

Anarchizm społeczny czy anarchizm stylu życia?

Przepaść nie do pokonania

Murray Bookchin

1 czerwca 1995

Spis treści

Indywidualistyczny anarchizm i reakcja	6
Autonomia czy wolność?	9
Anarchizm jako chaos	14
Anarchizm mistyczny i irracjonalistyczny	19
Przeciwko technologii i cywilizacji	21
Mystyfikując prymitywne	27
Ocena anarchizmu stylu życia	37
Ku demokratycznemu komunalizmowi	43

Przez około dwa stulecia anarchizm – bardzo ekumeniczny zbiór anty-autorytarnych idei – rozwijał się w napięciu między dwiema sprzecznymi u podstaw tendencjami: osobistym dążeniem do indywidualnej autonomii oraz kolektywistycznym dążeniem do wolności społecznej. Te tendencje nie zostały bynajmniej uzgodnione ze sobą w historii wolnościowej myśli. W istocie przez większą część ostatniego stulecia po prostu współistniały wewnątrz anarchizmu – raczej minimalistycznego credo opozycji wobec państwa, niż maksymalistycznego credo artykułującego nowy rodzaj społeczeństwa, które miałyby zostać stworzone w jego miejsce.

Nie znaczy to, że różne anarchistyczne szkoły nie opowiadały się za ściśle określonymi formami organizacji społecznej, choć często łączonymi ze sobą. Jednakże anarchizm jako całość opowiadał się raczej za czymś, co Isaiah Berlin nazwał „wolnością negatywną”, tzn. „wolnością od”, a nie substancjalną „wolnością do”. Faktycznie, anarchizm często wyrażał swoje przywiązanie do wolności negatywnej jako dowodu jego pluralizmu, tolerancji ideologicznej czy kreatywności – lub też nawet, jak dowodzi wielu zwolenników postmodernizmu, jego niespójności.

Niepowodzenie w rozwiązaniu problemu tego napięcia, sformułowaniu relacji łączących jednostkę i wspólnotę oraz określeniu okoliczności historycznych, które umożliwiłyby bezpaństwowe społeczeństwo anarchistyczne, wygenerowało problemy myśli anarchistycznej, które pozostają nierozwiązane do dziś. Pierre-Joseph Proudhon, w stopniu większym niż wielu anarchistów jego czasów, próbował stworzyć niezwykle konkretny obraz wolnościowego społeczeństwa. Wizja Proudhona, oparta na kontraktach między drobnymi producentami, spółdzielniami i komunami, odpowiadała prowincjonalnemu, rzemieślniczemu światu, w którym się urodził. Ale jego próbie połączenia paternalistycznego, często patriarchalnego poglądu na wolność z kontraktualnymi związkami społecznymi brakowało głębi. Rzemieślnik, spółdzielnia i komuna, związane ze sobą raczej na burżuazyjnych, kontraktowych zasadach udziału i uczciwości, niż określone w komunistycznych terminach zdolności i potrzeb, odzwierciedlały rzemieślnicze skłonności do osobistej autonomii, nie wykraczając w kwestii wszelkiego moralnego zaangażowania we wspólnotę poza dobre intencje jej członków.

W istocie, słynna deklaracja Proudhona – „Ktokolwiek kładzie na mnie rękę, by mną rządzić, jest uzurpatorem i tyranem, ogłaszam go swoim wrogiem” – skłania się mocno w stronę personalistycznej, negatywnej wolności, która przesłania jego opozycję wobec opresywnych instytucji społecznych oraz wizję anarchistycznego społeczeństwa, jaką rozwijał. Jego twierdzenie współbrzmiało z wyraźnie indywidualistyczną deklaracją Williama Godwina: „Jest tylko jedna władza, której mogę być szczerze posłuszny – decyzja mojego własnego rozumu, dyktat mojego własnego sumienia.” Odwołanie się Godwina do „władzy” swojego rozumu i sumienia, tak samo jak proudhonowskie potępienie „ręki” próbującej ograniczyć jego wolność, dały anarchizmowi mocno indywidualistyczny wydźwięk. Jakkolwiek interesujące by nie były takie deklaracje – a w Stanach Zjednoczonych zdobyły sobie poparcie ze strony tzw. prawicowych libertarian-wolnościowców (czy raczej „własnościowców” [proprietarians]), z ich oświadczeniami o „wolnej” inicjatywie – to ukazywały one anarchizm spreczny wewnętrznie.

Natomiast Michał Bakunin i Piotr Kropotkin mieli kolektywistyczne poglądy – w przypadku Kropotkina były one *explicite* komunistyczne. Bakunin podkreślał priorytet społeczności przed jednostką. Społeczeństwo, pisał, „poprzedza jednostkę i jednocześnie trwa dłużej niż ona, będąc pod tym względem niczym sama Natura. Jest wieczne jak Natura, czy raczej, pojawiwszy się na ziemi, będzie trwać tak długo jak ona. Radykalny bunt przeciwko społeczeństwu byłby zatem tak samo niemożliwy jak bunt przeciwko Naturze; ludzkie społeczeństwo nie jest niczym innym jak ostatnią wielką manifestacją czy kreacją Natury na ziemi. A jednostka, która chciałaby buntować się przeciwko społeczeństwu (...) powstałaby się poza rzeczywistą egzystencją”¹

Bakunin często wyrażał swój sprzeciw wobec indywidualistycznego trendu w liberalizmie i anarchizmie w ostry sposób. Mimo że społeczeństwo „zależy od jednostek” – pisał w dość łagodnej deklaracji – to formowanie się jednostki jest społeczne:

„Nawet najbardziej wykorzeniona jednostka naszego dzisiejszego społeczeństwa nie może istnieć i rozwijać się bez skumulowanych społecznych wysiłków niezliczonych pokoleń. Tak więc jednostka, jej wolność i rozum, są wytworem społeczeństwa, a nie odwrotnie – społeczeństwo nie jest wytworem jednostek składających się na nie; a im wyżej, pełniej jednostka jest rozwinięta, tym większa jest wolność – i tym bardziej jest wytworem społeczeństwa, tym więcej otrzymuje od społeczeństwa i tym większy jest jej dług wobec niego.”²

Kropotkin z kolei podtrzymywał te kolektywistyczne poglądy, nadając im znaczną spójność. W swoim prawdopodobnie najpopularniejszym tekście, eseju pt. „Anarchism” w *Encyclopaedia Britannica*, umieścił ekonomiczne koncepcje anarchizmu na „lewym skrzydle” „wszelkiego socjalizmu”, wzywając do zniesienia własności prywatnej i państwa w „duchu lokalnej i osobistej inicjatywy, oraz wolnej federacji od prostego do złożonego, zamiast obecnej hierarchii od centrum do peryferii.” Prace Kropotkina z dziedziny etyki rzeczywiście zawierają mocną krytykę liberalnych dążeń do zmiany pozycji jednostki i społeczeństwa, zmierzających w istocie do podporządkowania społeczeństwa jednostce czy ego. Sam umieszczał się w socjalistycznej tradycji. Jego anarcho-komunizm, oparty na zaawansowaniu technologicznym oraz wzroście produkcji, stał się dominującą ideologią wolnościową w latach 90-tych XIX w., stale wypierając kolektywistyczne twierdzenia o dystrybucji opartej na udziale. Anarchiści, „razem z innymi socjalistami”, podkreślał Kropotkin, uznają potrzebę „okresów przyspieszonej ewolucji, nazywanych rewolucjami,” prowadzących ostatecznie do społeczeństwa opartego na federacjach „każdego miasta czy komuny lokalnych grup producentów i konsumentów.”³

Wraz z rozwojem anarcho-syndykalizmu i anarcho-komunizmu pod koniec XIX i na początku XX w., potrzeba rozwiązania problemu napięcia między tendencjami indywidualistycznymi i kolektywistycznymi zasadniczo straciła na znaczeniu. Anarcho-indywidualizm został zmarginalizowany przez masowe socjalistyczne ruchy robotnicze,

¹ *The Political Philosophy of Bakunin*, red. G.P. Maximoff, Glencoe 1953, s. 144.

² *Ibid.*, s. 158.

³ Piotr Kropotkin „Anarchism” (artykuł z *Encyclopaedia Britannica*), w: *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, red. Roger N. Baldwin, Nowy Jork 1970, s. 285-287.

na których lewym skrzydle lokowało się wielu anarchistów. W erze gwałtownych powstań społecznych, charakteryzującej się powstawaniem masowych ruchów robotniczych, której kulminacją były lata 30-te XX w. i Rewolucja Hiszpańska, anarcho-syndykaliści i anarcho-komuniści, w stopniu nie mniejszym niż marksiści, uważali anarcho-indywidualizm za drobnomieszczańską egzotykę. Często atakowali go wprost jako ideologię klasy średniej, zakorzenioną bardziej w liberalizmie niż w anarchizmie.

Indywidualiści byli wówczas niezauważalni, ponieważ w imię swojej „jedyności” ignorowali potrzebę tworzenia energicznych, rewolucyjnych form organizacji, posiadających spójne i przekonujące programy. Dalecy od stirnerowskiej metafizyki ego i jego „jedyności”, anarchistyczni aktywiści potrzebowali podstawowej teoretycznej, polemicznej i programowo zorientowanej literatury, na którą odpowiadało m.in. *Zdobycie chleba* Kropotkina (Londyn 1913), *El organismo economico de la revolucion* Diego Abad de Santillana (Barcelona 1936), oraz *The Political Philosophy of Bakunin* Maximoffa (wydanie angielskie w 1953 r., trzy lata po śmierci Maximoffa; data oryginału nie jest podana w wersji angielskiej i może być wcześniejsza o lata, czy nawet dekady). Według mojej wiedzy, nie rozwinął się poważniej żaden stirnerowski „Związek Egoistów” – przyjmując, że taki związek może być w ogóle stworzony i przetrwać „jedyność” jego egocentrycznych uczestników.

Indywidualistyczny anarchizm i reakcja

Ideologiczny indywidualizm oczywiście nie zniknął całkowicie w tym okresie gwałtownych niepokojów społecznych. Pokażna ilość indywidualistycznych anarchistów, szczególnie w świecie anglo-amerykańskim, inspirowała się ideami Johna Locke'a i J.S. Milla, oraz samego Stirnera. Na anarchistycznym horyzoncie pojawili się domorośli indywidualiści, w różnym stopniu przyznający się do libertariańskich poglądów. W praktyce anarcho-indywidualizm przyciągał właśnie jednostki, od Benjamina Tuckera w Stanach Zjednoczonych, zwolennika ekscentrycznej wersji wolnej konkurencji, do Federiki Montseny w Hiszpanii, która często wychodziła poza niego. Bardzo bliscy indywidualistycznemu duchowi byli nietzscheaniści tacy jak Emma Goldman, mimo że sami przyznawali się do anarcho-komunizmu. Anarcho-indywidualiści nie wywierali żadnego wpływu na kształtującą się klasę robotniczą. Swoją sprzeciw wyrażali w niepowtarzalnych, osobistych formach, szczególnie w płomiennych traktatach, zachowaniu, dziwnym stylu życia w kulturalnych gettach Nowego Jorku, Paryża, Londynu końca wieku. Indywidualistyczny anarchizm pozostawał przeważnie stylem życia bohemy, wyróżniając się swoimi żądaniami wolności seksualnej („wolnej miłości”), zakochany w nowościach w sztuce, zachowaniu i ubiorze.

To właśnie w czasach brutalnych represji społecznych i rozwiewaniu się spokoju społecznego indywidualistyczni anarchiści zaczęli zyskiwać większe znaczenie w wolnościowej działalności – głównie jako terroryści. We Francji, Hiszpanii i Stanach Zjednoczonych indywidualistyczni anarchiści dokonywali aktów terroryzmu, które spowodowały, że anarchizm zdobył reputację gwałtownej i złowieszczej konspiracji. Ci, którzy stali się terrorystami, byli nie tyle wolnościowymi socjalistami czy komunistami, co raczej desperatami, którzy używali broni i bomb, by zaprotestować przeciwko niesprawiedliwości i filistynizmowi swoich czasów, rzekomo w imię „propagandy czynem”. Częściej jednak indywidualistyczny anarchizm wyrażał się w kulturowo odmiennym zachowaniu. Zyskiwał na znaczeniu w anarchizmie dokładnie na tyle, na ile anarchiści tracili kontakt z żywą sferą publiczną.

Dzisiejszy reakcyjny kontekst społeczny w dużym stopniu tłumaczy ten fenomen w euro-amerykańskim anarchizmie, którego nie da się zignorować – eksplozję indywidualistycznego anarchizmu. W czasie, kiedy nawet godne szacunku formy socjalizmu pospiesznie odchodzą od zasad, które mogłyby być w jakiś sposób radykalne, zagadnienia stylu życia ponownie wypierają w anarchizmie działalność społeczną i rewolucyjną politykę. W tradycyjnie indywidualistyczno-liberalnych Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii lata 90-te obfitują w manierycznych anarchistów, którzy – pozostawmy na boku ich osobliwie radykalną retorykę – kultywują najnowszy anarcho-indywidualizm, nazywany przeze mnie

„anarchizmem stylu życia”. Jego zaabsorbowanie ego i jego jedynością, oraz polimorficzne koncepcje oporu systematycznie niszczą socjalistyczny charakter wolnościowej tradycji. W stopniu nie mniejszym niż na marksizm i inne rodzaje socjalizmu, na anarchizm może wpływać burżuazyjne środowisko, dla którego chce być opozycją, co skutkuje tym, że rosnące „nakierowanie do wewnątrz” i narcyzm pokolenia yuppies pozostawiają swój ślad w poglądach wielu radykałów. Ryzykanctwo *ad hoc*, osobista brawura, awersja do teorii, dziwnie podobne do anty-racjonalnych skłonności postmodernizmu, celebrowanie teoretycznej niespójności (pluralizm), programowa apolityczność i anty-organizacyjne upodobanie do wyobraźni, pragnień i ekstazy, a także intensywnie zorientowane na siebie oczarowanie codziennym życiem – to wszystko świadczy o tym, że społeczna reakcja wzięła górę w euro-amerykańskim anarchizmie w ciągu ostatnich 20 lat.

W latach 70-tych, pisze Katinka Mason, kompilatorka kompedium technik psychologicznego rozwoju, zaszła „znaczna zmiana w sposobie, na jaki postrzegamy siebie w świecie. Lata 60-te były świadkiem zaangażowania w działalność polityczną, sprawę Wietnamu, ekologię, *be-ins*, komuny, narkotyki, itd. Dzisiaj zwracamy się do wewnątrz – poszukujemy definicji siebie, doskonalenia samych siebie, osobistych osiągnięć, osobistego oświecenia.”¹ Kiepskie kompedium Matson, napisane dla magazynu *Psychology Today*, zawiera każdą technikę, od akupunktury do I Ching. Równie dobrze mogłaby dołączyć również anarchizm stylu życia do swojego kompedium środków nasennych, z których większość rozwija raczej idee indywidualnej autonomii niż wolności społecznej. Psychoterapia we wszystkich jej mutacjach czci ukierunkowane na siebie „ja”, które poszukuje autonomii w kwietystycznym, psychologicznym stanie emocjonalnej samowystarczalności – zamiast społecznie zaangażowanego i wolnego „ja”. W anarchizmie stylu życia, tak samo jak w psychoterapii, ego jest przeciwstawione kolektywowi, „ja” – społeczeństwu, osobiste – wspólnotowemu.

Ego – a dokładnie mówiąc, jego różne wcielenia w różnych stylach życia – stało się *idee fixe* wielu anarchistów po latach 60-tych, którzy utracili uczucie potrzeby zorganizowanej, kolektywistycznej, programowej opozycji wobec istniejącego porządku społecznego. „Protesty” bez kręgosłupa, bezsensowne eskapady, samo-potwierdzenie oraz bardzo osobista „rekolonizacja” życia codziennego odpowiadają psychoterapeutycznym, new age’owym, zorientowanym na siebie stylom życia znudzonych członków wyżu demograficznego i Pokolenia X. Dziś to, co uchodzi za anarchizm w Ameryce i coraz bardziej w Europie, to nic więcej jak introspektywny personalizm, który deprecjonuje odpowiedzialne zobowiązanie społeczne; grupa spotkaniowa nazywana „kolektywem” albo „grupą pokrewieństwa”; stan umysłu, który arogancko odrzuca strukturę, organizację i zaangażowanie publiczne; plac zabaw dla dzieci.

Świadomie lub nie, wielu anarchistów stylu życia popiera zamiast rewolucji społecznej raczej formułę „osobistego powstania” Michela Foucaulta, opartego na mętnej krytyce władzy jako takiej, a nie żądaniu zinstytucjonalizowanego wyzwolenia uciskanych na bazie

¹ Katinka Mason, przedmowa do *The Psychology Today Omnibook of Personal Development*, Nowy Jork 1977, bs.

zgrupowań ludowych, rad i/lub konfederacji. Na tyle, na ile ten trend usuwa realną możliwość rewolucji społecznej – jako „niemożliwej” lub „marzycielskiej” – na tyle podważa sam socjalistyczny lub komunistyczny anarchizm w podstawowym sensie. W istocie, Foucault rozciąga perspektywę, w której „opór nigdy nie jest na zewnątrz w stosunku do władzy.(...) Stąd nie ma pojedynczego [czyt.: uniwersalnego] ogniska Wielkiej Odmowy, nie ma ducha buntu, źródła rebelii, czy też czystego prawa rewolucyjnego.” Złapani we wszechobecny uścisk tej władzy tak kosmicznej, że – pomijając nadinterpretacje i wieloznaczności Foucaulta – opór staje się całkowicie polimorficzny, bezskutecznie poruszamy się między „samotnym” i „niekontrolowanym”.² Jego meandryczne rozmyślenia prowadzą do wniosku, że opór musi być koniecznie wojną partyzancką, która jest ciągle obecna – i która nieuchronnie zostaje przegrana.

Anarchizm stylu życia, tak samo jak indywidualistyczny, charakteryzuje się pogardą dla teorii, mistycznymi, prymitywistycznymi filiacjami, które są generalnie zbyt niejasne, intuicyjne czy nawet anty-racjonalne, by je bezpośrednio analizować. Są raczej symptomami niż przyczynami ogólnego zwrotu w kierunku uświęcenia „ja”, jako ucieczki od obecnego kryzysu społecznego. Niemniej, personalistyczne idee anarchistyczne wciąż posiadają pewne mętne założenia teoretyczne, które pozwalają się krytycznie badać.

Ich ideologiczne korzenie są w gruncie rzeczy liberalne, pochodzą od mitu całkowicie autonomicznej jednostki, której żądania suwerenności są uzasadniane przy pomocy aksjomatu „praw naturalnych”, „wewnętrznej wartości”, czy też, na bardziej wyrafinowanym poziomie, kantowskiego ego transcendentalnego, które wytwarza wszelką poznawalną rzeczywistość. Te tradycyjne poglądy wypłynęły w „Ja” lub ego Maxa Stirnera, który dzielił z egzystencjalizmem tendencję do pochłaniania przez „ja” wszelkiej rzeczywistości, jak gdyby wszechświat zależał od wyborów zorientowanej na siebie jednostki.

