt dat niet erg behulpzaam is bij het nadenken over een duurzame relatie tussen mensen en hun niet-menselijke omgeving. De idealisering van de wildernis lijkt misschien aantrekkelijk, maar in de praktijk maakt het ons minder bezorgd over onze invloed op die delen van de wereld waarin wij mensen verblijven. Volgens Cronon waarderen we vermeende wildernissen in werkelijkheid niet zozeer omdat ze geen menselijke sporen bevatten, maar eerder omdat ze een kwaliteit bezitten die hij 'wildheid' noemt: een zekere onafhankelijkheid van de natuur die niet getemd is, die ontsnapt aan menselijke controle. Met andere woorden, Cronon maakt een duidelijk onderscheid tussen *wildernis* en *wildheid*. Terwijl hij het concept wildernis en de eruit voortvloeiende idee dat de natuur het meest waardevol is als ze onaangeroerd is door de mens bekritiseert - vestigt hij de aandacht op de notie van wildheid als autonomie (of, om een andere term te gebruiken, eigenzinnigheid) als iets

dat door de meeste mensen wordt gewaardeerd. Die kwaliteit van wildheid bevindt zich echter niet alleen in ongerepte, onbewoonde gebieden, maar ook in onze achtertuin.

"Wanneer we een wildernisgebied bezoeken, worden we omringd door planten en dieren en fysieke landschappen waarvan de andersheid onze aandacht opeist. Door ons te dwingen te erkennen dat zij niet door ons zijn gemaakt, dat zij weinig of geen behoefte hebben aan ons voortbestaan, herinneren zij ons aan een schepping die veel groter is dan de onze. In de wildernis hoeven we er niet aan herinnerd te worden dat een boom zijn eigen bestaansreden heeft, los van ons. Hetzelfde geldt minder voor de tuinen die wij zelf aanleggen en onderhouden: daar is het veel gemakkelijker om het anderszijn van de boom te vergeten. [...] In werkelijkheid is de boom in de tuin niet minder anders, niet minder onze verwondering en respect waard dan de boom in een oeroud bos dat nooit een bijl of een zaag heeft gekend - ook al weerspiegelt de boom in het bos een ingewikkelder web van ecologische relaties. [...] Beide bomen staan los van ons; beide maken deel uit van onze gemeenschappelijke wereld. De speciale kracht van de boom in de wildernis is dat hij ons hieraan herinnert. Hij kan ons leren de wildheid te herkennen die we niet zagen in de boom die we in onze eigen achtertuin hebben geplant." (Cronon 1996, p. 23-24, [mijn vertaling – MD])

Bovendien stelt Cronon dat we niet mogen vergeten dat de zogenaamde wildernissen, net als onze achtertuinen, deel uitmaken van een wereld die door mensen wordt en is beïnvloed en waarvoor mensen dus enige verantwoordelijkheid moeten dragen. Ook de meeste 'wildernissen' in Noord-Amerika zijn lange tijd bewoond en beïnvloed door inheemse volkeren.

Terwijl het klassieke ideaal van wildernis de afwezigheid van mensen veronderstelt, leent het concept wildheid zich voor de erkenning van het feit dat wilde natuur ook kan bestaan in cultuurlandschappen. Omgekeerd, terwijl het wildernisdenken ons ertoe zou kunnen brengen te denken dat rewilding noodzakelijkerwijs de vernietiging van menselijke sporen met zich meebrengt, opent een focus op wildheid een inclusiever idee van rewilding (Ward, 2019).

De kritiek van Cronon en anderen op het wildernis-ideaal heeft er inmiddels toe geleid dat veel rewilders rewilding herdefiniëren als het terugbrengen van wildheid in plaats van het herstellen van wildernis. Toch is het klassieke wildernis-idee nog steeds van invloed op de manier waarop vandaag de dag over rewildingprojecten wordt gesproken, ironisch genoeg vooral door degenen die tegen rewilding zijn. De reden daarvoor is dat veel tegenstanders van rewildingprojecten uitgaan van een radicaal ander perspectief op de waarde van landschappen en op de rol van de mens daarin.

