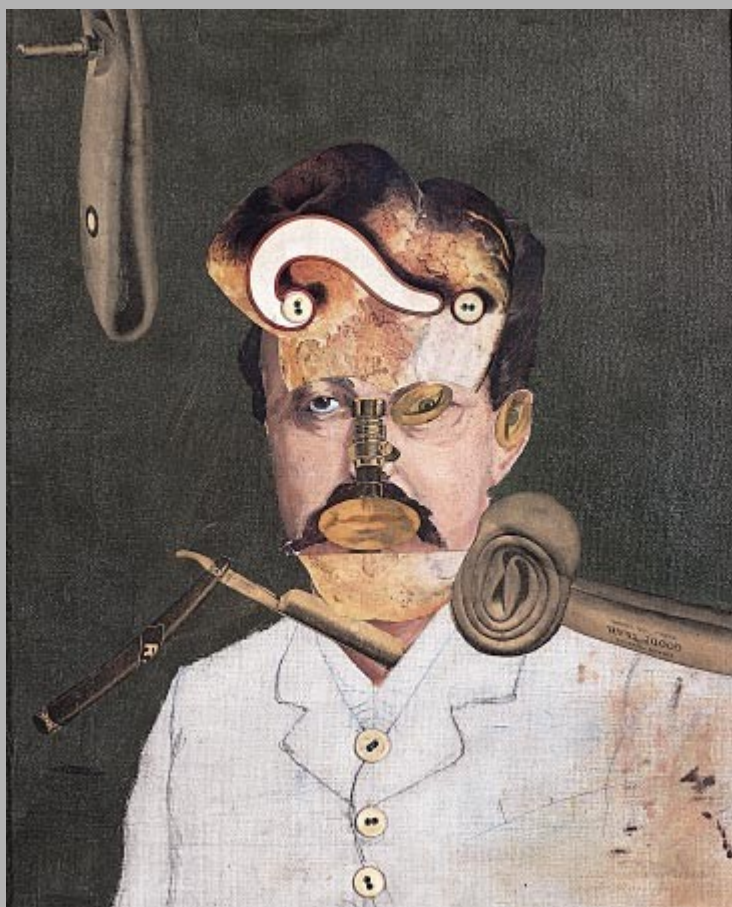


Murray Bookchin

Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός

Ένα αγεφύρωτο χάσμα



Murray Bookchin

**Κοινωνικός Αναρχισμός
ή
Lifestyle Αναρχισμός**

Ένα αγεφύρωτο χάσμα

Murray Bookchin

**ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ
ή LIFESTYLE ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ:
Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα**

Μετάφραση: Αχιλλέας Φωτιάκης

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

Το «Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός» του Murray Bookchin αποτελεί ένα αναπόσπαστο τμήμα του ευρύτερου διαλόγου που έχει ανοίξει μέσα στο σύγχρονο αναρχικό κίνημα. Γραμμένο το 1995, αυτό το δοκίμιο αναδεικνύεται ως ένα κομβικό εργαλείο για μια αναρχική πολιτική που θα βρίσκεται πάντα επίκαιρη. Ως υπενθύμιση του βασικού τετράπτυχου των «αναρχικών αρχών»: της άμεσης δημοκρατίας, του αντι-κρατισμού, του συννομοσπονδιακού κοινοτισμού και του ελευθεριακού κομμουνισμού· ως υπενθύμιση του κοινωνικού χαρακτήρα και προσανατολισμού ενός από τα πλέον δυναμικά και, παράλληλα, αδικημένα ιστορικά κινήματα.

Μέσα από την οξεία πολεμική του ο τελευταίος ελευθεριακός στοχαστής αυτού του αιώνα προσπαθεί να δημιουργήσει ρήξεις μέσα στο αρχιπέλαγος της σύγχυσης που χαρακτηρίζει το σύγχρονο ακτιβισμό. Επαναπροσδιορίζει το πρόταγμά του, τον Κοινωνικό Αναρχισμό, μέσα από μια κατάφαση στο όραμα για μια πιο δίκαιη θέσμιση και μέσα από μια άρνηση του υπάρχοντος καθώς και των κυρίαρχων φετιχοποιήσεων που το σχυρώνουν. Το πράττειν των αγωνιζόμενων – κι εδώ ο Bookchin μοιάζει να κρούει τον κώδωνα του κινδύνου – δεν μπορεί παρά να αφορά το κοινωνικό και να οριοθετείται σε σχέση με αυτό. Ο Αναρχισμός πρέπει να ξαναγίνει Κοινωνικός, να βρει τις ρίζες του και να παλέψει για την οικοδόμηση ενός μαζικού επαναστατικού κινήματος.