Nowsze prace anarchizmu stylu życia generalnie unikają stirnerowskiej suwerenności, wszechobejmującego „ja”, chociaż zachowują jego egocentryczne nastawienie, oraz skłaniają się w stronę egzystencjalizmu, odświeżonego sytuacjonizmu, buddyźmu, taoizmu, antyracjonalizmu i prymitywizmu – a raczej ich wszystkich razem w różnych permutacjach. Ich poglądy, jak się przekonamy, przypominają powrót do pierwotnego, często rozmytego, czy nawet infantylnego ego, które miałyby poprzedzać historię, cywilizację i rozwiniętą technologię – a być może sam język – i wykarmiły niejedną reakcyjną ideologię polityczną w ostatnim stuleciu.

² Michel Foucault *The History of Sexuality*, Nowy Jork 1990, t.1, s. 95-96. To będzie cud, jeśli pewnego dnia Foucault zacznie pisać wprost, jak dotąd interpretacje jego poglądów są często sprzeczne ze sobą.

Autonomia czy wolność?

Jesteśmy zmuszeni zapytać - bez popadania w pułapkę społecznego konstrukcjonizmu, który postrzega każdą kategorię jako produkt danego porządku społecznego - o definicję „wolnej jednostki”. W jaki sposób indywidualność się pojawia i w jakich okolicznościach jest wolna?

Kiedy anarchiści stylu życia wzywają raczej do autonomii niż do wolności, usuwają tym samym bogate społeczne konotacje wolności. W istocie, dzisiejsze stałe gadanie anarchistów o autonomii zamiast o społecznej wolności nie może zostać pominięte jako przypadkowe, szczególnie w anglo-amerykańskich rodzajach wolnościowej myśli, gdzie wyobrażenie autonomii odpowiada osobistej swobodzie. Jej korzenie tkwią w rzymskiej, imperialnej tradycji *libertas*, w której nieskrępowane ego jest „wolne” do [posiadania] swojej własności – oraz zaspokajania swoich osobistych żądz. Dziś jednostka obdarzona „suwerennymi prawami” jest przez wielu anarchistów stylu życia postrzegana jako antyteza nie tylko państwa, ale również społeczeństwa jako takiego.

Mówiąc ściśle, greckie słowo *autonomia* oznacza „niezależność”, konotując kierujące sobą ego, niezależne w swoim istnieniu od innych. Według mojej wiedzy nie było ono zbyt często używane przez filozofów greckich, a F.E. Peters w swoim historycznym słowniku greckich terminów filozoficznych nawet o nim nie wspomina. Autonomia, tak jak swoboda [*liberty*], odnosi się do człowieka, którego Platon ironicznie nazywał „panem samego siebie”, stanu, „kiedy lepsza zasada ludzkiej duszy kontroluje gorszą”. Nawet dla Platona próba osiągnięcia autonomii poprzez bycie panem samego siebie prowadziła do paradoksu, „ponieważ pan jest również sługą, a sługa panem, a we wszystkich tych sposobach wyrażania się, mówi się o tej samej osobie”. (*Republic*, ks. IV, s. 431) Rzecz charakterystyczna, Paul Goodman, w istocie indywidualistyczny anarchista, twierdził, że „dla mnie główną zasadą anarchizmu nie jest wolność, ale autonomia, zdolność do podjęcia działania i wykonania go na swój sposób” – pogląd godny raczej estety niż społecznego rewolucjonisty.¹

Podczas gdy autonomia jest związana z przypuszczalnie suwerenną jednostką, to wolność dialektycznie łączy jednostkę z kolektywem. Słowo „wolność” odpowiada greckiemu słowu „*eleuteria*”, [a angielskie „*freedom*”] pochodzi od niemieckiego „*Freiheit*”, terminu, który ma swoje komunalne korzenie w teutońskim plemiennym życiu i prawie. Zastosowana do jednostki, wolność zachowuje społeczną lub kolektywną interpretację pochodzenia tej jednostki oraz jej rozwoju jako jaźni. W „wolności” jaźń jednostki nie stoi w sprzeczności lub izolacji w stosunku do kolektywu, ale jest w dużej mierze formowana – a w racjonal-

¹ Paul Goodman „Politics Within Politics” w: *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*, red. Taylor Stoehr, San Francisco 1994, s. 56.

nym społeczeństwie zostanie zrealizowana – w jego/jej społecznej egzystencji. Wolność nie obejmuje więc indywidualnej swobody [jako coś nadrzędnego], ale oznacza jej aktualizację.

Pomylenie ze sobą autonomii i wolności jest oczywiste w książce L. Susan Brown *The Politics of Individualism* (dalej POI), najświeższej próbie wyłożenia indywidualistycznego anarchizmu, mającego jednak jakieś związki z anarcho-komunizmem.² Jeśli anarchizm stylu życia potrzebuje jakiś akademickich podstaw, to znajdzie je w tej próbie połączenia Bakunina i Kropotkina z Johnem Stuartem Millem. Niestety pociąga ona za sobą problem, który nie jest tylko akademicki. W pracy Brown koncepcja osobistej autonomii okazuje się sprzeczna ze społeczną wolnością. Podobnie jak Goodman, interpretuje ona anarchizm jako filozofię nie wolności społecznej, ale osobistej autonomii. Przedstawia więc pojęcie „egzystencjalnego anarchizmu”, które przeciwstawia ostro zarówno „instrumentalnemu indywidualizmowi” (lub „zaborczemu [burżuazyjnemu] indywidualizmowi” C.B. Macphersona), jak i „kolektywizmowi” – przytaczając obszernie fragmenty z Emmy Goldman, która nie była raczej najbardziej utalentowaną myślicielką w wolnościowym panteonie.

„Egzystencjalny indywidualizm” Brown podziela „przywiązanie liberalizmu do indywidualnej autonomii oraz samostanowienia”, jak pisze. (POI, s.2) „Podczas gdy większość anarchistycznej teorii jest postrzegana jako komunistyczna zarówno przez anarchistów, jak i nie-anarchistów” – zauważa – „tym, co odróżnia anarchizm od innych komunistycznych filozofii jest bezkompromisowe i niezmiennie opowiadanie się za indywidualnym samostanowieniem i autonomią. Być anarchistą – komunistycznym, indywidualistycznym, mutualistycznym, syndykalistycznym czy feministką – oznacza być zwolennikiem prymatu indywidualnej wolności” (POI, s.2) – tutaj używa słowa „wolność” w sensie „autonomii”. Chociaż anarchistyczna „krytyka własności prywatnej i opowiadanie się za wolnymi, wspólnotowymi stosunkami ekonomicznymi” (POI, s. 2) umieszcza anarchizm Brown poza liberalizmem, to nadal przedkłada ona indywidualne prawa – i przeciwstawia je – nad prawa kolektywu.

„Tym, co odróżnia [egzystencjalny indywidualizm] od kolektywistycznego punktu widzenia” – ciągnie Brown – „jest wiara w istnienie wewnętrznie motywowanej i autentycznej wolnej woli, podczas gdy większość kolektywistów postrzega jednostkę jako kształtowaną z zewnątrz przez innych – dla nich jednostka jest ‘tworzona’ przez kolektyw.” (POI, s.12) Brown odrzuca kolektywizm – nie tylko państwowy socjalizm, ale kolektywizm w ogóle – przy pomocy liberalnej pomyłki, polegającej na tym, że kolektywistyczne społeczeństwo miałyby pociągać za sobą podporządkowanie jednostki grupie. Jej niezwykła sugestia, że „większość kolektywistów” uważa pojedynczych ludzi za „ludzki balast niesiony nurtem historii” (POI, s. 12) jest tego przykładem. Stalin z pewnością tak sądził, podobnie wielu bolszewików, kiedy hipostazowali siły społeczne ponad indywidualne pragnienia i intencje. Ale kolektywiści jako tacy? Czy mamy zignorować szlachetną tradycję kolektywizmu, poszukującego racjonalnego, demokratycznego i harmonijnego społeczeństwa – po-

² L. Susan Brown *The Politics of Individualism*, Montreal 1993. Niejasne przywiązanie Brown do anarcho-komunizmu wydaje się wynikać raczej z wewnętrznych upodobań niż z jej analizy.

wiedzmy wizje Williama Morrisa czy Gustava Landauera? Co z Robertem Owenem, Fourie-rem, demokratycznymi lub wolnościowymi socjalistami, wczesnymi socjaldemokratami, nawet Karolem Marksem i Piotrem Kropotkinem? Nie jestem pewien, czy „większość kolektywistów”, nawet tych anarchistycznych, podzielałaby surowy determinizm, jaki Brown przypisuje Marksowi. Konstruując postać „kolektywisty”, który twardo opowiada się za mechanicyzmem, Brown używa retoryki przeciwstawiającej sobie tajemniczo i samoistnie tworząca się jednostkę z jednej strony, oraz wszechobecny, rzekomo uciskający czy nawet totalitarny kolektyw z drugiej. W rezultacie przejawia ona kontrast między „egzystencjalnym indywidualizmem” a poglądami „większości kolektywistów”, do tego stopnia, że jej argumenty są w najlepszym razie błędne, a w najgorszym nieszczerze.

To podstawowy fakt, wbrew ostremu stwierdzeniu Rousseau z początku *Umowy społecznej*, że ludzie zdecydowanie nie „rodzą się wolni”, nie mówiąc już o autonomii. Przeciwnie, rodzą się zniewoleni, bardzo zależni i zauważalnie heteronomiczni. To, jaką wolność i autonomię posiadają ludzie w danym okresie historycznym, jest wytworem długiej tradycji społecznej i, tak, kolektywnego rozwoju, co wcale nie jest negowaniem faktu, że jednostki odgrywają ważną rolę w tymże rozwoju, w istocie muszą to robić, jeśli chcą być wolne.

Argument Brown prowadzi do zaskakująco symplicystycznej konkluzji. „To nie grupa kształtuje jednostkę, ale raczej jednostki dają jej formę i treść. Grupa jest zbiorem jednostek, niczym więcej i niczym mniej, nie ma odrębnego istnienia ani świadomości.”(POI, s. 12) To niewiarygodne sformułowanie nie tylko brzmi jak słynne stwierdzenie Margaret Thatcher, że nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo, a są tylko jednostki, ale potwierdza również pozytywistyczną, naiwną krótkowzroczność społeczną, w której to, co uniwersalne jest całkowicie oddzielone od tego, co konkretne. Już Arystoteles, jak można by sądzić, rozwiązał ten problem, krytykując Platona za stworzenie doskonałych „form”, istniejących odrębnie od ich niedoskonałych „kopi”.

Jednostki nigdy nie składają się na zwykłe zbiory – chyba że w cyberprzestrzeni – przeciwnie, nawet wówczas, kiedy wydają się zatowizowane i zamknięte w sobie, są określane w ogromnym stopniu przez relacje, w które wchodzi, lub są zmuszone wchodzić, ze sobą wzajemnie, dlatego, że są istotami społecznymi. Pomysł, że kolektyw – lub przez ekstrapolację, społeczeństwo – jest tylko „zbiorem jednostek, niczym więcej, niczym mniej”, nie jest już nawet w chwili obecnej liberalny, ale potencjalnie reakcyjny.

Uparcie identyfikując kolektywizm ze społecznym determinizmem, Brown sama tworzy abstrakcyjną „jednostkę”, która nie jest nawet egzystencjalna w zwykłym sensie tego słowa. Ludzka egzystencja wymaga przynajmniej minimalnych warunków społecznych i materialnych koniecznych dla życia, zdrowia, inteligencji i dyskursu oraz emocjonalnych cech woluntarystycznego komunizmu samej Brown – troski, zainteresowania i wspólnoty. Bez bogatych stosunków społecznych, w których ludzie funkcjonują przez całe życie, „zbiór jednostek” w rozumieniu Brown nie byłby nawet społeczeństwem, mówiąc wprost. Byłby dosłownie „zbiorem” egoistycznych, interesujących się tylko sobą monad w thatcherowskim sensie. Rzekomo spełniając się we własnych granicach, są one, przez dialektyczne odwrócenie, zdeindywidualizowane, nie mając żadnego celu poza zaspokojeniem

własnych potrzeb i pragnień, które są często społecznie zaspokajane, dzisiaj w każdym razie.

Uznanie, że jednostki mają wolną wolę nie wymaga wcale odrzucenia kolektywizmu, biorąc pod uwagę, że są one również zdolne rozwijać świadomość sytuacji społecznej, w której korzystają z tej głęboko ludzkiej cechy. Osiągnięcie wolności częściowo zależy od faktów biologicznych, jak wie każdy, kto wychowywał dziecko, a częściowo od faktów społecznych, jak wie każdy, kto żyje w społeczności, a także, wbrew społecznym konstrukcjonistom, częściowo od wpływu otoczenia, jak również wrodzonych skłonności, jak wie każda myśląca osoba. Indywidualność nie pojawia się znikąd. Tak samo jak idea wolności, ma długą historię społeczną i psychologiczną.

Pozostawiona sama sobie, jednostka traci ważne społeczne cechy, które umożliwiają to, co anarchista powinien uważać za pozytywne wzbogacenie indywidualności: refleksyjność, która pochodzi w dużej mierze z dyskursu, emocjonalne wyposażenie, które powoduje gniew wobec zniewolenia, poczucie uspołecznienia, które motywuje pragnienie radykalnych zmian oraz poczucie odpowiedzialności, które powoduje społeczne działanie.

Pogląd Brown ma w istocie niepokojące konsekwencje dla społecznego działania. Jeśli „indywidualna autonomia” nie uwzględnia zaangażowania w „kolektyw”, nie ma podstaw dla społecznych instytucji, procesu decyzyjnego ani administracyjnej koordynacji. Każda jednostka, zawierająca się w swojej „autonomii” jest wolna do robienia tego, co zechce – przypuszczalnie, jak stwierdza stara liberalna formuła, o ile nie narusza „autonomii” innych. Nawet demokratyczny proces decyzyjny zostaje odrzucony jako autorytarny. „Rządy demokracji to wciąż rządy” – ostrzega Brown – „O ile pozwalają na większe uczestnictwo indywidualne niż monarchia i totalitarna dyktatura, to wciąż jednak pociągają za sobą stłumienie woli niektórych ludzi. Jest to ewidentnie sprzeczne z egzystencjalną jednostką, która musi zachować integralność woli, żeby być wolną.”(POI, s. 53) W oczach Brown autonomiczna, indywidualna wola jest tak transcendentnie święta, że z aprobatą cytuje ona twierdzenie Petera Marshalla, głoszące, że zgodnie z anarchistycznymi zasadami „większość nie ma prawa dyktować czegokolwiek mniejszości, nawet mniejszości złożonej z jednej osoby, większego niż prawo mniejszości do dyktowania czegokolwiek większości.”(POI, s. 140)

Odrzucenie racjonalnych, dyskursywnych i opierających się na demokracji bezpośredniej procedur kolektywnego procesu decyzyjnego jako „dyktatu” i „rządów”, daje mniejszości złożonej z jednego suwerennego ego prawo do zablokowania decyzji większości. Jednak nadal jest faktem, że wolne społeczeństwo albo będzie demokratyczne, albo nie będzie go wcale. Jeśli można przywołać bardzo egzystencjalną sytuację anarchistycznego społeczeństwa – bezpośredniej, wolnościowej demokracji – decyzje byłyby podejmowane po otwartej dyskusji. Potem przegłosowana mniejszość – nawet mniejszość złożona z jednej osoby – miałaby okazję przedstawić przeciwne argumenty, żeby spróbować zmienić decyzję. Z drugiej strony, proces decyzyjny opierający się na konsensusie, wyklucza stałe przeciwne poglądy, stały dialog, niezgodę, kwestionowanie czegoś, bez których społeczna twórczość, tak samo jak indywidualna, byłaby niemożliwa.

Jeśli funkcjonowanie na bazie konsensusu zapewnia cokolwiek, to sytuację, w której proces decyzyjny będzie albo manipulowany przez mniejszość, albo załamie się kompletnie. Natomiast podjęte decyzje będą obejmować najmniejszy wspólny mianownik, konstytuując najniższy twórczy poziom porozumienia. Mówię tu z własnego, długoletniego doświadczenia stosowania zasady konsensusu w Clamshell Alliance z lat 70-tych. Dokładnie w momencie, gdy quasi-anarchistyczny, antynuklearny ruch był w apogeum swojej walki, mając tysiące działaczy, został zniszczony przez manipulowanie procesem konsensusu przez mniejszość. „Tyrania braku struktur”, którą wytworzył konsensualny proces decyzyjny, sprawiła, że dobrze zorganizowana garstka ludzi zaczęła kontrolować ociężałą, zdeinstytucjonalizowaną i niezorganizowaną większość ruchu. Wśród krzyków o konsensus nie było też możliwe, żeby sprzeciw twórczo stymulował dyskusję, rozwijając idee, które mogłyby otwierać nowe perspektywy. W każdej społeczności sprzeciw – i dysydenckie jednostki – powstrzymują tę społeczność od popadnięcia w stagnację. Pejoratywne określenia, takie jak „dyktat” i „rządy”, odnoszą się uciszania dysydentów, a nie do stosowania demokracji. Co ironiczne, to właśnie konsensualna „wola powszechna” mogłaby, jak Rousseau ujął to w słynnym stwierdzeniu z *Umowy społecznej*, „zmusić człowieka do bycia wolnym”.

Daleki od bycia „egzystencjalnym” w jakimkolwiek realnym sensie tego słowa, „egzystencjalny indywidualizm” Brown dotyczy ahistorycznej jednostki. Brown czyni z jednostki transcendentalną kategorię, tak jak Robert K. Wolff, który w latach 70-tych obnosił się z kantowskim pojęciem jednostki w swojej kiepskiej *Obronie anarchizmu*. Czynniki społeczne działające na jednostkę i czyniące ją myślącą i twórczą istotą, tutaj zostają podporządkowane transcendentalnym, moralnym abstrakcjom, które, obdarzone swoim własnym, czysto intelektualnym życiem, „istnieją” poza historią i praktyką.

Przedstawiając wybór między moralnym transcendentalizmem a simplicystycznym politywizmem w swoim podejściu do relacji jednostka-kolektyw, Brown sprawia, że pasują do siebie jak kreacjonizm i ewolucja. Bogata dialektyka i historia, pokazujące, jak jednostka była formowana przez rozwój społeczny i oddziaływała z nim, prawie nie istnieją w jej pracy. Atomistyczne i wąsko analityczne, a jednocześnie abstrakcyjne moralnie i interpretowane transcendentalnie, rozumowanie Brown tworzy podstawy dla pojęcia autonomii całkowicie sprzecznej ze społeczną wolnością. Z „egzystencjalną jednostką” po jednej stronie oraz społeczeństwem jako wyłącznie zbiorem jednostek po drugiej, przepaść pomiędzy autonomią a wolnością staje się nie do pokonania.