Plaatsethiek, identiteit en de waarde van historische landschappen

Wat rewilders veelal niet beseffen is dat landschappen niet alleen worden gewaardeerd vanwege hun ecologische betekenis, maar ook omdat ze bijdragen aan het welzijn en de identiteit van hun menselijke bewoners. Sommige lokale bewoners reageren boos als rewilders 'landbouwgrond terug willen geven aan de natuur' of bevers willen herintroduceren op plekken waar deze dieren lang geleden zijn uitgeroeid. Aan de conflicten over rewilding liggen vaak (economische en politieke) belangenconflicten ten grondslag tussen boeren, natuurbeschermers, waterbeheerders en andere belanghebbenden, en er wordt veel moeite gedaan om deze conflicten op te lossen door te zoeken naar slimme compromissen en win-winsituaties. Maar onder deze conflicten liggen ook verschillen die te maken hebben met botsende opvattingen over wat bescherming waard is. Dit soort verschillen in betekenis zijn veel moeilijker te verzoenen.

Veel tegenstanders van rewilding vertrekken vanuit een heel ander gezichtspunt dan de wildernisfilosofie. In de milieufilosofie staat deze alternatieve benadering bekend als 'plaatsethiek'. De kern van plaatsethiek is het idee dat het menselijk leven wordt gekenmerkt door een diep gecontextualiseerd plaatsnarratief, waarin mensen en hun verhalen innig met het landschap verweven zijn.

'Plaats' is een centraal begrip in de sociale geografie. In de jaren zeventig stelde Yi-Fu Tuan, geïnspireerd door de fenomenologie, dat sociale geografie recht moet doen aan de manier waarop mensen hun omgeving waarnemen en erop reageren (Tuan, 1977). Volgens Tuan moet de geografie als wetenschap daarom een onderscheid maken tussen abstracte 'ruimte' en persoonlijk ervaren 'plaats'. Het aanwezig zijn op een plaats kan niet worden gereduceerd tot louter geometrische verhoudingen, omdat het ruimtelijk gedrag van mensen een reflectie is van hun waarden, gevoelens en verlangens: "Ruimte is abstract. Zij mist inhoud; zij is breed, open en leeg, en nodigt de verbeelding uit haar te vullen met inhoud en illusie; zij is mogelijkheid en lonkt naar de toekomst. Plaats daarentegen is het verleden en het heden, stabiliteit en verwezenlijking" (Tuan, 1975: 164-165).

O'Neill et al. betogen dat mensen hun leven zin geven doordat ze het kunnen situeren in een groter verhaal van wat daarvoor kwam en wat daarna komt. En een van de redenen waarom omgevingen belangrijk zijn voor mensen is dat landschappen precies zo'n grotere context bieden van waaruit zij zichzelf kunnen begrijpen (O'Neill et al., 2008).

Milieufilosoof Jim Cheney (1989) bekritiseert de manier waarop sommige ethici uitgaan van een simplistisch en ahistorisch concept van de waarde van de natuur en pleit in plaats daarvan voor een pluralistische postmoderne plaatsethiek, die niet zozeer probeert op speculatieve wijze algemene ethische principes vast te stellen, maar veeleer om morele verhalen te ontwikkelen die het voor concrete, fysieke mensen mogelijk maken zich op een goede manier tot specifieke plaatsen te verhouden. Waar een universalist zou benadrukken dat een specifieke plek (bv. het bos naast mijn huis) een bijzonder geval is van iets algemener (bv. een eiken-beukenbos), daar richt een plaatsgebonden perspectief zich op het unieke en contingente karakter van elke plaats en op onze verbondenheid daarmee. Ik voel me verbonden met het bos vlakbij mijn huis, omdat het deel uitmaakt van mijn wereld en een rol speelt in mijn leven - als de plek waar ik meerdere keren per week kom om te ontspannen, maar ook om andere wezens te ontmoeten en te ervaren dat mijn leven deel uitmaakt van een groter geheel, waarin ik, mijn gemeenschap en andere levensvormen verstrengeld zijn geraakt op een manier die uniek is voor deze specifieke plek. Dit bos is een unieke plek met een bijzondere geschiedenis, die anders is dan andere plekken die er misschien op lijken. Ik koester deze specifieke plek, niet zomaar een bos, want het is het nauw verbonden geheel dat mijn leven voorziet van een bredere context die me helpt te begrijpen wie ik ben en waar ik ben. Met andere woorden: ook plaatsen in de natuur maken deel uit van onze eigen leefwereld.