Ο Murray Bookchin και σε αυτό το άρθρο του προσπαθεί να χτυπήσει την κυρίαρχη κοινωνική αμνησία που έχει πλήξει και κομμάτια των ριζοσπαστών. Οι ιστορικές του αναφορές αλλά και η ευρυμάθειά του βοηθούν προς αυτό το σκοπό. Από την άλλη, η συνεχής επαφή του με την πραγματικότητα του κοινωνικού ανταγωνι-

σμού (συμμετέχων ενεργά στους ταξικούς αγώνες από τη δεκαετία του '30 μέχρι και αυτή του '90) και η διαρκής υπενθύμισή του για μια ενότητα της θεωρίας με την πράξη, της μορφής με το περιεχόμενο τον καθιστούν μέχρι σήμερα ικανό να μιλά και να γράφει για το παρόν και μέλλον ενός επαναστατικού κινήματος.

Φωτάκης Αχιλλέας

Ευχαριστώ τις συντρόφισσες και τους συντρόφους από τη Θεσσαλονίκη για την πολύτιμη βοήθειά τους πάνω στη μετάφραση του κειμένου.

Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός: Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα

Εδώ και δυο αιώνες, ο αναρχισμός – ως ένα οικουμενικό σώμα αντι-αυταρχικών ιδεών – αναπτύχθηκε μέσα από την αντίθεση δύο τάσεων: μια «περσοναλιστική»* αφοσίωση στην ατομική αυτονομία και μια κολεκτιβιστική αφοσίωση στην κοινωνική ελευθερία. Αυτές οι τάσεις δεν έχουν με κανέναν τρόπο συμφιλιωθεί στην ιστορία της ελευθεριακής σκέψης. Πράγματι, για ένα μεγάλο μέρος του τελευταίου αιώνα, απλά συνυπήρξαν μέσα στον αναρχισμό ως ένα ελάχιστο άρθρο πίστης της αντίστασης ενάντια στο Κράτος παρά σαν ένα μάζιμουμ άρθρο πίστης που συγκρότησε το είδος της νέας κοινωνίας που θα έπρεπε να δημιουργηθεί στη θέση του τελευταίου.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι διάφορες σχολές του αναρχισμού δεν υιοθέτησαν πολύ συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, αν και οι ποικίλες αυτές μορφές αλληλοσυμπληρώνονταν με σαφήνεια. Κατά βάση, όμως, ο αναρχισμός ως όλον υιοθέτησε αυτό που ο Αϊζάια Μπερλίν ονόμασε «αρνητική ελευθε-

*(Σ.τ.Μ.): Για τη μετάφραση του personalistic επιλέγω το ελληνοποιημένο «περσοναλιστικός». Σημαίνει την προσήλωση στα της προσωπικής αξιοπρέπειας, της ενασχόλησης με τον εαυτό κτλ σε σημείο που να αποτελεί μια ατομική πολιτική.

ρία» που σημαίνει μια τυπική «ελευθερία από» παρά την ουσιαστική «ελευθερία να». Όντως, ο αναρχισμός συχνά εξήρε την αφοσίωσή του στην αρνητική ελευθερία ως απόδειξη του πλουραλισμού του, της ιδεολογικής του ανεκτικότητας ή δημιουργικότητας – ή ακόμη, καθώς πολλοί πρόσφατοι ιεράρχες του μεταμοντερνισμού ισχυρίστηκαν, της έλλειψης συνοχής του.