Anarchizm jako chaos

Jakiegokolwiek by nie były upodobania samej Brown, jej książka zarówno odzwierciedla, jak i uzasadnia odejście euro-amerykańskiego anarchizmu od anarchizmu społecznego, ku anarchizmowi indywidualistycznemu albo ku anarchizmowi stylu życia. W istocie, anarchizm stylu życia znajduje dziś swój zasadniczy wyraz w graffiti, postmodernistycznym nihilizmie, antyracjonalizmie, neo-prymitywizmie, anty-technologizmie, neo-sytuacjonistycznym „kulturowym terroryzmie”, mistycyzmie, oraz „praktyce” uprawiania foucaultowskich „osobistych powstań”.

Te modne trendy, z których niemal wszystkie naśladowują mody yuppie, są indywidualistyczne w tym sensie, że są antytezą rozwijania organizacji, prowadzenia radykalnej polityki, zaangażowania w ruch społeczny, teoretycznej spójności oraz programowej aktualności. Orientując się raczej na osiągnięcie osobistej „samorealizacji” niż dokonanie społecznej zmiany, ten trend wśród anarchistów stylu życia jest szczególnie szkodliwy przez to, że jego „zwrot do wewnątrz”, jak nazywa to Katinka Mason, pretenduje do bycia polityką – choćby taką, która przypomina „politykę doświadczenia” R.D. Lainga. Czarna flaga, którą rewolucyjni anarchiści społeczni podnosili w walkach powstańczych na Ukrainie i w Hiszpanii, staje się teraz modnym sarongiem dla zabawy drobnomieszczan.

Jednym z najbardziej nieprzyjemnych przykładów anarchizmu stylu życia jest Tymczasowa Strefa Autonomiczna Hakima Beya (aka Petera Lamborna Wilsona), oraz jego *Ontologiczny anarchizm. Poetycki terroryzm*, klejnot w New Autonomy Series (dobór słów nie jest przypadkowy), opublikowane przez mocno postmodernistyczne Semiotext(e)/Autonomedia w Brooklynie.¹ Wśród peanów na cześć „chaosu”, „amour fou”, „dzikich dzieci”, „poganimizmu”, „sabotażu przez sztukę”, „pirackich utopii”, „czarnej magii jako akcji rewolucyjnej”, „przestępstwa” i „czarów”, nie wspominając o pochwałach „marksizmu-stirneryzmu”, wezwanie do autonomii jest rozciągnięte do rozmiarów tak absurdalnych, że wygląda na parodię pochłoniętej sobą i pochłaniającej siebie ideologii.

TSA przedstawia się jako stan umysłu, mocno antyracjonalny i antycywilizacyjny nastrój, w którym dezorganizacja jest uważana za formę sztuki i projekty graficzne. Bey (pseudonim pochodzi od tureckiego „beja” – księcia lub wodza) nie kryje pogardy wobec rewolucji społecznej: „Po co zawracać sobie głowę konfrontacją z ‘władzą’, która utraciła wszelkie znaczenie i stała się zwykłą Symulacją? Efektami tego typu konfrontacji będą wy-

¹ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism*, Brooklyn 1985. 1991. [Polskie wydanie: Hakim Bey *Poetycki terroryzm*, tłum. Jan Karłowski, Kraków 2003. Wszystkie cytaty z *Tymczasowej Strefy Autonomicznej* pochodzą z tego wydania. – przyp. tłum]] Indywidualizm Beya przypomina indywidualizm Fredey’ego Perlmana oraz jego anty-cywilizacyjnych akolitów i prymitywistów z *Fifth Estate* z Detroit, tyle że TSA niejasno wzywa do „psychicznego paleolityzmu opartego na high-tech.”(s. 47)

łącznie niebezpieczne i brzydkie spazmy przemocy.” (TSA, s. 138-139) Władza w cudzysłowie? Zwykła „symulacja”? Jeśli to, co dzieje się w Bośni jest tylko „symulacją”, to rzeczywiście żyjemy w bardzo bezpiecznym i komfortowym świecie! Czytelnika, którego niepokoją mnożące się patologie społeczne współczesnego życia może uspokoi olimpijska myśl Beya, że „rozsądek każe nam nie tylko zrezygnować z czekania na ‘rewolucję’, ale wręcz każe wyrzec się pragnienia ‘rewolucji’”. (TSA, s. 109) Czyż te słowa nie zapraszają nas, żebyśmy rozkoszowali się spokojem nirwany? Albo nową baudrillardowską „symulacją”? A może nową „wyobraźnią” Castoriadis’a?

Po wyeliminowaniu klasycznego rewolucyjnego celu przekształcenia społeczeństwa, Bey z wyższością drwi z tych, którzy zaryzykowali dla niego wszystko: „demokrata, socjalista, racjonalny ideolog (...) są głusi na muzykę i brak im wycucia rytmu.” (TSA, s. 71) Naprawdę? Czyżby to Bey i jego akolici ułożyli słowa i muzykę Marsylianki i tańczyli ekstatycznie w rytmie *Tańca rosyjskich marynarzy* Gliera? Bey z nużącą arogancją odrzuca bogatą kulturę tworzoną w przeszłości przez rewolucjonistów, w istocie przez zwykłych robotników pre-rock’n’rollowej, pre-woodstockowej ery.

Doprawdy, każdy, kto przekracza granice świata snu Beya, musi porzucić wszelkie nonsensowne zaangażowanie społeczne. „Sen demokratyczny? Socjalistyczne? Niemożliwe.” – oświadcza Bey z wyniosłą pewnością siebie – „We śnie nie rządzi nami nic innego prócz miłości i magii” (TSA, s. 68-69) W ten sposób marzenia o nowym świecie przywoływane przez idealistów w wielkich rewolucjach zostają zredukowane przez Beya do mądrości jego świata majaków.

Jeśli chodzi o anarchizm, który jest „opajęczony Etycznym Humanizmem, Wolną Myślą, Muskularnym Ateizmem i surową Fundamentalistyczną Logiką Kartezjańską” (TSA, s. 55) – zapomnijcie o tym! Bey nie tylko usuwa za jednym zamachem tradycję Oświecenia, w której zakorzenione były niegdyś anarchizm, socjalizm i ruch rewolucyjny, ale płacze „fundamentalistyczną logikę kartezjańską” z „wolną myślą” i „etycznym humanizmem”, jak gdyby były one niezmiennie i koniecznie związane ze sobą.

Aczkolwiek Bey nigdy nie waha się wygłaszać olimpijskich sądów i rozwijać drażliwych polemik, to nie ma cierpliwości dla „skłóconych ideologów anarchizmu i libertarianizmu” (TSA, s. 49) Oświadczywszy, że „Anarchia nie zna dogmatu” (TSA, s. 56), Bey jednocześnie daje swoim czytelnikom najtwardszy dogmat, jaki mógł się pojawić: „Anarchizm ostatecznie implikuje anarchię - a anarchia to chaos” (TSA, s. 68) I rzekł Pan: „Jestem, który Jestem” – i zadrżał Mojżesz na te słowa!

W spazmie maniackalnego narcyzmu Bey ogłasza, że to wszechobejmująca Jaźń, Wielkie i Dumne Ja, jest suwerenne: „Każdy z nas [jest] władcą własnego ciała, własnych twórców – i to w takiej liczbie, jaką tylko możemy zdobyć i utrzymać.” Dla Beya anarchiści i królowie – i bejowie – to jest to samo, na tyle, na ile są oni autarchami: „Nasze działania są wsparte mocą dekretu, a nasze relacje kształtują umowy zawarte z innymi autarchami. Tworzymy prawo dla naszych własnych domen – a okowy prawa zostały zerwane. Być może utrzymujemy się teraz przy życiu jako zwykli Samozwańcy – ale nawet wtedy możemy pochwycić kilka momentów, kilka kwadratowych stóp rzeczywistości, którym narzucimy

naszą absolutną wolę, nasze *royaume. L'état, c'est moi*. Jeśli mamy być związani jakąś etyką lub moralnością, to tylko taką, którą sobie sami wyobrazimy. (TSA, s. 71)

L'état, c'est moi? Przychodzi mi na myśl co najmniej dwóch ludzi w tym stuleciu, którzy – oprócz bejów – byli obdarzeni tak nieuzasadnionymi prerogatywami: Józef Stalin i Adolf Hitler. Większość z nas – zwykłych śmiertelników, zarówno bogatych, jak i biednych, ma, jak powiedział kiedyś Anatol France, zakaz spania pod mostami na Sekwanie.

W istocie, jeśli *O władzy* Fryderyka Engelsa, z jego obroną hierarchii, reprezentuje burżuazyjną formę socjalizmu, to TSA i jej odłamy są burżuazyjną formą anarchizmu. „Nie ma żadnego stawania się” – mówi nam Bey – „nie ma rewolucji, walki, ścieżki; już teraz jesteś panem w swojej własnej skórze – twoja nienaruszalna wolność czeka tylko, aż dopełni ją miłość innych panów: polityka snu, natarczywa jak błękit nieba” – słowa, które można by umieścić na budynku Giełdy Nowojorskiej, jako credo egotyzmu i społecznej obojętności. (TSA, s. 5)

Oczywiście ten pogląd nie usunie butików kapitalistycznej „kultury” skuteczniej niż długie włosy, brody i dzinsy, które miały zlikwidować świat biznesu mody. Niestety zbyt wielu ludzi na świecie – nie „symulacji” ani nie „snu” – nie może nawet rozporządzać własnym ciałem – więźniowie przykuci do siebie łańcuchami mogą o tym zaświadczyć bardzo konkretnie. Nikt nigdy nie wydobyl się z ziemskiej rzeczywistości przy pomocy „polityki snu”, za wyjątkiem drobnomieszczan, którym mogą się spodobać manifesty Beya, szczególnie w chwilach nudy.

Dla Beya nawet klasyczne wystąpienia rewolucyjne to nic innego jak osobiste odloty, przypominające „szczytowe przeżycia” Foucaulta. „Powstanie daje się przyrównać do ‘szczytowego przeżycia’” – zapewnia nas (TSA, s. 107) Historycznie rzecz biorąc „niektórzy anarchiści (...) brali udział we wszelkiego rodzaju powstaniach i rewolucjach, nawet komunistycznych i socjalistycznych”, ale tylko dlatego, że „znajdywali w samym momencie insurekcji ten rodzaj wolności, do którego dążyli. Dlatego właśnie, mimo tego, że utopizm jak dotąd zawsze trafiał na pozycję przegraną, indywidualistyczni czy też egzystencjalistyczni anarchiści wygrywali tak czy owak, bo podczas wojny realizowali (nieważne że na krótko) swoją wolę mocy.” (TSA, s. 92-93) Zapewniam, że austriackie powstanie robotnicze z lutego 1934 r. oraz hiszpańska Wojna Domowa z 1936 r. były czymś więcej niż orgiastycznymi „momentami insurekcji” – były ostrą walką, prowadzoną z rozpaczliwą determinacją, wspaniałym entuzjazmem, pomimo estetycznych epifanii.

Ale dla Beya powstanie to tylko psychodeliczny trip, a nietzscheański Nadczłowiek, którego aprobeuje, to „wolny duch”, który „nie marnowałby czasu na agitację na rzecz reformy, na protest, na wizjonerskie marzenia, na wszelkie rodzaje ‘rewolucyjnego męczeństwa’.” Przypuszczalnie marzenia są OK., jeśli tylko nie są „wizjonerskie” (czyt.: społecznie zaangażowane). Bey raczej „piłby wino w tajemnicy” i osiągał „duchowy awans” (TSA s. 93-94), co nie sugeruje nic więcej ponad mentalną masturbację, wolną oczywiście od przemocy kartezyjskiej logiki.

Nie powinno nas zaskakiwać, że Bey aprobeuje idee Maxa Stirnera, którego „nie interesuje metafizyka, a jednak uposaża swego Jedynego [tj. „ja”] w specyficznie absolutny charakter.” (TSA, s.72) Prawdę mówiąc, Bey odkrywa, że Stirnerowi czegoś „wyraźnie brakuje”:

„funkcjonalnego pojęcia świadomości nadprzyrodzonej.” (TSA, s.73) Najwyraźniej Stirner jest dla Beya zbyt racjonalistyczny. „Orient, okultyzm, kulty plemienne dysponują technikami, które można ‘zawłaszczyć’ w prawdziwie anarchistyczny sposób.(...) Potrzebujemy jakiejś praktycznej odmiany ‘mistycznego anarchizmu’ (...) demokratyzacji szamanizmu, odurzonego i pogodnego.” (TSA, s. 67) A zatem Bey wzywa swoich uczniów, żeby stali się „czarownikami” i sugeruje, żeby używali „czarnej magii malajskiej”.

Czym jest, w końcu, „tymczasowa strefa autonomiczna”? „TSA jest jak powstanie, które nie angażuje bezpośrednio sił Państwa, jest operacją partyzancką, która po wyzwoleniu pewnego obszaru (terytorium, czasu, wyobraźni) ulega samo-zawieszeniu po to, żeby zreformować się gdzieś indziej/kiedy indziej, zanim państwo zdąży ją zdusić.” (TSA, s. 108) W TSA możemy „zrealizować wiele naszych Prawdziwych Pragnień, nawet jeśli tylko na czas jednego sezonu, przeżyć przelotną Piracką Utopię, wypaczoną wolną strefę w kontinuum starej Czaso-Przestrzeni.” (TSA, s. 66) „Potencjalne TSA” zawierają „plemienne zgromadzenia’ w stylu lat 60-tych, leśne konklawe eko-tażyistów, idylliczne Beltane neopogan, anarchistyczne konferencje, bajeczne parady gejów”, nie wspominając o „nocnych klubach, bankietach” i „staromodnych piknikach libertariańskich” – nie inaczej! [TSA, s. 114] Byłem członkiem Ligi Wolnościowej w latach 60-tych i naprawdę chciałbym zobaczyć Beya i jego uczniów pojawiających się na „staromodnym libertariańskim pikniku”!

TSA jest tak ulotna, tak krótkotrwała, tak wspinała w porównaniu z przerażająco wszechmocnym państwem i burżuazją, że „TSA musi zniknąć w momencie, w którym zostanie nazwana (...) po czym natychmiast powstanie gdzieś indziej.”(TSA, s. 109) W rezultacie TSA nie jest rewoltą, ale właśnie symulacją, powstaniem istniejącym tylko w wyobraźni, bezpieczną ucieczką od rzeczywistości. I tak Bey głosi: „Proponujemy TSA, ponieważ dzięki niej można dokonać jakościowego przełomu cechującego fenomen powstania, nie wchodząc przy tym na drogę nieuchronnie [!] prowadzącą do przemocy i męczeństwa.” (TSA, s. 108) Ściślej mówiąc, TSA jest – niczym „happening” Andy Warhola – przemijającym zdarzeniem, chwilowym orgazmem, ulotną ekspresją „woli mocy” – czyli w rzeczywistości jest ostentacyjnie bezradna w kwestii wywarcia jakiegokolwiek wpływu na osobowość jednostki, jej subiektywność, czy nawet jej samo-kształtowanie, nie wspominając już o wpływie na wydarzenia i rzeczywistość.

Ze swoją ulotną TSA, uczniowie Beya mogą cieszyć się chwilowym przywilejem „nomadycznego” życia, ponieważ „bezdomność może być w pewnym sensie cnotą, przygodą” (TSA, s. 141) Niestety, bezdomność może być „przygodą” wtedy, gdy ma się dom do którego można wrócić, a nomadyzm jest luksusem dla tych, którzy nie muszą zarabiać na życie. Większość z nomadycznych „włóczęgów”, których pamiętam doskonale z czasów Wielkiego Kryzysu cierpiała głód, choroby i była pozbawiana godności, oraz umierała przedwcześnie – podobnie jak dzisiaj, na ulicach miejskiej Ameryki. Nieliczni, których wydawało się zadowalać „życie w drodze”, byli w najlepszym razie dziwakami, a w najgorszym tragicznymi neurotykami.

Nie można też pominąć innego „powstania”, jakie proponuje Bey – „dobrowolnego alfabetyzmu”.(TSA, s. 139) Chociaż jego zdaniem to rewolta przeciwko systemowi edukacyj-

nemu, to jego bardziej pozytywnym rezultatem byłoby pozbawienie dostępu czytelników do najróżniejszych pouczeń, wygłaszanych przez Beya *ex cathedra*.

Prawdopodobnie najlepszym opisem treści TSA jest ten, który ukazał się w *Whole Earth Review*, którego autor podkreślał, że książka Beya „staje się szybko kontrkulturową biblią lat 90-tych(...) O ile wiele z koncepcji Beya jest podobnych do doktryn anarchizmu” – to *Review* zapewniał swoją złożoną z yuppies klientelę, że odchodzi on daleko od zwykłej retoryki obalenia rządu. Zamiast tego preferuje zmienną naturę „insurekcji”, które, jak sądzi, dostarczą „intensywnych momentów, [które mogą] ukształtować i nadać sens całemu życiu.” Te enklawy wolności, czy też tymczasowe strefy autonomiczne, umożliwiają jednostce ucieczkę przed schematyczną siecią Wielkiego Rządu, oraz sporadyczne momenty życia w rzeczywistości, gdzie on lub ona może doznawać totalnej wolności.²

Jest pewne nieprzetłumaczalne słowo w jidysz na to wszystko: nebech! W latach 60-tych grupa Up Against the Wall Motherfuckers siała podobny zamęt, dezorganizację i „kulturowy terroryzm” tylko po to, żeby zniknąć ze sceny politycznej wkrótce potem. A część jej członków weszła do świata handlu, nauki lub klasy średniej, którego wcześniej nienawidziła. Nie jest to zjawisko wyłącznie amerykańskie. Jak powiedział cynicznie jeden z „weteranów” Maja 1968 r.: „Zabawiliśmy się w '68, a teraz przyszedł czas, żeby dorosnąć.” Ten sam wygasający cykl, z „A” w kółku, powtórzył się w mocno indywidualistycznej, młodzieżowej rewolcie w Zurichu, w 1984 r., skończywszy się utworzeniem Parku Igły, terenu dla narkomanów, utworzonemu przez urzędników miejskich po to, by uzależnieni młodzi ludzie mogli niszczyć się legalnie.

Burżuazja nie musi się więc obawiać tego rodzaju deklaracji stylu życia. Ze swoją awersją do instytucji, organizacji masowych, swoją raczej subkulturową orientacją, moralną dekadencją, celebrowaniem tymczasowości oraz odrzuceniem programów, ten rodzaj narcystycznego anarchizmu jest społecznie neutralny – często tylko jako wentyl bezpieczeństwa dla panującego porządku społecznego. Wraz z Beyem anarchizm stylu życia ucieka od wszelkiej sensownej działalności społecznej oraz trwałego zaangażowania w długotrwałe i twórcze projekty, roztapiając się w postmodernistycznym nihilizmie oraz nietzscheańskim poczuciu elitarnej wyższości.

Cena, jaką zapłaci anarchizm, jeśli pozwoli tym bredniom zastąpić wolnościowe ideały wcześniejszego okresu, będzie ogromna. Egocentryczny anarchizm Beya, ze swoim postmodernistycznym wycofaniem się w indywidualistyczną „autonomię”, foucaultowskimi „przeżyciami szczytowymi” i neo-sytuacjonistyczną „ekstazą” grozi tym, że anarchizm stanie się politycznie i społecznie bezradny – jako zwykła moda w rozrywkach drobnomieszczan w każdym wieku.