Politici reageren vaak negatief op NIMBY-activisten omdat de aard van hun engagement wordt gezien als ongepast voor het politieke debat. Het dominante politieke discours binnen de liberale democratie vereist dat burgers hun politieke standpunt formuleren, hetzij met verwijzing naar het 'algemeen belang', hetzij in de vorm van persoonlijke voorkeuren die kunnen worden afgewogen tegen andere voorkeuren. Veel NIMBY-activisten hanteren echter een radicaal andere benadering. Volgens het wereldbeeld van de NIMBY-activisten bestaat de wereld uit verschillende, unieke plekken, elk met een eigen karakter. Zo'n benadering valt lastig te integreren in de huidige politieke processen, omdat de

plaatsgebonden argumenten ofwel 'irrationeel' lijken te zijn – omdat ze niet kunnen worden gegeneraliseerd – ofwel voortkomend uit puur subjectieve voorkeuren die niet algemeen bindend zijn. Een ethiek van de plaats daarentegen onderzoekt hoe de wereld kan verschijnen als een moreel thuis voor belichaamde, wereld-open wezens binnen de context van een plaats die altijd specifiek is. Een plaatsethiek probeert te begrijpen wat het betekent om op een bepaalde plek te leven en je ermee verbonden te voelen. Ze gaat ervan uit dat een moreel engagement met je omgeving een begrip van de wereld als ethos veronderstelt, dat wil zeggen als een moreel zinvol thuis dat je leven richting geeft.

De erkenning dat elke plaats een onveranderlijke betekenis en identiteit heeft, betekent echter niet noodzakelijk dat we alles bij het oude moeten laten. Een adequaat begrip van een plaats moet niet simpelweg bestaande plaatsgebonden identiteiten versterken, maar een kritisch zelfonderzoek stimuleren in het licht van een kritische interpretatie van het landschap. Plaatsverhalen kunnen niet naar believen worden herschreven, maar ze moeten op de een of andere manier worden 'gegrond' in een begrip van de 'objectiviteit' van een plaats: zijn geschiedenis, bodemsamenstelling, hydrologie, habitat, voedsel, klimaat, enzovoort. Sommige rewilders menen dat we daarbij onze aandacht zouden moeten richten op de rol van bepaalde essentiële ecologische processen die in de afgelopen decennia zijn onderdrukt. Rewilding impliceert een radicale herinterpretatie van plaats en menselijke geschiedenis die vraagt om een kritisch heronderzoek van de culturele identiteiten die op die geschiedenis zijn gebaseerd (Drenthen, 2018, p.204 e.v.).

Het verlies van de oude cultuurlandschappen is niet in de eerste plaats te wijten aan de opkomst van rewilding. Meer algemene oorzaken zijn de intensivering van de landbouw, de uitbreiding van de infrastructuur en de verstedelijking. Toch lijken veel critici van rewilding vooral rewilders de schuld te geven van het vermeende verlies aan traditionele landschappen, misschien omdat rewilding wordt gezien als een doelbewuste poging om bestaande landschappen te veranderen, terwijl andere vormen van landschapsverandering worden gezien als slechts onvermijdelijke neveneffecten van modernisering. Verschillende schrijvers hebben stem gegeven aan het gevoel van verlies wanneer een oud cultuurlandschap verdwijnt, waarin elke plek een verhaal vertelt, bijvoorbeeld *Dit is mijn hof* van Chris de Stoop. Snelle veranderingen in oude cultuurlandschappen kunnen leiden tot gevoelens van verlies en desoriëntatie bij bewoners (Buijs, 2009).