Η αποτυχία του αναρχισμού να γεφυρώσει αυτό το χάσμα, να αρθρώσει τη σχέση μεταξύ ατομικού και συλλογικού και να εξαγγείλει τις ιστορικές περιστάσεις που θα έκαναν εφικτή μια α-κρατική αναρχική κοινωνία δημιούργησε προβλήματα στην αναρχική σκέψη που παραμένουν άλυτα μέχρι σήμερα. Ο Πιερ Ζοζέφ Προυντόν, περισσότερο από άλλους αναρχικούς της εποχής του, προσπάθησε να σχηματίσει μια αρκετά συμπαγή εικόνα μιας ελευθεριακής κοινωνίας. Βασισμένο σε συμβόλαιο, βασικά ανάμεσα στους μικρο-παραγωγούς, τις κοοπερατίβες και τις κομμούνες, το όραμα του Προυντόν απέτνευε τον επαρχιώτικο κόσμο των τεχνιτών μέσα στον οποίο γεννήθηκε. Αλλά έλειπε το βάθος σε αυτή του την προσπάθεια να συγχωνεύσει μια προστατευτική, συχνά πατριαρχική ιδέα περί ελευθερίας με τις βάσει συμβολαίων συμφωνίες εντός της κοινωνίας. Ο τεχνίτης, η κοοπερατίβα (συνεργατική επιχείρηση) και η κομμούνα (κοινότητα), σχετιζόμενοι μεταξύ τους περισσότερο με τους όρους της ισότητας ή της δικαιοσύνης των αστικών συμβολαίων παρά με τους κομμουνιστικούς όρους της ικανότητας και των αναγκών, αντιστοιχούσαν στην προκατάληψη του τεχνίτη για την προσωπική αυτονομία, αφήνοντας απροσδιόριστη οποιαδήποτε ηθική δέσμευση στη συλλογικότητα, παρά τις όποιες καλές προθέσεις των μελών της.

Όντως, η διάσημη διακήρυξη του Προυντόν ότι «οποιοσδήποτε βάζει το χέρι του πάνω μου για να με κυβερνήσει είναι ένας σφετεριστής και ένας τύραννος και τον αποκαλώ εχθρό μου» ρέπει κυρίως προς μια «περσοναλιστική», αρνητική ελευθερία

που επισκιάζει την αντίστασή του στους καταπιεστικούς, κοινωνικούς θεσμούς και το όραμα μιας αναρχικής κοινωνίας που έθεσε ως πρόταγμα. Η δήλωσή του εύκολα συνδυάζεται με την ξεκάθαρα ατομικιστική διακήρυξη του Γουίλιαμ Γκόντγουιν: «Δεν υπάρχει παρά μία εξουσία στην οποία μπορώ να προσφέρω μια ειλικρινή υπακοή και αυτή είναι ό,τι αποφασίζει η δική μου νόηση, ό,τι υπαγορεύει η δική μου συνείδηση». Η προτίμηση του Γκόντγουιν για την «εξουσία της δικής του νόησης και συνείδησης», όπως και η καταδίκη, από τη μεριά του Προυντόν, του «χειριού» που απειλεί να περιορίσει την ελευθερία του, έδωσε στον αναρχισμό μια τεράστια ατομικιστική ώθηση.

Συναρπαστικές καθώς μπορεί να είναι κάτι τέτοιες διακηρύξεις -και στις ΗΠΑ έχουν κερδίσει υπολογίσιμο θαυμασμό από τη λεγόμενη ελευθεριακή (για την ακρίβεια, την «ευπρεπή») δεξιά, με τους ομολόγους της, της «ελευθέρως» επιχείρησης, – αποκαλύπτουν έναν αναρχισμό που έρχεται σε αντίθεση με τις ίδιες του τις ιδέες. Αντιθέτως, ο Μιχαήλ Μπακούνιν και ο Πιοτρ Κροπότκιν στήριξαν βασικά κολεκτιβιστικές απόψεις – στην περίπτωση του Κροπότκιν, ξεκάθαρα κομμουνιστικές. Ο Μπακούνιν τόνισε με έμφαση την προτεραιότητα του κοινωνικού απέναντι στο ατομικό. Η κοινωνία, γράφει, «προϋπάρχει και επιζεί κάθε ανθρώπινου υποκειμένου, όντας από αυτή την άποψη σαν την ίδια τη Φύση. Είναι αιώνια σαν τη Φύση, ή μάλλον, έχοντας γεννηθεί πάνω στη Γη, θα διαρκέσει όσο και η Γη. Έτσι, μια ριζοσπαστική εξέγερση εναντίον της κοινωνίας θα ήταν το ίδιο αδύνατη όσο μια εξέγερση εναντίον της Φύσης, η ανθρώπινη κοινωνία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η σπουδαία απόδειξη/εκδήλωση της δημιουργίας πάνω στη Γη. Και ένα άτομο το οποίο θα ήθελε να ξεγεραθεί ενάντια στην κοινωνία... θα τοποθετούσε τον εαυτό του πέρα από το αποδεκτό της αληθινής ύπαρξης».¹