² „TAZ” w *The Whole Earth Review*, wiosna 1994 r., s. 61.

Anarchizm mistyczny i irracjonalistyczny

Tymczasowa Strefa Autonomiczna Beya nie jest osamotniona w swoich wezwaniach do czarów i mistycyzmu. Wielu anarchistów stylu życia przekonuje się do anty-racjonalizmu w jego najbardziej atawistycznych formach. Popatrzmy na „Appeal of Anarchy”, zajmujący całą tylną okładkę numeru *Fifth Estate* z lata 1989 r. „Anarchia”, czytamy, uznaje „zbliżanie się” totalnego wyzwolenia [nie inaczej!], a jako symbol waszej wolności, bądźcie nadzy w swoich rytuałach.” Zajmujcie się „tańczeniem, śpiewaniem, śmiechem, ucztowaniem, zabawą” – zachęca się nas i chyba tylko pruderyjne mumie sprzeciwiłyby się tym rabelaisiańskim rozkoszom. Niestety jest pewien szkopał. Opactwo w książce Rabelais, które najwyraźniej naśladuje *Fifth Estate*, było pełne służących, kucharzy, stajennych i rzemieślników, bez których ciężkiej pracy folgujący sobie arystokraci z jego utopii dla wyższych klas głodowaliby i kulili się z zimna w jego komnatach. Mówiąc ściślej, w „Appeal of Anarchy” *Fifth Estate* może chodzić o materialnie uproszczoną wersję Opactwa, a „ucztowanie” może odnosić się raczej do tofu i ryżu niż faszeryowanych kuropatw i smacznych truflif. Jednak bez technologicznego postępu, mającego na celu uwolnienie ludzi od pracy choćby po to, żeby mieć na stole tofu i ryż, jak społeczeństwo oparte na tej wizji anarchii mogłoby liczyć na „zniesienie wszelkiej władzy”, „dzielenie się wszystkim” na uczcie, bieganie nago, tańczenie i śpiewanie?

Ten problem wiąże się szczególnie z grupą *Fifth Estate*. Tym, co uderza w periodyku, jest prymitywistyczny, pre-racjonalny, anty-technologiczny i anty-cywilizacyjny kult, który leży u podstaw jego artykułów. *Fifth Estate* w „Appeal” wzywa anarchistów do „stworzenia magicznego kręgu, wejścia w ekstatyczny trans, upajania się czarami, które rozwijają wszelką władzę” – dokładnie tych magicznych technik, których szamani (wychwalani przez przynajmniej jednego z autorów) w społeczeństwie plemiennym, nie wspominając już o kapłanach w bardziej rozwiniętych społeczeństwach, przez stulecia używali do podtrzymywania swojego statusu w hierarchii i przeciwko którym rozum walczy od dawna w celu uwolnienia ludzkiego umysłu od stworzonych przez niego samego mistyfikacji. „Rozwijać wszelką władzę”? Znowu odzywa się tutaj Foucault, który jak zwykle zaprzecza potrzebie ustanowienia samorządowych instytucji, przeciwko bardzo rzeczywistej władzy kapitalistycznych i hierarchicznych instytucji – w istocie po to, żeby rozwinęło się społeczeństwo, w którym pragnienie i ekstaza może znaleźć prawdziwe spełnienie w naprawdę wolnościowym komunizmie.

Uwodzicielsko „ekstatyczny” pean „anarchii”, pozbawiony społecznej treści – odkładając na bok retorykę – mógłby bez trudu pojawić się jako plakat na ścianie modnego butików albo na pocztówce. Faktycznie, przyjaciele, którzy ostatnio odwiedzili Nowy Jork, opowiedzieli mi o restauracji na St. Mark’s Place w Lower East Side – polu bitwy w latach 60. – z lnianymi obrusami na stołach, drogim menu i klientelą złożoną z yuppies, nazywającej się „Anarchy”. Ten lokal dla drobnomieszczan obnosi się ze słynnym włoskim murałem „Fourth Estate”, na którym robotnicy z końca wieku bojowo maszerują przeciwko jakiemuś szefowi lub być może komisariatowi. Anarchizm stylu życia, jak się zdaje, łatwo staje się przysmakiem dla konsumenta. Restauracja, jak mi powiedziano, ma również ochronę, prawdopodobnie po to, żeby miejscowe szumowiny, takie jak na muralu, trzymały się z daleka.

Bezpieczny, prywatny, hedonistyczny czy wręcz miły, anarchizm stylu życia łatwo może stać się pikantnym dodatkiem do burżuazyjnego życia umiarkowanych zwolenników Rabalais. Tak jak „sytuacjonistyczna sztuka”, którą MIT wystawiał dla awangardowego drobnomieszczństwa kilka lat temu, daje tylko straszliwie „wykrzywiony” anarchistyczny obraz – simulacrum, ośmieliłbym się powiedzieć – podobny do tego, który rozkwita wzdłuż wybrzeża Pacyfiku w Ameryce i na wschód. Przemysł Ekstazy ma się bardzo dobrze we współczesnym kapitalizmie i łatwo może wchłonąć techniki anarchistów stylu życia po to, żeby ulepszyć reklamowy, niegrzeczny image. Kontrkultura, która kiedyś szokowała drobnomieszczństwo długimi włosami, brodami, strojem, wolnością seksualną i sztuką, dawno temu została przyćmiona przez burżuazyjnych przedsiębiorców, których butików, kawiarnie, kluby czy nawet obozy nudystów to kwitnący biznes, o czym świadczy wiele pikantnych reklam nowej „ekstazy” w *Village Voice* czy innych podobnych periodykach.

Anty-racjonalistyczne sentymenty *Fifth Estate* mają bardzo niepokojące konsekwencje. Wychwalanie wyobraźni, ekstazy i „pierwotności” w oczywisty sposób podważa nie tylko skuteczność racjonalizmu, ale również sam rozum jako taki. Na okładce numeru z jesieni zimy 1993 r. widnieje słynny, błędnie zrozumiany sztych Francisco Goi „Il sueno de la razon produce monstros” („The sleep of reason produces monsters” – „Kiedy rozum śpi, budzą się demony”) Śpiąca postać Goi opiera się na biurku, przed komputerem Apple. Angielskie tłumaczenie napisu brzmi: „The dream of reason produces monsters” [„Kiedy rozum śni, budzą się demony”], co pociąga za sobą wniosek, że demony pochodzą od samego rozumu. W istocie Goya miał na myśli, jak wskazuje jego uwaga, że demony na sztychu rodzą się, kiedy rozum śpi, nie śni. Jak pisał w swoim komentarzu: „Wyobraźnia porzucona przez rozum płodzi niewiarygodne demony. Razem z rozumem jest matką wszystkich sztuk i źródłem ich cudów.”¹ Potępiając rozum, ten nieregularny anarchistyczny periodyk wchodzi w zmwowę z niektórymi z najbardziej ponurych aspektów dzisiejszej neo-heideggerowskiej reakcji.

¹ Cyt. za Jose Lopez-Rey *Goya’s Capriccios: Beauty, Reason and Caricature*, t. 1, Princeton 1953, s. 80-81.

Przeciwko technologii i cywilizacji

Jeszcze bardziej niepokojące są prace Geoga Bradforda (aka David Watson), jednego z głównych teoretyków *Fifth Estate*, na temat horroru technologii – jako takiej. Technologia, jak by się tutaj zdawało, określa stosunki społeczne, a nie na odwrót, co przypomina bardziej wulgarny marksizm niż, powiedzmy, ekologię społeczną. „Technologia nie jest odizolowanym projektem, czy nawet akumulacją wiedzy technicznej – mówi nam Bradford w *Stopping the Industrial Hydra* [Walka z przemysłową hydrą](SIH), określaną przez jakoś oddzieloną i bardziej fundamentalną sferę „stosunków społecznych”. Masowa technika stała się, mówiąc słowami Langdona Winnera, „strukturą, której działanie wymaga przekształcenia otoczenia” a zatem samych stosunków społecznych, które je tworzą. Masowa technika – produkt wcześniejszych form i archaicznych hierarchii – przerosła warunki, które ją wytworzyły i stała się autonomiczna... Sama dostarcza, lub stała się rodzajem środowiska i systemu społecznego, zarówno w ogólnych, jak indywidualnych aspektach... W takiej zmechanizowanej piramidzie... stosunki instrumentalne i społeczne są tym samym.¹

Ten zbiór powierzchownych uwag wygodnie pomija stosunki kapitalistyczne – które ewidentnie określają użycie technologii – i skupia się na tym, czym technologia miałaby być. Przesuwając stosunki społeczne na mniej fundamentalny poziom – zamiast podkreślić najważniejszy proces produkcji, gdzie używa się technologii – Bradford nadaje maszynom i „masowej technice” mistyczną autonomię, która, niczym hipostazowanie technologii w stalinizmie, służy skrajnie reakcyjnym celom. Idea, że technologia żyje swoim własnym życiem, jest głęboko zakorzeniona w konserwatywnym niemieckim romantyzmie poprzedniego stulecia oraz w pracach Martina Heideggera i Friedricha Geoga Jüngera, którą wprowadzono później do ideologii narodowego socjalizmu.

Postrzegany w kategoriach współczesnej ideologii naszych czasów, ten ideologiczny baż jest uosabiany przez twierdzenie, tak powszechne dzisiaj, że ceną za niedawno rozwiniętą automatyzację jest utrata miejsc pracy i intensyfikacja wyzysku ludzi – obie są niepodważalnym faktem, ale biorą się dokładnie ze stosunków społecznych kapitalistycznego wyzysku, a nie z technologicznego postępu *per se*. Mówiąc wprost, „redukcji” dzisiaj nie dokonują maszyny, ale chciwa burżuazja, która maszynami zastępuje pracę, albo używa jej do jeszcze intensywniejszego wyzysku. W istocie same maszyny, które burżuazja wykorzystuje do redukcji „kosztów pracy”, mogłyby w racjonalnym społeczeństwie uwolnić ludzi od bezmyślnej pracy na rzecz bardziej twórczej i satysfakcjonującej działalności. Nie ma dowodów na to, że Bradford zna Heideggera lub Jüngera. Wydaje się, że swoje inspiracje

¹ George Bradford „Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine” w: *The Fifth Estate* vol. 24, nr. 3, zima 1990, s. 10.

czepie raczej od Langdona Winnera i Jacquesa Ellula, którego cytuje z aprobatą: „Dzisiaj to technologiczna spójność tworzy spójność społeczną (...) Technologia nie jest tylko środkiem, ale uniwersum środków – w oryginalnym sensie uniwersum, zarówno wyłącznego, jak i totalnego.” (Cytowane w SIH, s. 10)

W *The Technological Society*, swojej najbardziej znanej książce, Ellul przedstawia surową tezę, że świat i nasze sposoby myślenia o nim są wzorowane na narzędziach i maszynach (*la technique*). Nie dając żadnego społecznego wyjaśnienia, w jaki sposób pojawiło się to „technologiczne społeczeństwo”, książka Ellula kończy się pesymistycznie, nie dając żadnej nadziei, ani sposobu uniknięcia całkowitego pochłonięcia ludzkości przez *la technique*. W istocie nawet humanizm, dążący do takiego skrępowania technologii żeby odpowiadała ludzkim potrzebom, jest w jego oczach „pobożnym życzeniem bez jakichkolwiek szans na wywarcie wpływu na rozwój technologiczny”² I słusznie, jeśli tak deterministyczny światopogląd doprowadzi się do jego logicznej konkluzji.

Całe szczęście, że Bradford daje nam rozwiązanie: „natychmiastowy i całkowity demon-taż maszyny.” (SIH, s. 10) Nie dopuszcza żadnego kompromisu z cywilizacją, powtarzając w istocie wszystkie quasi-mistyczne, anty-cywilizacyjne i anty-technologiczne frazesy, jakie pojawiają się w jakichś new age’owych kulturach ekologicznych. Nowoczesna cywilizacja, mówi nam, jest „matrycą sił”, zawierającą „stosunki towarowe, masową komunikację, urbanizację i technikę masową, obok (...) zazębiających się, rywalizujących nuklearno-cybernetycznych państw”, co wszystko razem zlewa się w „globalną megamaszynę” (SIH, s.20). „Stosunki towarowe” – zauważa w eseju „Civilization in Bulk” [*Hurtowa cywilizacja*] (CIB) – są tylko częścią tej „matrycy sił”, w której cywilizacja jest „maszyną”, będącą „obozem pracy od początku”, „sztywną piramidą skostniałych hierarchii”, „siecią rozszerzającą terytorium nieorganicznego” oraz „liniowym postępem od kradzieży ognia przez Prometeusza do Międzynarodowego Funduszu Walutowego”³ Bradford gani bezmyślną książkę Moniki Sjo i Barbary Mor *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth* [*Wielka Kosmiczna Matka – Odkrywając na nowo religię Ziemi*] nie za atawistyczny i wsteczny teizm, ale dlatego, że autorki umieszczają słowo „cywilizacja” w cudzysłowie, co „odzwierciedla skłonność tej fascynującej [!] książki do raczej przedstawiania alternatywy lub odwrócenia perspektywy cywilizacji, zamiast zmierzenia się również z samą terminologią.” (CIB, przypis 23). Być może to Prometeusza tutaj się gani, a nie te dwie Matki Ziemi, których traktat na temat chtonicznych bóstw jest, pomimo kompromisu z cywilizacją, „fascynujący”.

Żadne odniesienie do megamaszyny nie mogłoby się obyć bez odwołania się do lamentu Lewisa Mumforda na temat jej społecznych skutków. Warto zauważyć, że tego rodzaju komentarze są zazwyczaj błędną interpretacją Mumforda. Nie był on ani anty-technologiem, jak Bradford i inni chcieliby nas przekonać, ani mistykiem w żadnym sensie tego słowa, któremu spodobałby się anty-cywilizacyjny prymitywizm Bradforda. Jeśli o tym mowa, moje informacje na ten temat pochodzą z bezpośredniej rozmowy z Mumfordem, kiedy

² Jacques Ellul *The Technological Society*, Nowy Jork 1964, s. 430.

³ Bradford “Civilisation in Bulk” w *Fifth Estate*, wiosna 1991, s.12

obaj uczestniczyliśmy w konferencji na Uniwersytecie stanu Pennsylvania około 1972 r. Wystarczy jednak przyjrzeć się jego pracom, takim jak *Technics and Civilisation* [Technika i cywilizacja](TAC), którą cytuje sam Bradford, żeby przekonać się, że Mumford stara się życzliwie opisać „mechaniczne narzędzia” jako „potencjalne środki, służące racjonalnym ludzkim celom.”⁴ Wielokrotnie przypominając czytelnikom, że maszyny pochodzą od ludzi, Mumford podkreśla, że maszyna jest „projekcją jednej określonej strony ludzkiej osobowości.”(TAC, s. 317) W istocie jedną z jej najważniejszych funkcji jest usunięcie wpływu przesądu na ludzki umysł. I tak:

„W przeszłości irracjonalne i demoniczne aspekty życia zaatakowały sfery, do których nie należą. Odkrycie, że to bakterie, a nie krasnoludki, są odpowiedzialne za zsiadanie się mleka było krokiem naprzód, podobnie jak odkrycie, że silnik chłodzony powietrzem jest skuteczniejszym i szybszym środkiem służącym komunikacji na duże odległości niż miotła czarownicy.(...) Nauka i technika umocniły nasze morale – samą swoją surowością i abnegacją (...) wyklęły dziecinne lęki, dziecinne zgadywanie i równie dziecinne przypuszczenia.”(TAC, s. 324)

Ten główny wątek prac Mumforda jest ewidentnie pomijany przez dzisiejszych prymitywistów, szczególnie chodzi o jego pogląd głoszący, że maszyna miała „ogromny wkład” w rozwój „techniki wspólnego myślenia i działania.” Mumford nie waha się również cenić „estetycznej doskonałości formy maszyny (...) przede wszystkim, prawdopodobnie tym bardziej obiektywnej osobowości, że powstała dzięki wrażliwшему i bardziej świadomemu kontaktowi z tymi nowymi instrumentami społecznymi oraz przez ich celową kulturową asymilację.”(TAC, s. 324) W istocie „technika tworzenia neutralnego świata faktów jako różnych od surowych danych bezpośredniego doświadczenia była wielkim wkładem ze strony współczesnej analitycznej nauki.”(TAC, s. 361)

Daleki od podzielenia otwartego prymitywizmu Bradforda, Mumford ostro krytykuje tych, którzy odrzucają całkowicie maszynę i uważa „powrót do całkowitej prymitywności” za „neurotyczne przystosowanie” do samej megamaszyny (TAC, s. 302), w istocie katastrofę. „Bardziej katastrofalna niż zwykle zniszczenie maszyn przez barbarzyńcę, jest jego groźba odwrócenia lub skrócenia siły ludzkiej inicjatywy” – zauważa w ostrych słowach – „odwodząca od wspólnego procesu myślenia i bezinteresownych badań, które odpowiadają za nasze główne osiągnięcia techniczne.”(TAC, str. 302) Zaleca: „Musimy porzucić nasze daremne i pożałowania godne uniki mające powstrzymać maszynę przez nużące popadanie w barbarzyństwo.”(TAC, s.319)

Również jego późniejsze prace nie przynoszą innych dowodów na to, że zmienił zdanie. Co ironiczne, z dezaprobatą określał przedstawienia Living Theatre i wizje „terytorium poza prawem” gangów motocyklowych jako „barbarzyństwo” oraz potępiał Woodstock i „masową mobilizację młodzieży”, ze strony której „obecna masowa, zbyt kontrolowana, zdepersonalizowana kultura nie musi niczego się obawiać.”

⁴ Lewis Mumford *Technics and Civilisation*, Nowy Jork, Burlingame 1963, s.301. Wszystkie dalsze numery stron odnoszą się do tego wydania.

Mumford nie akceptował ani megamaszyny, ani prymitywizmu („tego, co organiczne”), ale raczej wyrafinowanie technologii w demokratyczny sposób i na ludzką skalę. „Nasza zdolność wykroczenia poza maszynę (ku nowej syntezie) zależy od naszej mocy zasymilowania maszyny” – zauważa w *Technics and Civilisation*. „Póki nie przyswoimy sobie lekcji obiektywizmu, neutralności, lekcji mechanicznej rzeczywistości, nie możemy posunąć się dalej w rozwoju wzbogacenia tego, co organiczne, ku bardziej ludzkiemu.” (TAC, s. 363)

Demaskowanie technologii i cywilizacji jako nieuchronnie uciskających ludzkość, służy w istocie zamaskowaniu specyficznych stosunków społecznych, które uprzywilejowują wyzyskiwaczy w stosunku do wyzyskiwanych oraz hierarchów w stosunku do ich poddanych. Bardziej niż jakiegokolwiek inne społeczeństwo ucisku w przeszłości, kapitalizm ukrywa swój wyzysk ludzkości pod „fetyszami”, żeby użyć marksowskiej terminologii z *Kapitału*, przede wszystkim „fetyszyzmu towarowego”, który był w różnorodny – i sztuczny – sposób ubarwiony przez sytuacjonistów „spektaklami” a przez Baudrillarda „simulacra”. Tak samo, jak przywłaszczanie sobie przez burżuazję wartości dodatkowej jest maskowane przez kontraktową wymianę płacy za siłę roboczą, która jest tylko pozornie równa, tak fetyszycacja towaru i jej ruchy ukrywają suwerenność kapitalistycznych stosunków ekonomicznych i społecznych.