Rewilders en verdedigers van het traditionele cultuurlandschap benadrukken niet alleen verschillende waarden. Terwijl verdedigers van cultuurlandschappen het landschap zien als een betekenisvolle weerspiegeling van de menselijke geschiedenis en waarde hechten aan landschapskenmerken die hun plaatsbesef weerspiegelen, hechten rewilders waarde aan niet-antropocentrische waarden zoals biodiversiteit, ecologische integriteit en wildheid (Higgs, 2003). Het conflict over het landschap kan echter niet worden gereduceerd tot een meningsverschil over welke functies en landschapselementen al dan niet waardevol zijn (wetlands of boerenakkers, wolven of schapen), maar behelst uiteindelijk ook een botsing tussen verschillende verhalen over het landschap, en over de plaats van de mens binnen de natuur. (Deliège, 2011; Deliège & Drenthen, 2014; Drenthen, 2018).

De waarde van wildheid voor plaatsidentiteit

Zoals reeds aangegeven stellen O'Neill et al. (2008) dat omgevingen belangrijk zijn voor mensen omdat ze een grotere context belichamen waarbinnen mensen hun leven zin kunnen geven. Dit is het

duidelijkst in de culturele landschappen die "specifiek het leven van individuen en gemeenschappen belichamen" (p. 198). Maar natuurlijke landschappen hebben ook een narratieve dimensie: ze helpen niet alleen de menselijke geschiedenis in perspectief te plaatsen door haar te contextualiseren als onderdeel van een oudere geschiedenis "die zich uitstrekt tot voordat de mens verscheen en zal voortduren nadat de menselijke soort weer is verdwenen" (p. 164), maar ze bieden ook een context die ons helpt onszelf en onze historische rol in het landschap te begrijpen: "Onbedoelde natuurlijke processen vormen een deel van de context waarin bewuste menselijke activiteiten plaatsvinden en waardoor wij hun waarde begrijpen." (p. 198)

Deze laatste narratieve dimensie laat zien dat rewildingprojecten, als ze goed worden uitgevoerd, juist een diepere basis kunnen bieden voor een gevoel van plaats. Door de wildheid van de natuurlijke processen die de mens zo lang heeft onderdrukt terug te brengen, kan rewilding een gevoel van historische en narratieve continuïteit herstellen, niet zozeer door een oorspronkelijke, oeroude, ongerepte versie van de natuur te herstellen, maar meer door een glimp op te vangen van wat het voor de eerste mensen moet hebben betekend om een landschap te bewonen (en te cultiveren). Zo kan het terugbrengen van wildheid, in plaats van wildernis, helpen het gevoel van plaats te verrijken dat zo belangrijk is voor mensen om zich verbonden te voelen met een bepaalde plek.

Sommige rewilders lijken zich hiervan bewust te zijn. Zo stelt Wouter Helmer, oprichter en voormalig directeur van ARK Natuurontwikkeling, de meest prominente Nederlandse rewildingorganisatie, dat rewilding gebaseerd moet zijn op de 'genius of place' of 'geest van de plek', met respect voor de bestaande geomorfologie, lokale kenmerken en lokale geschiedenis (Helmer et al., 1995). In deze benadering hoeft rewilding in cultuurlandschappen helemaal niet te betekenen dat de cultuurhistorische elementen allemaal worden uitgewist. Dat erkent ook ARK op hun website

"Ook natuurontwikkeling heeft een culturele context. Het is een nieuwe fase in de ontwikkeling van een landschap. En net als in een boek, laat een nieuw hoofdstuk zich beter lezen, nadat de vorige goed zijn begrepen. Daarom probeert ook ARK zoveel mogelijk de cultuurhistorie van een gebied zichtbaar te houden. Historische elementen krijgen waar mogelijk weer betekenis in het heden."¹