Trzeba tutaj poczynić ważną, w istocie kluczową uwagę. Takie maskowanie ukrywa przed wzrokiem ludzi przyczynową rolę kapitalistycznej konkurencji w powodowaniu kryzysów w naszych czasach. Do tych mistyfikacji anty-technologicznej i anty-cywilizacyjnej dodają mit technologii i cywilizacji jako nieuchronnie uciskających, ukrywając w ten sposób stosunki społeczne charakterystyczne wyłącznie dla kapitalizmu – szczególnie używanie rzeczy (wszystko jedno czy towarów, czy wartości wymiennej, czy przedmiotów) do zapośredniczenia stosunków społecznych i kształtowania techno-miejskiego krajobrazu naszych czasów. Tak samo, jak zastąpienie określenia „kapitalizm” „społeczeństwem przemysłowym” ukrywa specyficzną i główną rolę kapitału i stosunków towarowych w kształtowaniu współczesnego społeczeństwa, tak samo podstawienie „techno-miejskiej kultury” za „stosunki społeczne”, co Bradford robi otwarcie, ukrywa główną rolę rynku i konkurencji w kształtowaniu współczesnej kultury.

Anarchizm stylu życia, głównie dlatego, że interesuje go raczej „styl” niż społeczeństwo, tuszuje rolę kapitalistycznej akumulacji, zakorzenionej w rynku z konkurencją, w dewastacji ekologicznej, jak zahipnotyzowany gapiąc się na rzekome zerwanie „świętej” i „ekstatycznej” jedności człowieka z naturą oraz „odczarowanie świata” przez naukę, materializm i „logocentryzm”.

Zamiast więc likwidować przyczyny współczesnych patologii społecznych i osobistych, anty-technologizm pozwala nam złudnie zastąpić w kwestii przyczyn wzrostu i ekologicznej dewastacji „kapitalizm” „technologią”, która w istocie ułatwia akumulację kapitału i wyzysk pracy. Cywilizacja, ucieleśniona w mieście jako kulturowym centrum, zostaje pozbawiona swojego racjonalnego wymiaru, jak gdyby miasto było raczej nowotworem nie do opanowania, niż potencjalną sferą uniwersalizacji związków międzyludzkich, w przeciwieństwie do zaściankowych ograniczeń plemiennego i wiejskiego życia. Podstawowe stosunki społeczne kapitalistycznego wyzysku i panowania zostają usunięte w cień przez

metafizyczne uogólnienia na temat ego i *la technique*, mącąc ostrość spojrzenia na podstawowe przyczyny kryzysów ekologicznych i społecznych – stosunki towarowe, które mnożą korporacyjnych menedżerów władzy, przemysłu i bogactwa.

Nie znaczy to, że żadna technologia nie jest nieuchronnie związana z panowaniem i ekologicznie niebezpieczna, ani że cywilizacja to nieskończone błogosławieństwo. Reaktory nuklearne, wielkie tamy, wysoce scentralizowane kompleksy przemysłowe, system fabryczny i przemysł zbrojeniowy – podobnie jak biurokracja, miejskie zagrożenia i współczesne media – są szkodliwe niemal od chwili powstania. Jednakże w XVIII i XIX w. nie trzeba było silnika parowego, wielkich fabryk lub gigantycznych miast i potężnej biurokracji, żeby dokonać deforestacji wielkich obszarów Ameryki Północnej i dosłownie zdziesiątkować jej rodzime ludy lub spowodować erozję całych regionów. Przeciwnie, nawet przed tym, jak linie kolejowe dotarły do wszystkich części naszego kraju, już częściowo dokonano tych zniszczeń przy użyciu prostych siekier, muszkietów na proch, wozów i pługów.

Właśnie tych prostych technologii burżuazyjne przedsiębiorstwo – barbarzyński czynnik w cywilizacji ostatniego stulecia – użyło do podzielenia doliny rzeki Ohio na działki handlowe. Na południu plantatorzy używali „rąk” niewolników, ponieważ maszyny do zbioru bawełny nie istniały; w istocie amerykańskie rolnictwo dzierżawców zniknęło w ciągu ostatnich dwóch pokoleń głównie dlatego, że nowe maszyny zastąpiły pracę „wyzwolonych” Czarnych zbieraczy bawełny. W XIX w. chłopci z pół-feudalnej Europy, podążając wzdłuż rzek i szlaków wodnych, przeniknęli w amerykańską głąsę i przy użyciu wybitnie nie-ekologicznych metod zaczęli produkować zboże, które umożliwiło amerykańskiemu kapitalizmowi hegemonię na świecie.

Mówiąc wprost, to kapitalizm – stosunki towarowe rozciągnięte do swoich pełnych historycznych wymiarów – spowodował wzmagający się kryzys ekologiczny dzisiejszych czasów, poczynając od towarów produkowanych metodą chałupniczą, rozwożonych na cały świat statkami, napędzanymi raczej wiatrem niż silnikami.

Obok współczesnych wiosek i miast Brytanii, gdzie masowa manufaktura dokonała swojego historycznego przełomu, maszyny, które ściągnęły dzisiaj na siebie taką krytykę, pojawiły się długo po tym, jak kapitalizm zaczął dominować w wielu częściach Europy i Ameryki Północnej.

Pomimo przejścia od gloryfikacji europejskiej cywilizacji do obecnego odrzucania jej w całości, powinniśmy pamiętać o znaczeniu rozwoju współczesnej laickości, wiedzy naukowej, uniwersalizmu, rozumu i technologii, które mogą dawać nadzieję na racjonalne i emancypacyjne rozwiązanie zagadnień społecznych, w istocie na pełną realizację pragnień i ekstazy, bez służących i rzemieślników, spełniających kaprysy „lepszych” u Rabelais. Jest ironią losu, że anty-cywilizacyjni anarchiści, którzy demaskują dziś cywilizację, znajdują się wśród tych, którzy cieszą się jej kulturowymi owocami i wyznają ekspansywną, wysoce indywidualistyczną wolność, nie zdając sobie w ogóle sprawy z bolesnych wydarzeń w historii Europy, które ją umożliwiły. Kropotkin podkreślił w znamienny sposób „postęp współczesnej techniki, który wspaniale usprawnia produkcję wszystkich rzeczy niezbęd-

nych do życia.”⁵ Tym, którym brak poczucia historycznego kontekstu, aroganckie stwierdzenia po fakcie przychodzą łatwo.

⁵ Kropotkin “Anarchism” w *Revolutionary Pamphlets*, red. Roger N. Baldwin, Nowy Jork 1970, s.285.

Mistyfikując prymitywne

Rezultatem anti-technologizmu i anti-cywilizacjonizmu jest prymitywizm, gloryfikacja prehistorii jako rajy i pragnienie powrotu w jakiś sposób do jej domniemanej niewinności. Anarchiści stylu życia, tacy jak Bradford, inspirują się ludami pierwotnymi i mitami rajskej prehistorii. Ludy pierwotne, powiada Bradford, „odrzucały technologię” – „zminimalizowały względną wagę technik praktycznych i narzędziowych, nadając znaczenie (...) technikom ekstazy.” Było tak dlatego, że ludy pierwotne, posiadające swoje animistyczne wierzenia, były przesiąknięte „miłością” do zwierzęcego życia i dzikości – dla nich „zwierzęta, rośliny i przedmioty natury” były „osobami, wręcz rodziną.”(CIB, s. 11)

Bradford sprzeciwia się „oficjalnemu” pogładowi, który opisuje życie pierwotnych kultur zbierackich jako „straszne, brutalne i nomadyczne; krwawą walkę o byt.” Apoteozuje zamiast tego „świat pierwotny” jako coś, co Marshall Sahlins nazwał „pierwotnym społeczeństwem dobrobytu” - dobrobytu, ponieważ jego potrzeby są niewielkie, a pragnienia mogą być łatwo zaspokojone. Jego narzędzia są eleganckie i lekkie, jego światopogląd językowo kompleksowy i pojęciowo rozwinięty, ale prosty i dostępny dla wszystkich. Jego kultura jest ekspansywna i ekstatyczna. Nie ma własności, jest wspólnotowe, egalitarne... Jest anarchiczne... wolne od pracy... to tańczące społeczeństwo, śpiewające społeczeństwo, uczujące społeczeństwo, marzące społeczeństwo.(CIB, s. 10)

Mieszkańcy „pierwotnego świata” według Bradforda żyli w harmonii ze światem natury i cieszyli się wszystkimi korzyściami dobrobytu, łącznie z czasem wolnym. Społeczeństwo pierwotne, podkreśla, było „wolne od pracy”, ponieważ zbieractwo i polowanie wymagały o wiele mniej wysiłku niż wkładają go dzisiaj ludzie w ośmiogodzinny dzień pracy. Przyznaje, że społeczeństwo pierwotne „mogło czasem doświadczać głodu”, ale był on, rozumiecie, naprawdę symboliczny i narzucany sobie, ponieważ ludy pierwotne „czasem [wybierały] głód, żeby wzmocnić związki między sobą, żeby doświadczać wizji lub dla zabawy.”(CIB, s. 10)

Potrzebny byłby cały esej, żeby choćby rozszyfrować, nie wspominając o ich krytyce, te absurdalne brednie, w których kilka prawd jest zmieszanych z czystą fantazją. Bradford opiera swoje poglądy, jak twierdzi, na „większym dostępie do poglądów ludów pierwotnych i ich spadkobierców” dokonany przez „bardziej krytyczną (...) antropologię.”(CIB, str.10) W istocie większość tej „krytycznej antropologii” wydaje się być wzięta z idei proponowanych na sympozjum „Człowiek-łowca” z kwietnia 1966 r., na Uniwersytecie Chicagowskim.¹ Chociaż większość prac na sympozjum była niezmiernie cenna, to wiele z nich

¹ Dokumenty z konferencji ukazały się w *Man the Hunter*, red. Richard B. Lee, Irvez DeVore, Chicago 1968.

trzymało się naiwnej mistyfikacji „prymitywności”, przenikającej kontrkulturę lat 60-tych – i utrzymującej się po dzień dzisiejszy.

Kultura hippisowska, która wpłynęła na licznych współczesnych antropologów, dowodziła, że dzisiejsze ludy zbieracko-łowieckie pozostały nietknięte przez siły działające w reszcie świata i wciąż żyją w czystym stanie, jako odizolowane pozostałości neolitycznego i paleolitycznego sposobu życia. Co więcej, ich zbieracko-łowieckie życie było zdrowe i pokojowe, naturalnie obfite tak wówczas, jak i teraz.

Richard B. Lee, współredaktor zbioru dokumentów z konferencji, oszacował, że liczba kalorii w pożywieniu ludów pierwotnych była dość wysoka, a ich zasoby żywności obfite, co powodowało, że było to coś w rodzaju dziewiczego „społeczeństwa dobrobytu”, w którym ludzie musieli zajmować się zbieractwem tylko kilka godzin dziennie. „Życie w stanie natury nie musi być konieczne paskudne, brutalne i krótkie” – pisze Lee. Na przykład otoczenie Buszmenów Kung z pustyni Kalahari „obfituje w naturalne źródła pożywienia.” Buszmeni z obszaru Dobe, którzy, pisze Lee, są wciąż w progu neolitu, mają się dzisiaj dobrze, żywiąc się dzikimi roślinami i mięsem, pomimo tego, że mieszkają na najmniej zasobnych obszarach, na którym można obecnie znaleźć Buszmenów. Prawdopodobnie w przeszłości zbieracze-łowcy mieli jeszcze obfitsze źródła pożywienia, kiedy mogli wybierać z większej ilości afrykańskich terenów.² Niezupełnie, jak wkrótce zobaczymy.

Zazwyczaj wszyscy ci, którzy są oczarowani „życiem pierwotnym”, wrzucają do jednego worka wiele tysięcy lat prehistorii, jakby różniące się od siebie gatunki ludzi i hominidów żyły w takiej samej organizacji społecznej. Słowo „prehistoria” jest wysoce dwuznaczne. Ponieważ typ człowieka obejmował kilka różnych gatunków, trudno przyrównywać do siebie „światopogląd” zbieraczy oryniackich lub magdaleńskich (*homo sapiens sapiens*) sprzed około 30 000 lat i „światopogląd” *homo sapiens neanderthalensis* czy *homo erectus*, których narzędzia, zdolności artystyczne oraz językowe różniły się w uderzający sposób.

Inna sprawą jest to, na ile prehistoryczni zbieracze-łowcy lub zbieracze w różnych okresach żyli w nie-hierarchicznych społecznościach. O ile pochówki w Sungir (obecnie Europa Wschodnia) sprzed około 25 000 lat pozwalają na spekulacje (nie ma paleolitycznych ludów, które mogłyby nam opowiedzieć o swoim życiu), to wyjątkowo bogata kolekcja biżuterii, włóczni, kościanych grotów i ubrań wyszywanych koralikami, znaleziona w grobach dwóch młodych ludzi, sugeruje istnienie rodzin o wysokim statusie na długo przed tym, jak ludzie zaczęli się osiedlać w celu uprawy ziemi. Większość kultur paleolitycznych była prawdopodobnie względnie egalitarna, ale wydaje się, że hierarchia istniała już w późnym paleolicie, obejmując różne stopnie, typy i rozmiary dominacji, których nie da się połączyć z retorycznymi peanami na cześć paleolitycznego egalitaryzmu.

Kolejnym zagadnieniem jest zróżnicowanie – a początkowo nieobecność – zdolności do komunikowania się w różnych epokach. Ponieważ język pisany pojawił się dopiero w czasach historycznych, języki wczesnych *homo sapiens sapiens* raczej nie były „pojęciowo rozwinięte”. Piktogramy, rysunki, a przede wszystkim przekazy ustne, na których ludy

² “What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out in Scarce Resources” w *Man the Hunter* Lee i Devore, s.43.

„pierwotne” opierały swoją wiedzę o przeszłości, posiadają oczywiste kulturowe ograniczenia. Bez języka pisanego, służącego zapisowi skumulowanej mądrości pokoleń, pamięć historyczna, nie wspominając o „pojęciowo bogatych” myślach, jest trudna do zachowania; zanika raczej w miarę upływu czasu lub zostaje straszliwie zniekształcona. Historia przekazywana ustnie nie może stać się przedmiotem krytyki; staje się zamiast tego narzędziem, służącym elicie „wieszczów” i szamanów, którzy, raczej nie będąc „proto-poetami”, jak nazywa ich Bradford, swojej „wiedzy” używali do ochrony swoich własnych interesów społecznych.³

Prowadzi nas to do nieuchronnie do Johna Zerzana, anty-cywilizacyjnego prymitywisty *par excellence*. Dla Zerzana, jednego ze stałych współpracowników pisma *Anarchy*, nieobecność języka pisanego i mówionego jest pozytywnym udogodnieniem. Zerzan, kolejny człowiek tkwiący w epoce „człowieka-łowcy”, twierdzi w swojej książce *Future Primitive [Prymitywna przyszłość]*(FP), że „życie przed osiedleniem/rolnictwem było w istocie życiem lenistwa, bliskości z naturą, zmysłowej mądrości, seksualnej równości i zdrowia.”⁴ Różnica polega na tym, że zerzanowska wizja „pierwotności” zbliża się raczej do czworonożnej zwierzęcości. W istocie, w paleoantropologii Zerzana anatomiczne różnice pomiędzy *homo sapiens* z jednej strony, a *homo habilis*, *homo erectus* i neandertalczykami z drugiej strony, są wątpliwe. Jego zdaniem, wszystkie wczesne gatunki człowieka posiadały umysłowe i fizyczne zdolności *homo sapiens*, a co więcej, żyły w pierwotnej błogości przez ponad 2 mln lat. Jeśli te hominidy były tak inteligentne jak dzisiejsi ludzie – możemy spróbować naiwnie zapytać – to dlaczego nie dokonały technologicznych zmian? „Wydaje mi się bardzo prawdopodobne” – radośnie stwierdza Zerzan – „że inteligencja, za sprawą sukcesu i satysfakcjonującego życia zbieraczy-łowców, jest właśnie przyczyną nieobecności ‘postępu’. Podział pracy, udomowienie, kultura symboliczna były ewidentnie [!] odrzucane aż do niedawna.” Gatunki człowieka „długo przedkładały naturę nad kulturę”, a przez kulturę Zerzan rozumie tutaj „manipulowanie podstawowymi formami symbolicznymi” – alienujące obciążenie. W istocie, pisze dalej, „urzeczwiony czas, język (pisany z pewnością, a być może również mówiony w całym tym okresie lub jego części), liczba i sztuka nie istniały, pomimo tego, że inteligencja pozwalała na nie w pełni.”(FP, s. 23, 24)

Krótko mówiąc, hominidy były zdolne do tworzenia symboli, mowy i pisma, ale rozmyślnie je odrzuciły, ponieważ mogły porozumiewać się wzajemnie oraz ze swoim otoczeniem bez odwoływania się do nich. W ten sposób Zerzan chętnie zgadza się z pewnym antropologiem, który rozmyśla nad tym, że „Związek San/Buszmenów z naturą” osiągnął „poziom doświadczenia”, który „mógłby być niemal nazwany mistycznym. Na przykład wydaje się, że wiedzieli oni, co to właściwie znaczy czuć się jak słoń, lew, antylopa”, nawet baobab.(FP, s. 33-34)

Świadoma „decyzja” rezygnacji z języka, wyrafinowanych narzędzi, czasowości oraz podziału pracy (przypuszczalnie spróbowali tego i mruknęli „Eeee!”) została dokonana, mówi

³ Zob. Paul Radin *The World of Primitive Man*, Nowy Jork 1953, s.139-150.

⁴ John Zerzan *Future Primitive and Other Essays*, Nowy Jork 1994, s.16. Czytelnik, który wierzy badaniom Zerzana, może spróbować przyjrzeć się ważnym źródłom, takim jak „Cohen (1974)” i „Clark (1979)” (cytowane odpowiednio na stronach 24 i 29) w jego bibliografii – nie znajdzie tam ani tych, ani innych.

się nam, przez *homo habilis*, który, powinienem dodać, miał mózg mniej więcej o połowę mniejszy od mózgu współczesnych ludzi i prawdopodobnie nie był zdolny ze względów anatomicznych do artykułowanej mowy. Niemniej Zerzan twierdzi autorytatywnie, że *homo habilis* (a być może również *australopithecus afarensis*, żyjący około „2 mln lat temu”) posiadał „inteligencję umożliwiającą w pełni” – dokładnie tak! – te funkcje, tyle, że nie chciał z nich korzystać. W paleoantropologii Zerzana hominidy lub wcześni ludzie mogli przyjmować lub odrzucać żywe cechy kulturowe, takie jak język, z wysublimowaną mądrością, niczym mnisi składający śluby milczenia.