Voorbeelden van deze verweving van natuur en cultuur bij natuurontwikkeling zijn er in overvloed. In de Gelderse Poort, het rewildingsgebied in Nederland langs de oevers van de Rijn, worden enkele historische elementen zoals bunkers uit de koude oorlog of de resten van oude steenfabrieken nadrukkelijk bewaard en beschermd tegen verval, om de cultuurhistorie van een landschap zichtbaar te houden. In dezelfde regio, in de Millingerwaard, werden half versteende, 8.500 jaar oude hardhouten bomen die eerder uit de rivier werden opgebaggerd, gebruikt om een Stonehenge-achtig kunstwerk te maken dat letterlijk herinnert aan een verleden dat voorafging aan de menselijke bewoning. Een ander fascinerend voorbeeld is vlakbij te vinden, in de Geitenwaard, waar besloten is oude meidoorn- en sleedoornhagen (waarvan de geschiedenis teruggaat tot de ijzertijd en de Romeinse tijd) te versterken, niet om ze voor altijd te behouden, maar om ze langzaam te laten verbleken door de tand des tijds. Waar de keuze aanvankelijk leek te gaan tussen het onopgemerkt laten verdwijnen van de geschiedenis of het hardnekkig bewaren en bevriezen ervan, werd een derde optie gevonden. Enerzijds werd erkend dat de historische houtwallen hun functie in het hedendaagse landschap hadden verloren en dat behoud ervan niet zou passen in de nieuwe visie op de invulling van de uiterwaard, anderzijds werd

¹ <https://www.ark.eu/over-ark/ark-organisatie/veel-gestelde-vragen-over-ark>

erkend dat een betekenisvol historisch relict kon bijdragen aan het verhaal van de plek. En voor dat verhaal is het letterlijke behoud van die beplantingsstructuur geen noodzakelijke voorwaarde.

Toch gebiedt te eerlijkheid te erkennen dat een deel van de huidige fascinatie voor wildheid wel degelijk de menselijke geschiedenis achter zich wil laten, omdat menselijke 'beschaving' noodzakelijkerwijs een onderdrukking van de natuur met zich mee zou brengen. Sommige radicale rewildinggroeperingen, aanhangers van het zogenaamde 'primitivisme', streven niet alleen naar een rewilding van de natuur, maar ook naar een radicale sociale omwenteling en een rewilding van de mens. Talrijke studies hebben aangetoond dat vooral stadsbewoners zich aangetrokken voelen tot 'wildernis'; plattelandsbewoners daarentegen geven meestal de voorkeur aan meer geordende, arcadische landschappen (Van den Berg et al., 2006). Er is een duidelijk verband tussen stedelijke cultuur en menselijke rewilding, die lijkt voort te komen uit een verlangen om te breken met de geschiedenis, en om los te kunnen komen van de moderne maatschappij met al haar conventies en beperkingen. Sommige critici wijzen erop dat een dergelijke romantische flirt met de wilde natuur alleen kan bestaan omdat anderen het voedsel voor deze rewilders verbouwen. Zoals reeds betoogd, denk ik dat het niettemin belangrijk is te erkennen dat het verlangen naar wildheid ook een aspect bevat dat een scherper cultureel en maatschappelijk profiel kan geven aan de natuurbeschermingsbeweging.

Het cultuurlandschap is als een gelaagde tekst, een palimpsest, waarin de recente menselijke sporen zijn geschreven over oudere sporen die aan de menselijke activiteit voorafgaan. Rewilding is in de eerste plaats het vrijmaken van de natuurlijke processen die het bestaande landschap hebben gevormd, niet met het doel om terug te keren naar de oer- of ongerepte natuur, maar om de wildheid te laten zien die zelfs onder de meest gecultiveerde landschappen sluimert. En als ons traditionele plaatsbesef zich daar niet bij thuis voelt, dan is het misschien tijd om dat plaatsbesef kritisch tegen het licht te houden en (ecologisch en cultuurhistorisch) te verdiepen tot een 'Sense of place 2.0' (Drenthen, 2018, p. 70).