Jednakże kiedy tylko te śluby zostały zerwane, wszystko poszło nie tak! - Z powodów znanych tylko Bogu i Zerzanowi.

„Pojawienie się kultury symbolicznej, z jej nieodłączną wolą manipulacji i kontroli, otwarło wkrótce drzwi do oswojenia natury. Po dwóch milionach lat życia człowieka wewnątrz natury, w równowadze z innymi dzikimi gatunkami, rolnictwo zmieniło nasz styl życia, nasz sposób adaptacji, w bezprecedensowy sposób. Nigdy przedtem tak radykalna zmiana nie zaszła w żadnym gatunku tak całkowicie i tak łatwo.(...) Samo-oswojenie poprzez język, rytuał i sztukę spowodowało udomowienie roślin i zwierząt, które nastąpiło potem.”(FP, s. 27-28)

Te brednie są naprawdę wspaniałe. Różniące się całkowicie epoki, gatunki ludzi i/lub hominidów oraz momenty ekologiczne i technologiczne zlewają się w jedno życie „w związku z naturą.” Zerzanowskie uproszczenie skomplikowanej dialektyki pomiędzy ludzką i nie-ludzką naturą pokazuje mentalność tak redukcjonistyczną i symplifystyczną, że można tylko stanąć w zdumieniu.

Oczywiście wiele możemy się nauczyć od przed-piśmiennych kultur – organicznych społeczności, jak nazwałem je w *Ecology of Freedom* [Ekologii wolności] – szczególnie na temat zmienności tego, co zwykle nazywa się „naturą ludzką.” Ich wewnątrzgrupowa współpraca oraz w najlepszych przypadkach egalitarny światopogląd są nie tylko godne podziwu – oraz społecznie konieczne, biorąc pod uwagę niepewny świat, w którym żyli – ale dostarczają również niezbitych dowodów na elastyczność ludzkich zachowań, co jest sprzeczne z mitem, że konkurencja i chciwość są nieodłącznymi ludzkimi cechami. Rzeczywiście, ich zwyczaje mają wielki związek z ekologicznym społeczeństwem.

Jednakże to, że ludy „pierwotne” lub prehistoryczne szanowały naturę nie-ludzką jest w najlepszym razie złudne, a w najgorszym nieszczerze. W obliczu nieobecności „nie-naturalnego” otoczenia, takiego jak wioski i miasta, samo odróżnienie Natury od otoczenia musi być konceptualizacją – co jest według Zerzana, alienującym doświadczeniem. Nie jest też prawdopodobne, żeby nasi dalecy przodkowie postrzegali świat natury w sposób mniej instrumentalny niż robią to ludzie w kulturach historycznych. Z należytą troską o swoje potrzeby materialne – przetrwanie i dobrobyt – ludy historyczne polowały, jak się zdaje, na tyle zwierzyzny, ile mogły upolować, a jeśli antropomorfizowały w wyobraźni zwierzęcy świat, to po to, żeby móc nim manipulować, a nie po prostu czcić go.

W ten sposób, bardzo instrumentalnie, „rozmawiały” ze zwierzętami, tworzyły zwierzęce „plemiona” (często nadając im własną strukturę społeczną) oraz „duchy” zwierząt. Co

zrozumiałe, jeśli się weźmie pod uwagę ich ograniczoną wiedzę, wierzyły w rzeczywistość snów, gdzie ludzie mogą latać, a zwierzęta mówić – w niewytłumaczalny, często przerażający świat snu, który brali za rzeczywistość. Żeby kontrolować zwierzynę łowną, żeby używać otoczenia do celów przetrwania, żeby radzić sobie z pogodą itp., ludy prehistoryczne musiały spersonifikować te fenomeny i „rozmawiać” z nimi, czy to bezpośrednio, czy rytualnie, czy metaforycznie.

W istocie, wydaje się, że prehistoryczne ludy ingerowały w swoje środowisko tak zdecydowanie, jak tylko mogły. Kiedy tylko *homo erectus* lub późniejsze gatunki człowieka nauczyły się na przykład używać ognia, to wydaje się, że zaczęły wypalać lasy, po to, żeby zapędzać stada zwierzyny nad przepaście lub inne naturalne pułapki, gdzie mogli je łatwo zabijać. „Czczenie życia” przez prehistoryczne ludy ma więc bardzo pragmatyczny wydźwięk – polepszenie i kontrolowanie zasobów pożywienia, a nie miłość do zwierząt, lasów, gór (których równie dobrze mogły się bać, jako siedzib bóstw, zarówno sprzyjających, jak i demonicznych).⁵

„Miłość do natury”, jaką Bradford przypisuje „społeczeństwu pierwotnemu” nie jest również cechą właściwą dzisiejszym ludom zbierackim, które często obchodzą się raczej surowo ze zwierzętami domowymi i łownymi; leśni Pigmeje Ituri na przykład, męczą dość sadystycznie osaczoną zwierzynę, a Eskimosi zazwyczaj maltretują swoje husky.⁶ Jeśli chodzi o rdzennych Amerykanów przed zetknięciem się z Europejczykami, to przekształcili dużą część kontynentu przy pomocy ognia, żeby oczyścić ziemię pod uprawy oraz po to, żeby mieć lepszą widoczność przy polowaniach, do tego stopnia, że „raj”, na który natknęli się Europejczycy, był „w oczywisty sposób zhumanizowany.”⁷

Wiele plemion indiańskich musiało więc wyczerpać lokalne zasoby pożywienia i musiało migrować na nowe tereny, żeby zdobyć środki do życia. Byłoby rzeczywiście zaskakujące, gdyby nie wdawały się w wojny z ich poprzednimi mieszkańcami. Ich dalecy przodkowie mogli doprowadzić do wyginięcia niektórych wielkich północnoamerykańskich ssaków ostatniej ery lodowcowej (szczególnie mamutów, mastodontów, koni i wielbłądów).

⁵ Literatura na temat tych aspektów prehistorycznego życia jest bardzo obszerna. „Gazelle Killing in Stone Age Syria” Anthony’ego Legge i Petera A. Rowly w *Scientific American*, vol. 257, sierpień 1987, s. 88-95, pokazuje, że migrujące zwierzęta były zabijane masowo przy użyciu corrali. Klasyczne studium na temat pragmatycznych aspektów animizmu to Bronisław Malinowski *Mit, nauka i religia*. Manipulacyjna antropomorfizacja jest ewidentna w wielu opisach transmigracji szamanów z rzeczywistości ludzkiej do nieludzkiej, tak jak w mitach Makuma relacjonowanych przez Kajrhem „Dance of the Water People” w *Natural History*, styczeń 1992.

⁶ Nt. Pigmejów zob. Colin M. Turnbull *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*, Nowy Jork 1961, s. 101-102. Nt. Eskimosów Gontran de Montaigne Poncins’s *Kabloona A White Man in the Arctic Among the Eskimos*, Nowy Jork 1941, s. 201-209, oraz inne prace na temat tradycyjnej kultury Eskimosów.

⁷ To, że wiele stepowych obszarów na świecie jest wynikiem działania ognia, być może jeszcze z czasów *homo erectus*, jest hipotezą przyjmowaną w literaturze antropologicznej. Znakomite studium na ten temat to Stephen J. Pyne *Fire in America*, Princeton 1982. Zob. również [artykuł] Williama M. Denevana w *Annals of the American Association of Geographers*, wrzesień 1992, cytowany w William K. Stevens “An Eden in Ancient America? Not Really” w *The New York Times*, 30 marca 1993. s. C1.

Wciąż można znaleźć zgromadzone w poszczególnych miejscach wielkie ilości kości bizonów, co sugeruje masowe i „taśmowe” ich zabijanie w wielu amerykańskich arroyo.⁸

Wśród tych ludów, które zajmowały się rolnictwem, użytkowanie ziemi nie było również ekologicznie pozytywne. Nad jeziorem Petzcuaro w górach środkowego Meksyku, przed hiszpańskim podbojem, „prehistoryczne użytkowanie ziemi nie było konserwatorskie w praktyce” – pisze Karl W. Butzer – powodując silną erozję gleby. W istocie, rdzenne praktyki rolnicze „mogą być tak niszczycielskie jak każde pre-industrialne rolnictwo w Starym Świecie.”⁹ inne prace pokazują, że nadmierne wycinanie lasów i wyjąłowanie ziemi podkopało fundamenty społeczeństwa Majów i przyczyniło się do jego załamania.¹⁰

Nigdy nie dowiemy się, czy sposoby życia dzisiejszych zbierackich kultur odzwierciedlają dokładnie życie ich poprzedników z przeszłości. Nie tylko rozwijały się one przez tysiące lat, ale zmieniły się znacznie w wyniku dyfuzji spowodowanej niezliczonymi kontaktami z innymi kulturami zanim jeszcze zaczęli je badać zachodni naukowcy. W istocie, jak zauważył raczej cierpko Clifford Geertz, rdzenne kultury, które współcześni prymitywiści wiążą z wczesną ludzkością, są raczej mało „nietknięte”, o ile w ogóle. „Zdanie sobie sprawy, niechętnie i poniewczasie, że [nietknięta pierwotność obecnych rdzennych ludów] nie jest taka, nawet u Pigmejów, nawet u Eskimosów” – zauważa Geertz – „oraz że te ludy są w istocie wytworem zachodzących na wielką skalę procesów zmian społecznych, które uczyniły je, i czynią nadal, tym, czym są, było wstrząsem, który był przyczyną kryzysu na tym polu [etnografii].”¹¹ Wiele „pierwotnych” ludów, tak samo jak lasy, które one zamieszkiwały, w momencie kontaktu z Europejczykami były już nie bardziej „dziewicze” niż Indianie Lakota w czasie amerykańskiej Wojny Domowej. Wiele z dobrze znanych „pierwotnych” systemów wierzeń istniejących dzisiaj, można prześledzić do ich chrześcijańskich korzeni.

⁸ Na temat gorąco dyskutowanej sprawy „ludobójstwa” zob. *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*, red. P. S. Martin, H. E. Wright, Jr., New Haven 1967. Argumenty na temat, czy czynniki klimatyczne i/lub „ludobójstwo” doprowadziły do masowego wyginięcia ok. 35 typów plejstoceniśskich ssaków jest zbyt złożona, żeby ją tutaj omawiać. Zob. Paul S. Martin „Prehistoric Overkill” w *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*. Omówiłem kilka argumentów w poprawionym wydaniu *the Ecology of Freedom* (Montreal 1991). Dowody są wciąż dyskutowane. Mastodonty, które kiedyś uważano za zwierzęta o ograniczonej przystosowalności do środowiska, dzisiaj są uważane za bardziej elastyczne ekologicznie, stąd mogły być zabijane przez paleoindiańskich łowców, prawdopodobnie z o wiele mniejszymi skrupułami niż chcieliby to widzieć romantyczni ekolodzy. Nie twierdzę, że samo polowanie doprowadziło do zagłady tych ssaków – myślę, że zabijanie ich było jednak znacznie rozpowszechnione. Opis polowań na bizona w arroyo, można znaleźć w Brian Fagan „Bison Hunters of the Northern Plains”, *Archaeology* maj- czerwiec 1994, s. 38.

⁹ Karl W. Butzer „No Eden in the New World” w *Nature* vol. 82, 4 marca 1993, s. 15-17.

¹⁰ T. Patrick Cuthbert „The Collapse of Classic Maya Civilisation” w *The Collapse of Ancient States and Civilisations*, red. Norman Yoffee, George L. Cowgill, Tucson 1988; oraz Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge 1988, szczególnie rozdział 5.

¹¹ Clifford Geertz, „Life on the Edge” w *the New York Review of Books*, 7 kwietnia 1994, s. 3.

Czarny Łoś, na przykład, był gorliwym katolikiem,¹² podczas gdy na Taniec Ducha Pajute i Lakota z końca XIX w. wpłynął mocno ewangeliczny millenaryzm.

W poważniejszych badaniach antropologicznych pojęcie „ekstatycznego”, nieskazitelnego łowcy nie ostało się po tych 30 latach, które minęły od sympozjum „Człowiek-łowca”. Większość z łowieckich społeczności „dobrobytu”, przywoływana przez wyznawców mitu „pierwotnego dobrobytu” dosłownie wzięła się – może wbrew swoim pragnieniom – z rolniczych systemów społecznych. Lud San z Kalahari, jak się okazało, był rolniczy, zanim został zepchnięty na pustynię. Kilkaset lat temu, według Edwina Wilmsena, ludy tej grupy językowej zajmowały się hodowlą i rolnictwem, nie wspominając o handlu z sąsiednimi terenami, w handlowej sieci, która rozciągała się do Oceanu Indyjskiego. Do roku 1000, jak pokazały wykopaliska, ich obszar, Dobe, był zamieszkały przez ludzi, którzy wytwarzali ceramikę, obrabiali żelazo i hodowali bydło, eksportując je do Europy do 1840 r., razem z ogromnymi ilościami kości słoniowej, w większości pochodzącej ze zwierząt upolowanych przez samych San, którzy bez wątpienia przeprowadzali tą rzeź swoich gruboskórnych „braci” z wielką wrażliwością, którą przypisuje im Zerzan. Marginalne zbierackie zajęcia San, obserwowane w latach 60-tych, były właściwie rezultatem zmian ekonomicznych, które zaszły pod koniec XIX w., podczas gdy „ich odizolowanie wymyślone przez zewnętrznych obserwatorów (...) nie było rdzenne, ale było rezultatem załamania się centrum handlu.”[28] A zatem, „obecny status ludów z grupy językowej San na obrzeżach gospodarki afrykańskiej” – zauważa Wilmsen – można zaliczyć do skutków polityki społecznej oraz ekonomii ery kolonialnej oraz jej rezultatów. Ich wyłonienie się jako zbieraczy jest efektem zepchnięcia ich do podklasy w procesach historycznych, które zaczęły się przed obecnym okresem, kulminując w pierwszych dekadach obecnego stulecia.¹³

Także Yuqu z Amazonii łatwo mogli stać się uosobieniem nietkniętego społeczeństwa zbieraczy, wychwalanego w latach 60-tych. Nie badani przez Europejczyków przed latami 50-tych, posiadali zestaw narzędzi składający się zaledwie z szczęki dzika oraz łuku i strzały: „Oprócz tego, że nie potrafili rozpalać ognia” – pisze Allyn M. Stearman, która ich badała – „nie posiadali łodzi, udomowionych zwierząt (nawet psa), nie używali kamienia, nie mieli kapłanów, tylko rudymmentarną kosmologię. Żyli życiem nomadów, wędrując po lasach nizin Boliwii w poszukiwaniu zwierzyny i innego pożywienia, jakie mogli zebrać.”¹⁴ Nie uprawiali zboża, nie znali haczyka i linki do łowienia ryb.

Jednakże Yuqu nie byli bynajmniej egalitarni – mieli instytucję dziedzicznego niewolnictwa, dzieląc swoje społeczeństwo na uprzywilejowaną warstwę elity oraz pogardzaną grupę pracujących niewolników. Dzisiaj uważa się tą cechą za pozostałość wcześniejszego rolniczego stylu życia. Wydają się, że Yuqu pochodzą od pre-kolumbijskiego społeczeństwa posiadającego niewolników i „w miarę upływu czasu utracili większość swojego kulturo-

¹² Jak zauważa William Powers, książka „*Black Elk Speaks* została wydana w 1932 r. nie ma w niej mowy o chrześcijańskim życiu Czarnego Łosia.” Na temat starannego wykazania absurdalności dzisiejszej fascynacji życiem Czarnego Łosia zob. William Powers „When Black Elk Speaks, Everybody Listening” w *Social Text*, vol. 8, nr. 2 (1991), s. 43-56.

¹³ Wilmsen *Land Filled With Flies*, s. 3.

¹⁴ Allyn Maclean Stearman *Yuqu: Forest Nomads in a Changing World*, Forth Worth, Chicago 1989, s. 23.

wego dziedzictwa, kiedy stało się konieczne pozostać w ruchu i żyć z lasu. Jednak tracąc wiele elementów swojej kultury, niektórzy zachowali. Niewolnictwo było ewidentnie jednym z nich.”¹⁵

Obalono nie tylko mit „nietkniętych” zbieraczy; także dane Richarda Lee na temat zawartości kalorii w pożywieniu żyjących w „dobrobycie” zbieraczy zostały podważone przez Wilmsena i jego współpracowników.¹⁶ Średnia długość życia u Kung wynosiła około 30 lat. Śmiertelność niemowląt była wysoka, a według Wilmsena (z całym szacunkiem dla Bradforda) Kung doświadczali chorób i głodu w okresach niedostatku. (Sam Lee zrewidował swoje poglądy na ten temat.)

Podobnie, życie naszych dalekich przodków mogło być wszystkim, tylko nie błogosławieństwem. W istocie ich życie było raczej surowe, krótkie i materialnie bardzo wymagające. Eseje z dziedziny anatomii na temat długości ich życia pokazują, że około 50% umierało przed ukończeniem 20 lat życia, a zaledwie kilku żyło dłużej niż 50 lat. Byli raczej zbieraczami odpadków niż zbieraczami-łowcami i prawdopodobnie padali ofiarą lampartów i hien.¹⁷

W stosunku do członków swoich własnych grup, plemion lub klanów prehistoryczni lub późniejsi zbieracze byli zwyczajnie chętni do współpracy i spokojni, ale wobec członków innych grup, plemion, klanów byli często wojowniczy, czasem wręcz ludobójczy w swoich działaniach, mających na celu wywłaszczenie ich i pozbawienie ziemi. Najszczęśliwszy z wczesnych ludzi (jeśli wierzyć prymitywistom), *homo erectus*, według danych zebranych przez Paula Jassensa pozostawił po sobie ponure ślady międzyludzkiej rzezi.¹⁸ Sugerowano, że wiele osobników w Chinach i na Jawie zginęło wskutek wybuchów wulkanów, ale to wyjaśnienie staje się nieprawdopodobne w świetle znaleziska szczątków 40 osobników, których głowy, noszące ślady śmiertelnych ran, zostały obcięte – „raczej nie wskutek aktywności wulkanu”, zauważa sucho Corinne Shear Wood.¹⁹ Jeśli chodzi o późniejszych zbieraczy, to konflikty pomiędzy plemionami rdzennych Amerykanów są zbyt liczne, żeby przytaczać je wszystkie – o czym świadczą Anasazi i ich sąsiedzi na południowym zachodzie, plemiona, które w końcu stworzyły Konfederację Irokezów (sama Konfederacja była kwestią przetrwania, jeśli miały nie powyrzynać się wzajemnie) oraz nieustający konflikt między Mohawkami i Huronami, który doprowadził niemal do eksterminacji Huronów i ucieczki resztek ich społeczności.

Jeśli „pragnienia” prehistorycznych ludów „były łatwe do zaspokojenia”, jak twierdzi Bradford, to dlatego, że materialne warunki ich życia – i stąd ich pragnienia – były w istocie bardzo ubogie. Można oczekiwać czegoś takiego po każdej formie życia, która raczej przystosowuje się do swojego otoczenia, niż zmienia je w taki sposób, żeby odpowiadało jego pragnieniom. Co prawda, wczesni ludzie wspaniale rozumieli swoje otoczenie, byli w

¹⁵ Stearman Yuqu, s. 80-81

¹⁶ Wilmsen *Land Filled With Flies*, s. 235-239, 303-315.

¹⁷ Zob. np. Robert J. Blumenschine, John A. Cavallo “Scavenging and Human Evolution” w *Scientific American*, październik 1992, s. 90-96.

¹⁸ Paul A. Janssens *Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric Man*, Londyn 1970.

¹⁹ Wood *Human Sickness*, s. 20.

końcu bardzo inteligentni i obdarzeni wyobraźnią, jednak ich „ekstetyczna” kultura była nacechowana nieuchronnie nie tylko radością i „śpiewem...uczutowaniem... marzeniem”, ale również zabobonem i lękami łatwymi do zmanipulowania.

Ani nasi dalecy przodkowie, ani obecne rdzenne ludy nie przetrwaliby, gdyby wyznawali „czarodziejskie” idee z Disneylandu, jakie przypisują im dzisiejsi prymitywiści. Z pewnością Europejczycy nie dali rdzennym ludom wspaniałych społecznych możliwości, przeciwnie – imperialiści poddali te ludy bezwzględnej eksploatacji, otwartemu ludobójstwu, chorobom, na które nie były odporne i haniebnej grabieży. Żadne animistyczne wierzenia nie mogły temu zapobiec, jak pokazało Wounded Knee w 1890 r., gdzie mit koszul ducha odpornych na kule okazał się fałszem w tak bolesny sposób.

Najważniejsze jest to, że regres ku prymitywizmowi wśród anarchistów stylu życia oznacza zaprzeczenie najistotniejszym cechom ludzkości jako gatunku i potencjalnym emancypacyjnym aspektem euro-amerykańskiej cywilizacji. Ludzie różnią się znacznie od innych zwierząt, ponieważ nie przystosowują się zaledwie do świata, jaki ich otacza; zmieniają go i tworzą nowy świat, nie tylko po to, żeby odkryć swoją siłę jako istoty ludzkie, ale po to, żeby uczynić świat, jaki ich otacza, bardziej sprzyjającym ich rozwojowi, zarówno jednostkowemu, jak i gatunkowemu. Wypacza te zdolności współczesne irracjonalne społeczeństwo; zdolność zmiany świata jest naturalnym darem, produktem ewolucji biologicznej człowieka – a nie po prostu produktem technologii, racjonalności i cywilizacji. Mówić, że ludzie, którzy nazywają się anarchistami, powinni opowiadać się za prymitywizmem, który balansuje na granicy zwierzęcości, ze swoim ledwo maskowanym przesłaniem dostosowywania się i bierności, oznacza odrzucać stulecia rewolucyjnej myśli, ideałów i praktyki, w istocie oczerniać godne zapamiętania wysiłki ludzkości, mające na celu uwolnienie się od zaścianowości, mistycyzmu i zabobonu oraz zmianę świata.

Dla anarchistów stylu życia, szczególnie anty-cywilizacyjnych i prymitywistycznych, sama historia staje się degradującym monolitem, pochłaniającym wszystkie rozróżnienia, pośredniczenia, fazy rozwoju oraz społeczne szczegóły. Kapitalizm i jego sprzeczności zostają zredukowane do roli epifenomenów pożerającej wszystko cywilizacji i jej technologicznych „imperatywów”, bez niuansów i różnic. Historia, kiedy pojmujemy ją jako rozwój racjonalnego komponentu ludzkości, jest rozszerzającą się możliwością wolności, samoświadomości i współpracy – jest całościowym opisem kultywowania ludzkiej wrażliwości, instytucji, intelektu i wiedzy, lub, jak nazwano to kiedyś, „edukacją ludzkości”. Zajmowanie się historią jako stałym „Upadkiem” ze zwierzęcej „autentyczności”, jak robią to Zerzan, Bradford i inni, w stylu przypominającym Martina Heideggera, oznacza ignorowanie rozpowszechniających się ideałów wolności, indywidualności i samoświadomości, które odbywało się przez epoki ludzkiego rozwoju, nie wspominając o rosnącej liczbie rewolucyjnych walk, mających na celu osiągnięcie tych celów.

Anty-cywilizacyjny anarchizm stylu życia jest tylko jednym ze znamion społecznego regresu, jaki zaszedł w ostatnich dekadach XX w. Tak samo jak kapitalizm grozi cofnięciem historii naturalnej do prostszej, mniej zróżnicowanej ery geologicznej i zoologicznej, tak anty-cywilizacyjny anarchizm stylu życia współdziała z kapitalizmem w cofaniu ludzkiego ducha i jego historii do mniej rozwiniętego, mniej określonego świata – rzekomo „nie-

winnego” pre-technologicznego i pre-cywilizacyjnego społeczeństwa, istniejącego przed „upadkiem” ludzkości. Niczym zjadacze lotosu z *Odysei* Homera, ludzie są „autentyczni”, kiedy żyją w wiecznej teraźniejszości, bez przeszłości i przyszłości – nie troszcząc się o pamięć czy pojęcia, wolni od tradycji, nie zmieniając się.

Co ironiczne, świat idealizowany przez prymitywistów uniemożliwiłyby właśnie radykalny indywidualizm wychwalany przez indywidualistycznych spadkobierców Maxa Stirnera. Chociaż współczesne „pierwotne” społeczności stworzyły wyraźne jednostki, siła zwyczaju i wysoki stopień solidarności grupowej narzucony przez warunki, pozwalały na niewielką swobodę w indywidualistycznym zachowaniu, jakiego domagają się stirnerowscy anarchiści, wychwalający supremację ego. Dzisiaj zajmowanie się prymitywizmem jest dokładnie przywilejem zamożnych mieszczuchów, którzy mogą sobie pozwolić na bawienie się fantazjami, których odmawia się nie tylko głodnym i biednym oraz „nomadom”, zamieszkującym z konieczności ulice miast, ale również pracującym ponad siły. Współczesne robotnice z dziećmi raczej nie poradziłyby sobie bez pralek, odciążających je, chociaż trochę, w ich domowych pracach – zanim wyruszą do pracy, żeby zarobić to, co jest często większą częścią domowego budżetu. Co ironiczne, nawet kolektyw wydający *Fifth Estate* zdał sobie sprawę, że nie poradzi sobie bez komputera i „był zmuszony” kupić jeden – wydając obłudne oświadczenie: „Nienawidzimy tego!”²⁰ Demaskowanie zaawansowanej technologii i jednoczesne używanie jej do wydawania anty-technologicznej literatury jest nie tylko obłudne, ale ma również świętoszkowaty wydźwięk – taka „nienawiść” do komputerów przypomina beknięcie uprzywilejowanego, który, po napchaniu się przysmakami, wychwala cnoty ubóstwa w niedzielnych modlitwach.

²⁰ E. B. Maple “The *Fifth Estate* Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!” w *Fifth Estate* vol. 28, nr. 2, lato 1993, s. 6-7.

Ocena anarchizmu stylu życia

To, co wybija się na pierwszy plan w dzisiejszym anarchizmie stylu życia, to chęć raczej bezpośredniości niż refleksji, naiwnej bezpośredniej relacji między umysłem a rzeczywistością. Ta bezpośredniość nie tylko powstrzymuje wolnościowe myślenie od żądania zniuansowanej i zapośredniczonej refleksji, wyklucza również racjonalną analizę i stąd samą racjonalność. Skazanie ludzkości na to, co nietemporalne, nieprzestrzenne i niehistoryczne – „pierwotne” pojęcie czasowości opiera się na wiecznych cyklach Natury – pozbawia umysł jego wyjątkowości i wolności ingerencji w świat natury. Z punktu widzenia prymitywistycznego anarchizmu stylu życia, ludzie postępują najlepiej, kiedy raczej przystosowują się do nieludzkiej natury zamiast w nią ingerować, albo też, kiedy nieobciążeni rozumem, technologią, cywilizacją czy wręcz mową, żyją w spokojnej „harmonii” z istniejącą rzeczywistością, być może obdarzeni „naturalnymi prawami” w bezmyślnym stanie „ekstazy”. *TSA, Fifth Estate, Anarchy* i „ziny” w rodzaju *Stirnerite Demolition Derby* Michaela Williama – wszystkie one skupiają się na niezapośredniczonej, ahistorycznej i anty-cywilizacyjnej „pierwotności”, z której „upadliśmy”, stanie doskonałości i „autentyczności”, w którym kierowały nami czy to Natura, czy „prawo naturalne”, czy nasze niepohamowane ego. Historia i cywilizacja to wyłącznie upadek w nieautentyczność „społeczeństwa przemysłowego”.

Jak już sugerowałem, te mity „upadku” mają swoje korzenie w reakcyjnym romantyzmie, np. filozofii Martina Heideggera, którego volkistowski „spirytualizm”, w załączku w *Byciu i czasie*, został później rozwinięty w jego otwarcie faszystowskich pracach. Ten pogląd dzisiaj karmi się kwietystycznym mistycyzmem, w który obfitują antydemokratyczne prace Rudolfa Bahro, z jego ledwie maskowanym apelem o „zbawienie” przez „Zielonego Adolfa” oraz apolityczne poszukiwania ekologicznego spirytualizmu i „samo-spełnienia”, postulowane przez głęboką ekologię.

Indywidualne ego w końcu staje się najwyższą rzeczywistością, wykluczając historię i stawanie się, demokrację i odpowiedzialność. W istocie żywy kontakt ze społeczeństwem jako takim zostaje osłabiony przez narcyzm tak wszechobecny, że redukuje zrzeszenie do zinfatyliczowanego ego, będącego tylko wiązką żądań, domagających się zaspokojenia. Cywilizacja tylko przeszkadza ekstatycznej samo-realizacji pragnień ego, przeszkadza jego ostatecznemu wyzwoleniu, jak gdyby ekstaza i pragnienie nie były wytworami rozwoju, również historycznego, a tylko wrodzonymi impulsami wewnętrznymi, pojawiającymi się znikąd w zesocjalizowanym świecie.

Tak jak drobnomieszczańskie stirnerowskie ego, prymitywistyczny anarchizm stylu życia nie pozostawia miejsca dla instytucji społecznych, organizacji politycznych i radykal-

nych programów, a tym bardziej dla sfery publicznej, która wszyscy powyżsi pisarze automatycznie utożsamiają z państwowością. To, co sporadyczne, niesystematyczne, zdeorganizowane, niespójne, niestałe i intuicyjne wypiera to, co stałe, zorganizowane i racjonalne, w istocie każdą formę stałej i skoordynowanej działalności innej niż wydanie zina czy podpalenie kosza na śmieci. Wyobraźnia zostaje przeciwstawiona rozumowi, a pragnienie teoretycznej spójności, jak gdyby były one sprzeczne. Ostrzeżenie Goi, że wyobraźnia bez rozumu rodzi demony, zostaje zmienione tak, żeby pozostawić wrażenie, że wyobraźnia rozkwita na niezapośredniczonym doświadczeniu, w niezróżnicowanej „jedyności”. W ten sposób natura społeczna rozplywa się w naturze biologicznej, innowacyjne człowieczeństwo w adaptacyjnej zwierzęcości, czasowość w pre-cywilizacyjnej wieczności, historia w archaicznej cykliczności.

Burżuazyjna rzeczywistość, której ekonomiczna surowość robi się z dnia na dzień coraz bardziej oczywista i rażąca, zostaje przez anarchizm stylu życia zmieniona w konstelacje folgowania sobie, mgławicowości, niezdyscyplinowania, niespójności. Sytuacjoniści w latach 60-tych w imię „teorii spektaklu” wytworzyli w istocie zreifikowany spektakl teorii, ale mówili przynajmniej o organizacji – rady robotnicze zrównoważyły ich estetyzm. Anarchizm stylu życia, atakując organizację, zaangażowanie programowe i poważną analizę społeczną, przejął najgorsze aspekty sytuacjonistycznego estetyzmu, ale bez projektu budowy ruchu. Błąka się bez celu w granicach ego (przemianowanych przez Zerzana na „więzy natury”) i czyni z niespójności bohemy cnotę.

Największy kłopot sprawia to, że folgujące sobie estetyczne wycieczki anarchizmu stylu życia poważnie nadwątlily socjalistyczne jądro lewicowo-wolnościowej ideologii, która kiedyś mogła posiadać poważne znaczenie społeczne dokładnie dlatego, że angażowała się w wyzwolenie – nie poza historią, w subiektywnej rzeczywistości, ale w historii, w rzeczywistości obiektywnej. Wielkim apelem I Międzynarodówki – które anarcho-syndykalizm i anarcho-komunizm kontynuowały po tym, jak Marks i jego zwolennicy je porzucili – było żądanie: „Żadnych praw bez obowiązków, żadnych obowiązków bez praw.” To hasło przez pokolenia było wypisane w nagłówkach prasy, którą teraz nazwalibyśmy prasą anarchizmu społecznego. Stoi dziś w jaskrawej sprzeczności do egocentrycznego wezwania do „uzbrojonych pragnień” oraz taoistycznej kontemplacji i buddyjskiej nirwany. Podczas gdy anarchizm społeczny wzywa ludzi do rewolucji i dążenia do rekonstrukcji społecznej, to drobnomieszczanie zaludniający subkulturowy świat anarchizmu stylu życia wzywają do epizodycznej rebelii oraz zaspokojenia „śniących maszyn”, żeby użyć frazeologii Deleuza i Guattari’ego.

Ciągłemu wycofywaniu się z historycznego zobowiązania klasycznego anarchizmu do walki społecznej (bez której samorealizacja i spełnienie pragnień we wszystkich ich przejawach, nie tylko instynktownych, nie mogą zostać osiągnięte) nieuchronnie towarzyszy katastrofalne fałszowanie doświadczenia i rzeczywistości. Ego, identyfikowane niemal fetyszystycznie jako miejsce wyzwolenia, okazuje się identyczne z „suwerenną jednostką” leseferystycznego indywidualizmu. Pozbawione swoich społecznych podstaw, osiąga nie autonomię, ale heteronomiczną „jedność” drobnomieszkańskiego przedsięwzięcia.

W istocie dalekie od bycia wolnym, ego w swojej suwerennej jedyności jest całkowicie związane anonimowymi prawami rynku – prawami konkurencji i wyzysku – zmieniającymi mit indywidualnej wolności w inny fetysz, maskujący niezmiennie prawa kapitalistycznej akumulacji.

W rezultacie anarchizm stylu życia okazuje się kolejną burżuazyjną mistyfikacją. Jego akolici nie są bardziej „autonomiczni” niż ruchy na rynku akcji, fluktuacje cen i zwykłe fakty burżuazyjnego interesu. Zostawiając na boku pretensje do autonomii, „buntownik” z klasy średniej, z lub bez kamienia w ręce, okazuje się być całkowicie poddany podpoверхniowym siłom rynku, zajmujących wszystkie rzekomo „wolne” obszary współczesnego życia społecznego, od kooperatyw żywnościowych po wiejskie komuny.

Kapitalizm jest wszędzie dookoła – nie tylko materialnie, ale też kulturowo. Jak powiedział John Zerzan człowiekowi przeprowadzającemu z nim wywiad, zdziwionemu widokiem telewizora w domu tego wroga technologii: „Jak wszyscy inni, ja też muszę się narkotyzować.”¹

O tym, że sam anarchizm stylu życia jest „narkotyzowaniem się”, można najlepiej przekonać się czytając *Jedynego i jego własność* Maxa Stirnera, gdzie pretensja ego do „jedyności” w rzeczywistości jaźni dalece przewyższa liberalną wiarę Johna Stuarta Millera. W istocie wraz ze Stirnerem egoizm stał się kwestią epistemologiczną. Przedzierając się przez labirynt sprzeczności i żałośnie niekompletnych oświadczeń, które wypełniają *Jedynego i jego własność*, przekonujemy się, że „jedyne” ego Stirnera jest mitem, ponieważ jego korzenie tkwią w czymś „innym” – samym społeczeństwie. W istocie: „Prawda nie może postąpić naprzód jak ty” – zwraca się Stirner do egoisty – „nie może się poruszać, zmieniać, rozwijać; prawda czeka, bierze wszystko od ciebie i sama istnieje tylko przez ciebie, ponieważ istnieje tylko w twojej głowie.”² Stirnerowski egoista w efekcie bierze rozbrat z obiektywną rzeczywistością, faktycznością tego, co społeczne, a zatem również z fundamentalnymi zmianami społecznymi oraz wszystkimi kryteriami etycznymi i ideałami przekraczającymi osobistą satysfakcję wśród demonów burżuazyjnego rynku. Ta nieobecność zapośredniczenia obala samo istnienie konkretnego, nie mówiąc już o władzy samego stirnerowskiego ego – twierdzenie tak wszechobejmujące, że wyklucza społeczne korzenie jaźni i jej historyczne formowanie się.

Nietzsche, raczej niezależnie od Stirnera, doprowadził ten pogląd naprawdę do jego logicznej konkluzji, likwidując faktyczność i realność prawdy jako takiej: „Czym jest więc prawda?” – pyta. „Ruchomą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, mówiąc krótko sumą stosunków międzyludzkich, które są utwierdzone, przesuwane i ujmowane poetycznie i retorycznie.”³ Bardziej otwarcie niż Stirner, Nietzsche utrzymuje, że fakty to po prostu interpretacja, pyta „czy koniecznie trzeba zakładać interpretatora poza interpretacją?” Najwyraźniej nie, ponieważ „nawet to jest wymyślone, jest hipotezą.”⁴ Idąc w

¹ Cyt. za *The New York Times*, 7 maja 1995 r.

² Max Stirner *The Ego and His Own*, red. James J. Martin, Nowy Jork 1963, cz.2, rozdz. 4, s. 352.

³ Friedrich Nietzsche „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense” (1873, fragment) w: *The Portable Nietzsche*, red. Walter Kaufmann, Nowy Jork 1959, s. 46-47.

⁴ Friedrich Nietzsche *The Will to Power*, fragment 481, Nowy Jork 1967, s. 267.

ślad za logiką Nietzschego, zostaje nam w końcu jaźń, która nie tylko tworzy swoją własną rzeczywistość, ale musi również udowadniać swoje istnienie jako coś więcej niż zwykła interpretacja. Taki egoizm likwiduje więc samo ego, które znika we mgle założeń, których sam Stirner nie wypowiedział jasno.

Podobnie pozbawiony historii, społeczeństwa i faktyczności, które leżałyby poza jego „metaforami”, anarchizm stylu życia funkcjonuje w społecznej sferze, gdzie ego oraz jego zagadkowe pragnienia znikają wśród logicznych abstrakcji. Jednak redukcja ego do intuicyjnej bezpośredniości – zakotwiczonej w zwykłej zwierzęcości, w „więzach natury” lub „prawie naturalnym” – oznaczałaby ignorowanie faktu, że ego jest wytworem kształtującej historii, która musi, jeśli ma składać się z czegoś więcej niż zwykłych epizodów, korzystać z rozumu, określającego standardy postępu i regresu, konieczności i wolności, dobra i zła oraz – tak! – cywilizacji i barbarzyństwa. W istocie anarchizm, który chce uniknąć mielizn otwartego solipsyzmu z jednej strony, oraz utraty „ja” jako czystej interpretacji z drugiej, musi stać się socjalistyczny lub kolektywistyczny, To znaczy musi być anarchizmem społecznym, szukającym wolności poprzez strukturę i wzajemną odpowiedzialność, a nie przez mgliste, nomadyczne ego, które unika życia społecznego.