Voor veel mensen hangt de huidige fascinatie voor wildheid samen met een kritisch besef van de beperkingen van het al te menselijke. Wilde plaatsen zijn niet zozeer plekken zonder mensen, maar eerder plaatsen waar de mens niet centraal staat. Wilde plekken kunnen daarom dienen als een spiegel die ons in staat stelt naar onszelf en de samenleving te kijken vanuit het perspectief van de niet-menselijke natuur. Zo'n blik in de spiegel kan mensen leren de moderne beschaving te relativiseren:

"Rewilding drukt een nieuwe waardering van de wilde natuur uit. Het vertegenwoordigt een groeiende beweging in Europa van mensen die een tegenwicht zoeken voor ons steeds meer gereguleerde leven, onze samenleving en onze landschappen. Het betekent een verlangen om de waarden van vrijheid, spontaniteit, veerkracht en verwondering die het natuurlijke erfgoed van Europa belichaamt te herontdekken en om natuurbehoud nieuw leven in te blazen als een positieve, toekomstgerichte kracht." (Jepson & Schepers, 2016)

Rewilding kan plekken creëren waar we opnieuw geconfronteerd worden met de vitale kracht van natuurlijke processen en zo de menselijke, al te menselijke wereld leren relativiseren. Helmer beschouwt deze nieuwe wilde plekken als "waaninnige oases" (Helmer, 1996): plekken waar we kunnen bijkomen van de alomtegenwoordige rationaliteit van de moderne samenleving.

Maar laten we ook niet te naïef zijn. Uiteindelijk zullen de nieuwe wilde plaatsen ook deel uitmaken van ons dagelijks landschap en zich niet volledig onttrekken aan de praktische, administratieve en financiële

context ervan. Men kan wel dromen van ‘nieuwe wildernissen’ als tegenruimte, maar het nieuwe wild zal onvermijdelijk deel blijven uitmaken van het moderne landschap met zijn economische druk en menselijke activiteiten zoals toerisme en biodiversiteitsbeleid. We zullen waarschijnlijk nooit afkomen van een zeker ongemakkelijk gevoel dat rewilding nooit vrij genoeg is.

Rewilding stelt de huidige mens-natuur relatie fundamenteel ter discussie door het eeuwenoude idee te doen herleven dat een beter begrip van de natuur zal leiden tot een fundamentele reflectie op het eigen bestaan en tot een kritisch perspectief op mens en maatschappij. Rewilding en het hedendaagse verlangen naar wildheid bieden de natuurbeweging dus de kans om zich opnieuw te verbinden met haar morele wortels en zich te ontwikkelen tot een bredere maatschappelijke beweging.

Als we rewilding begrijpen als onderdeel van een sociale en morele beweging en praktijk waarin mensen opnieuw leren zorg te dragen voor hun leefomgeving, en tegelijkertijd ruimte maken voor wildheid - de autonomie van niet-menselijke wezens - dan gaat rewilding niet over het creëren van wildernis. Rewilding gaat veeleer over de oprechte poging van een politieke en morele gemeenschap om een nieuwe relatie te ontwikkelen met de niet-menselijke omgeving. In dat proces kunnen biologen en ecologische deskundigen een rol spelen, omdat zij kennis hebben van de ecosystemen waarmee de mens in wisselwerking staat. Maar de nieuwe ontwikkelingen moeten ook passen in een zinvol historisch verhaal van landschapsontwikkeling, en zo worden uitgevoerd dat mensen weer een zinvolle relatie kunnen aangaan met de niet-menselijke wereld om hen heen. De nieuwe rewildinggebieden zullen geen wildernis zijn in de traditionele zin van het woord. Zelfs onze wildste natuurgebieden zijn in zekere zin cultuurlandschappen, omdat ze de uitdrukking zijn van menselijke keuzes en waardeoordelen. De nieuwe wilde gebieden zijn ons nieuwste cultuurlandschap.