Mówiąc wprost – pomiędzy socjalistycznym rodowodem anarcho-syndykalizmu i anarcho-komunizmu (które nigdy nie twierdziły, że samorealizacja i spełnienie pragnień są nieistotne) a w istocie liberalnym, indywidualistycznym rodowodem anarchizmu stylu życia (który pielęgnuje społeczną nieskuteczność, o ile nie wręcz otwartą negację społeczeństwa) istnieje rozdzźwięk, którego nie da się usunąć, chyba że całkowicie pominiemy różnice w celach, metodach oraz leżącej u ich podstaw filozofii. Projekt Stirnera wyrósł w istocie ze sporu z socjalizmem Wilhelma Weitlinga i Mosesa Hessa, w której powołał się on na egoizm, przeciwstawiając go właśnie socjalizmowi. „Przesłaniem [Stirnera] było raczej osobiste powstanie niż powszechna rewolucja” – zauważył z zachwytem James J. Martin⁵ – przeciwstawienie, które żyje dzisiaj w anarchizmie stylu życia oraz jego japiszonowskich odmianach, różnych od anarchizmu społecznego, zakorzenionemu w historycyzmie, społecznym wzorze indywidualności oraz przywiązaniu do racjonalnego społeczeństwa.

Absurd pomieszczenia tych przekazów, współlistniejących na stronach „zinów” anarchizmu stylu życia, odzwierciedla pomieszane i krzykliwe wypowiedzi drobnomieszczanina. Jeśli anarchizm straci swoje socjalistyczne jądro oraz kolektywistyczny cel, jeśli zdryfuje w estetyzm, ekstazę i pragnienie czy taoistyczny kwietyzm i buddyjskie wymazanie własnego „ja”, podstawiając je zamiast wolnościowego programu, polityki i organizacji, wtedy nie będzie oznaczać rekonstrukcji społecznej i rewolucyjnej wizji, ale rozpad społeczny i egoistyczny bunt. Co gorsza, przyłoży się do nasilenia fali mistycyzmu, która już teraz ogarnia młode pokolenie. Wychwalanie ekstazy, które z pewnością jest pozytywne w społecznej formie, w anarchizmie stylu życia łączy się z „czarami” i powoduje raczej zainteresowanie duchami i jungowskimi archetypami niż racjonalną i dialektyczną świadomością rzeczywistości.

⁵ James J. Martin, wstęp do Stirner *Ego and His Own*, s. xviii.

Charakterystyczna jest okładka niedawnego numeru *Alternative Press Review* (z jesieni 1994 r.), szeroko czytanego „dzikiego” periodyku anarchistycznego, na której widnieje trójgłowe buddyjskie bóstwo w spokojnej, nirwanicznej pozie, na tle kosmicznego tła wirujących galaktyk i newage’owych utensyliów – obraz, który mógłby spokojnie zawisnąć obok plakatu „Anarchy” *Fifth Estate* w newage’owym butik. Na wewnętrznej stronie okładki grafika krzyczy: „Życie może być magią, jeśli zaczniemy się wyzwalać” (litera „a” w „magia” jest w kółku) – przy której trzeba zapytać: Jak? W jaki sposób? Magazyn zawiera esej na temat głębokiej ekologii, autorstwa Glenn Parton (przedruk z *Wild Earth* Davida Foremana), pt. „Dzikie Ja - Dlaczego jestem prymitywistą?”, wychwalający ludy pierwotne, których „życie harmonizuje ze światem natury”, lamentujący nad rewolucją neolityczną i utożsamiający nasze „główne zadanie” z „rozbiórką” naszej cywilizacji i przywróceniem dzikości. Szata graficzna magazynu jest także prymitywna – ludzkich czaszek i obrazów ruin jest sporo. Najdłuższy artykuł, „Dekadencja”, przedrukowany z *Black Eye*, łączy romantyzm z lumpiarstwem, radośnie konkludując: „Czas na rzymskie wakacje, więc naprzód barbarzyńcy!”

Niestety, barbarzyńcy już tu są, a „rzymskie wakacje” w wielu amerykańskich miastach kwitną na cracku, bandytyzmie, obojętności, głupocie, prymitywizmie, antycywilizacjonizmie, antyracjonalizmie i sporej dozie „anarchii” rozumianej jako chaos. Anarchizm stylu życia trzeba rozważać w aktualnym kontekście społecznym, nie tylko zdemoralizowanych czarnych gett i reakcyjnych białych przedmieść, ale nawet indiańskich rezerwatów, tych rzekomych centrów „pierwotności”, w których gangi młodych Indian strzelają do siebie, handel narkotykami kwitnie, a „gangsterskie graffiti widnieją nawet na świętej Skale Okna, jak donosi Seth Mydans w *The New York Times* (3 marca 1995 r.)

W ten sposób głęboki upadek kultury nastąpił w ślad za zdegenerowaniem się Nowej Lewicy z lat 60-tych w postmodernizm, a kontrkultury w newage’owy spirytualizm. Nerwowi anarchiści stylu życia, grafiki jak z Halloween i podburzające artykuły oddalają nadzieję na zrozumienie rzeczywistości w nieskończoność. Rozdarci między atrakcjami „kulturowego terroryzmu” i buddyjskimi aśramami, anarchiści stylu życia w rzeczywistości znajdują się w krzyżowym ogniu między barbarzyńcami z elit społecznych, z Wall Street i City, a barbarzyńcami ze społecznych dołów, z ponurych gett na przedmieściach miast Europy i Ameryki. Niestety ten konflikt, przy całym ich zachwycie dla lumpiarskich stylów życia (które nie są obce dzisiejszym korporacyjnym barbarzyńcom), ma niewiele wspólnego z potrzebą tworzenia wolnego społeczeństwa, ale jest to raczej brutalna wojna o udział w łupach z handlu narkotykami, ludzkimi ciałami, w wygórowanych zyskach – i nie zapominajmy o ryzykownych obligacjach i międzynarodowych walutach.

Powrót do zwykłej zwierzęcości – czy możemy to nazwać „decywilizacją”? – jest powrotem nie do wolności, ale do instynktu, domeny „autentyczności”, kierowanej raczej przez geny niż przez mózgi. Nie można już chyba oddalić się bardziej od ideałów wolności, wyrażanych w wielkich rewolucjach przeszłości. I nic nie mogłoby być bardziej uległe wobec biochemicznych imperatywów, takich jak DNA, lub bardziej sprzeczne z twórczością, etyką i wzajemnością, tworzonymi przez kulturę w walkę o racjonalną cywilizację. W „dzikości”

nie ma wolności, jeśli rozumiemy przez „dzikość” dyktat wrodzonych wzorów zachowań, które składają się na zwierzęcość. Oczerniać cywilizację bez uznania jej ogromnego potencjału dla świadomej wolności – wolności, na którą rozum składa się tak samo jak pragnienie, proza tak samo jak poezja – oznacza cofnięcie się w mroczny świat brutalności, gdzie myśl jest niewyraźna, a intelekt jest tylko ewolucyjną obietnicą.

Ku demokratycznemu komunalizmowi

Ten obraz anarchizmu stylu życia nie jest kompletny, personalistyczne skłonności tej ideologii sprawiają, że może przybierać różne formy, ozdabiane takimi słowami jak „wyobrażenia”, „świętość”, „intuicyjność”, „ekstaza”, „pierwotność”.

Anarchizm społeczny jest moim zdaniem całkowicie odmienny, idąc w ślad za oświeceniową tradycją, zwracając jednak uwagę na jej ograniczenia i braki. Opierając się na swojej definicji rozumu, anarchizm społeczny opowiada się za myślącym ludzkim umysłem, nie odrzucając w żaden sposób namiętności, ekstazy, wyobraźni, zabawy i sztuki. Zamiast jednak urzeczawiać je w mgliste kategorie, próbuje włączyć je w życie codzienne. Opowiada się za racjonalnością, sprzeciwiając się jednak racjonalizacji doświadczenia, opowiada się za technologią, sprzeciwiając się „megamaszynie”, opowiada się za instytucjonalizacją, sprzeciwiając się klasowym rządóm i hierarchii, opowiada się za autentyczną polityką opartą na konfederacyjnej koordynacji społeczności lokalnych lub komun przez samo społeczeństwo w demokracji bezpośredniej, sprzeciwiając się parlamentaryzmowi i państwu.

Ta „komuna komun”, żeby użyć tradycyjnego hasła wcześniejszych rewolucji, może być nazwana „komunalizmem”. Nie popierając demokracji jako „rządów”, opisuje on demokratyczny wymiar anarchizmu jako większościowe administrowanie sferą publiczną. Komunalizm szuka raczej wolności niż autonomii, w tym sensie, w jakim je sobie przeciwstawiłem. Zrywa z psychiczno-osobistym, stirnerowskim, liberalnym ego bohemy, jako zawartą w sobie suwerennością, twierdząc, że indywidualność nie wyłania się znikąd, obdarzona w momencie urodzin „naturalnymi prawami”, ale jest w dużej mierze dziełem rozwoju historycznego i społecznego, procesu samo-formowania, który nie może być ani spetryfikowany przez biologizm, ani uwięziony w czasowo ograniczonych dogmatach.

Suwerenna, samowystarczalna „jednostka” zawsze była niepewną podstawą dla wolnościowo-lewicowego światopoglądu. Jak zauważył Max Horkheimer, „indywidualność słabnie, kiedy każdy postanawia radzić sobie na własną rękę.(...) Absolutnie izolowana jednostka zawsze była iluzją. Najbardziej szanowane cechy osobiste, takie jak niezależność, wola wolności, współczucie oraz poczucie sprawiedliwości, są tak samo społecznymi, jak indywidualnymi wartościami. W pełni rozwinięta jednostka jest dopełnieniem w pełni rozwiniętego społeczeństwa.”¹

Jeśli wolnościowo-lewicowa wizja przyszłego społeczeństwa ma nie zniknąć w lumpiarskim półświatku bohemy, musi oferować rozwiązania problemów społecznych, a nie przeskakiwać od sloganu do sloganu, kryjąc się przed racjonalnością w kiepskiej poezji i wul-

¹ Max Horkheimer *The Eclipse of Reason*, Nowy Jork 1947, s. 135.

garnej grafice. Demokracja nie jest antytezą anarchizmu, a zasada większości i niekonsensualny proces decyzyjny nie są nie do pogodzenia z wolnościowym społeczeństwem.

To, że żadne społeczeństwo nie może istnieć bez instytucjonalnych struktur jest jasne dla każdego, kto nie dał się omamić Stirnerowi czy jemu podobnym. Odrzucając instytucje i demokrację, anarchizm stylu życia izoluje się od rzeczywistości społecznej, żeby wściekać się na próżno jeszcze bardziej, pozostając w ten sposób subkulturą dla naiwnej młodzieży i znudzonych konsumentów czarnych strojów i plakatów ekstazy. Argumentowanie, że demokracja i anarchizm nie dają się ze sobą pogodzić, ponieważ każde utrudnienie spełniania życzeń, nawet „mniejszości złożonej z jednego człowieka”, jest pogwałceniem osobistej autonomii, nie jest opowiadaniem się za wolnym społeczeństwem, ale za „zbiorem jednostek” Brown, mówiąc krótko – stadem. Wyobraźnia również nie może dojść do „władzy”. Władza [power], która zawsze istnieje, należy albo do kolektywu w bezpośredniej i przejrzystej zinstytucjonalizowanej demokracji, albo do ego garstki oligarchów, tworzących „tyranię braku struktury”.

Kropotkin nie bezzasadnie uznał, w swoim artykule dla *Encyclopaedia Britannica*, że stirnerowskie ego jest elitarne i odrzucił je jako hierarchiczne. Powołał się także na V. Bascha, krytykującego indywidualistyczny anarchizm Stirnera jako formę elitaryzmu twierdzącego, że „celem każdej rozwiniętej cywilizacji nie jest umożliwienie wszystkim członkom społeczności rozwinąć się w normalny sposób, ale umożliwienie ‘pełnego rozwoju’ niektórym bardziej uzdolnionym jednostkom, nawet kosztem szczęścia czy wręcz samego istnienia mas ludzkości.” W anarchizmie powoduje to regres do najzwyczajszego indywidualizmu, popieranego przez rzekome lepsze mniejszości, którym człowiek w swojej historii zawdzięcza właśnie państwo i całą resztę, które teraz te jednostki zwalczają. Ich indywidualizm kończy się zanegowaniem tego, od czego wychodzą, nie wspominając już o niemożliwości pełnego rozwoju jednostki w warunkach ucisku mas przez „wspaniałe arystokracje”.²

Z powodu swojego amoralizmu, ten elitaryzm łatwo daje się wykorzystać do zniewolenia „mas” przez „jedynych”, co może prowadzić do zasady wodzostwa, charakterystycznej dla ideologii faszystowskiej.³

W USA i Europie, dokładnie w tym momencie, gdy powszechne rozczarowanie państwem osiągnęło bezprecedensowe rozmiary, anarchizm jest w odwrocie. Niezadowolenie z rządu jest znaczne po obu stronach Atlantyku – ostatnio rzadko można było zetknąć się z podobnie silnym poczuciem społecznym, że potrzebna jest nowa polityka czy nawet nowy ustrój społeczny, który dałby ludziom poczucie sensu, biorącego pod uwagę bezpieczeństwo i etykę. Jeśli klęskę anarchizmu w reagowaniu na tę sytuację można by przypisać pojedynczemu czynnikowi, to trzeba wskazać na ograniczoność anarchizmu stylu życia oraz jego indywidualistyczne podstawy, uniemożliwiające wkroczenie potencjalnego ruchu wolnościowo-lewicowego na scenę publiczną.

Anarcho-syndykalizm w okresie swojego rozkwitu próbował działać w praktyce i stworzyć zorganizowany ruch – tak obcy anarchizmowi stylu życia – wewnątrz klasy robotni-

² Kropotkin „Anarchism” w *Revolutionary Pamphlets*, s. 287, 293.

³ *Ibid.*, s. 292-293.

czej. Jego główne problemy nie polegały na chęci tworzenia struktur czy angażowaniu się w programy i mobilizację społeczną, ale na słabości klasy robotniczej jako podmiotu rewolucji, szczególnie po Rewolucji Hiszpańskiej. Mówić jednak, że anarchizm nie posiada polityki, oryginalnie oznaczającej z greki samorządność społeczności – historyczną „komunę komun” – oznacza odrzucać historyczną i transformacyjną praktykę, zmierzającą do radykalizacji demokracji w każdej republice oraz stworzeniu municypalnej, konfederacyjnej władzy, która przeważałaby nad państwem.

Najbardziej twórczą cechą tradycyjnego anarchizmu jest jego przywiązanie do czterech podstawowych zasad: konfederacji zdecentralizowanych społeczności, stałej opozycji wobec etatyzmu, wiary w demokrację bezpośrednią oraz wizji społeczeństwa wolnościowego komunizmu. Najpoważniejszy problem, przed jakim staje dzisiaj wolnościowa lewica – wolnościowy socjalizm tak samo jak anarchizm – polega na tym, co zrobić z tymi zasadami. Jak nadać im społeczną formę i treść? W jaki sposób i jakimi środkami dostosować je do naszych czasów i sprawić, żeby służyły zorganizowanemu ruchowi ludowemu, mającemu na celu samodzielną i wolność?

Anarchizm nie może rozmieniać się na drobne w zachowaniach takich jak działania szesnastowiecznych adamidów, którzy „wędrowali nago po lasach, śpiewając i tańcząc”, jak z potępieniem zauważył Kenneth Rexroth, spędzając „czas na stałych orgiach seksualnych” póki nie zostali eksterminowani przez Jana Žižkę – ku uldze zde gustowanego chłopstwa, którego ziemie plądrowali.⁴ Nie może wycofywać się w prymitywistyczny półświatek Zerzanów i Bradfordów. Byłbym ostatnim, który by chciał twierdzić, że anarchiści nie powinni stosować w życiu codziennym swojego anarchizmu – indywidualnie i społecznie, estetycznie i pragmatycznie. Jednak nie powinien to być anarchizm, który odrzuca najważniejsze cechy odróżniające anarchizm, jako ruch, praktykę i program, od państwowego socjalizmu. Anarchizm musi dzisiaj zdecydowanie zachować swój charakter ruchu społecznego – programowego i czynnego ruchu społecznego – łączącego swoją zaangażowaną wizję społeczeństwa wolnościowego komunizmu z otwartą krytyką kapitalizmu, nie ukrywanego pod określeniami typu „społeczeństwo przemysłowe”.

Mówiąc krótko, anarchizm społeczny musi zdecydowanie potwierdzić to, co różni go od anarchizmu stylu życia. Jeśli ruch anarchizmu społecznego nie potrafi swoich czterech zasad – municypalnego konfederalizmu, opozycji wobec etatyzmu, demokracji bezpośredniej i ostatecznego wolnościowego komunizmu – przełożyć na praktykę w nowej sferze publicznej, jeśli te zasady zacierają się, tak jak pamięć o przeszłych walkach, wśród ceremonialnych oświadczeń i zebrań, albo, co gorsza, zostają one wyrócone do góry nogami przez „wolnościowy” Przemysł Ekstazy i kwietystyczny azjatycki teizm, wtedy jego rewolucyjno-socjalistyczne jądro będzie musiało zostać odtworzone pod nową nazwą.

\Z pewnością nie można już, moim zdaniem, nazywać się anarchistą bez dodania szczegółowego przymiotnika, wskazującego, że nie jest się anarchistą stylu życia. Anarchizm społeczny jest radykalnie różny od anarchizmu koncentrującego się na stylu życia, od neosytuacjonistycznych peanów na cześć ekstazy i suwerenności słabnącego drobnomiesz-

⁴ Kenneth Rexroth *Communalism*, Nowy Jork 1974, s. 89.

czańskiego ego. Oba te anarchizmy różnią się całkowicie, jeśli chodzi o charakteryzujące je zasady – socjalizm i indywidualizm. Między otwarciem rewolucyjnymi ideami i praktyką z jednej strony, oraz pragnieniem prywatnej ekstazy i samo-realizacji z drugiej strony, nie może być porozumienia. Zwykła opozycja wobec państwa może równie dobrze jednoczyć faszystowskich lumpów ze stirnerowskimi lumpami, co ma swoje historyczne precedensy.

Dziękuję mojej koleżance Janet Biehl za jej nieocenioną pomoc w zbieraniu materiału do tej pracy i opublikowaniu jej.

[28]Edwin N. Wilmsen *Land Filled With Flies*, Chicago 1989, s. 127.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Murray Bookchin
Anarchizm społeczny czy anarchizm stylu życia?
Przepaść nie do pokonania
1 czerwca 1995

pl.anarchistlibraries.net