Referenties

- Buijs, A.E. (2009). Public support for river restoration. A mixed-method study into local residents' support for and framing of river management and ecological restoration in the Dutch floodplains. *Journal of Environmental Management* 90(8): 2680-2689
- Cheney, J. (1989). Postmodern Environmental Ethics. Ethics of Bioregional Narrative. *Environmental Ethics* 11(2): 117-134
- Cronon, W. (1996). The Trouble with Wilderness; or: Getting Back to the Wrong Nature. *Environmental History* 1(1): 7-28.
- Deliège, G. (2011). Over natuurvervalsing in de Doelse polders. Robert Elliots antirestauratiethesis. *Tijdschrift voor Filosofie* 73(3):421 – 444.
- Deliège, G., & Drenthen, M. (2014). Nature Restoration: Avoiding Technological Fixes, Dealing with Moral Conflicts. *Ethical Perspectives* 21(1): 101-132.
- Drenthen, M. (2018). *Natuur in mensenland. Essays over ons nieuwe cultuurlandschap*. Zeist: KNNV Uitgeverij.
- Helmer, W. (1996). Waanzinnige oases. In: A. Barendregt, M. Amesz & J. van Middelaar (red.), *Natuurontwikkeling: zin of waanzin?* (pp. 81-90). Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Helmer, W., Litjens, G., & Overmars, W. (1995). Levende natuur in een cultuurlandschap. *De levende natuur* 96(5): 182-187.

- Higgs, E. (2003). *Nature by Design: People, Natural Process, and Ecological Restoration*. Cambridge: MIT Press.
- James, S. P. (2016). The Trouble with Environmental Values. *Environmental Values* **25**(2):131-144.
- Jepson, P.R., & Schepers, F. (2016). Making Space for Rewilding: Creating an enabling policy environment. *Rewilding Europe*. DOI: 10.13140/RG.2.1.1783.1287
- Jørgensen, D. (2015). Rethinking rewilding. *Geoforum* **65**: 482–488.
- Lorimer, J., & Driessen, C. (2014). Wild experiments at the Oostvaardersplassen. Rethinking environmentalism in the Anthropocene. *Transactions of the Institute of British Geographers* **39**(2): 169–181.
- Monbiot, G. (2013). *Feral. Rewilding the Land, the Sea, and Human Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nash, R.F. (2014). *Wilderness and the American Mind*. 5th ed. New Haven: Yale University Press.
- O'Neill, J., Holland, A. & Light, A. (Eds.). (2008). *Environmental Values*. Routledge, New York.
- Oelschlaeger, M. (1981) *The Idea of Wilderness*. New Haven: Yale.
- Soulé, M., & Noss, R. (1998). Rewilding and biodiversity: complementary goals for continental conservation. *Wild Earth*, **8**: 19-28
- De Stoop, Chris (2015). *Dit is mijn hof*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Tuan, Y.F. (1975). Place: An Experiential Perspective. *The Geographical Review*, 65 (April 1975): 151-165
- Tuan, Y.F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Urban Scout (2008). *Rewild or Die: Revolution and Renaissance at the End of Civilization*. Myth Media.
- Van de Gronden, J. (2015). *Wijsgeer in het wild*. Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Van den Berg, A.E., & Koole, S.L. (2006). New wilderness in the Netherlands: An investigation of visual preferences for nature development landscapes. *Landscape and Urban Planning* **78**: 362-372.
- Van Toorn, W. (1988). *Leesbaar landschap*. Amsterdam: Querido.
- Ward, K. (2019). For wilderness or wildness? Decolonising rewilding. In: N. Pettorelli, S.M. Durant & J.T. duToit (Eds.) *Rewilding* (pp.34-54). Cambridge: Cambridge University Press.

ⁱ Dit artikel is een vertaalde en licht bewerkte versie van mijn eerder verschenen hoofdstuk 'Rewilding and the ethics of place', verschenen in: S. Hawkins, I. Convery, S. Carver & R. Beyers (Eds.) (2022). *Routledge Handbook of Rewilding* (pp. 351-361), London & New York: Routledge