Συχνά ο Μπακούνιν εξέφρασε με σθένος την αντίθεσή του

στην ατομικιστική τάση που υπάρχει στον φιλελευθερισμό και τον αναρχισμό. Αν και η κοινωνία είναι «υποχρεωμένη στα άτομα» έγραψε σε μια σχετικά ήπια δήλωση, η συγκρότηση του ατόμου είναι κοινωνική:

«ακόμη και το πιο άθλιο άτομο της παρούσας κοινωνίας μας δε θα μπορούσε να υπάρξει και να αναπτυχθεί χωρίς τις σωρευτικές κοινωνικές προσπάθειες αμέτρητων γενεών. Έτσι, το άτομο, η ελευθερία του και η λογική του, είναι τα προϊόντα της κοινωνίας, και όχι το αντίστροφο: η κοινωνία δεν αποτελεί το προϊόν των ατόμων που τη συνιστούν και την υψηλότερη, την πιο πλήρη ανάπτυξη να έχει ένα άτομο, τη μεγαλύτερη ελευθερία – κι όσο περισσότερο είναι προϊόν της κοινωνίας, τόσο περισσότερο λαμβάνει από την κοινωνία και τόσο μεγαλύτερο θα είναι το χρέος του προς αυτήν»²

Ο Κροπότκιν, από την πλευρά του, παρέμεινε συνεπής υπέρμαχος του κολεκτιβισμού. Σε ένα από τα πιο γνωστά του κείμενα, το άρθρο του για τον «Αναρχισμό» στην Εγκυκλοπαίδεια *Britannica*, ο Κροπότκιν τοποθετεί τις οικονομικές αντιλήψεις του αναρχισμού στην «αριστερή πτέρυγα όλων των σοσιαλισμών» καλώντας σε μια ριζική κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας και του Κράτους «στο πνεύμα των τοπικών και προσωπικών πρωτοβουλιών και της ελεύθερης ομοσπονδίας από το απλό στο σύνθετο, αντί της σύγχρονης ιεραρχίας από το κέντρο στην περιφέρεια». Το έργο του Κροπότκιν πάνω στην ηθική, ουσιαστικά, συμπεριλαμβάνει μια συνεχή κριτική στις φιλελεύθερες προσπάθειες που αντιπαρέθεταν το άτομο στην κοινωνία με σκοπό να υποταχθεί πράγματι η κοινωνία στο άτομο ή το εγώ. Τοποθέτησε τον εαυτό του ευθέως μέσα στη σοσιαλιστική παράδοση. Ο αναρχοκομμουνισμός του, που θεμελιώθηκε πάνω στην ανάπτυξη της τεχνολογίας και της

αυξημένης παραγωγικότητας, έγινε κυρίαρχη ελευθεριακή ιδεολογία τη δεκαετία του 1890, παραγκωνίζοντας σταθερά τις κολεκτιβιστικές αντιλήψεις της διανομής που βασιζέται στην ισότητα. Οι αναρχικοί, «από κοινού με τους σοσιαλιστές», τόνισε ο Κροπότκιν, αναγνωρίζουμε την ανάγκη για «περιόδους επιταχυνόμενης εξέλιξης οι οποίες ονομάζονται επαναστάσεις», που εν τέλει θα αποφέρουν μια κοινωνία βασισμένη στις ομοσπονδίες της «κάθε πόλης ή κομμούνας των τοπικών ομάδων των παραγωγών και των καταναλωτών».³

Με την ανάδυση του αναρχοσυνδικαλισμού και του αναρχοκομμουνισμού στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού τέθηκε επί τάπητος η ανάγκη να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στις ατομικιστικές και τις κολεκτιβιστικές τάσεις του κινήματος. Ο αναρχο-ατομικισμός είχε κυρίως περιθωριοποιηθεί από τα μαζικά σοσιαλιστικά εργατικά κινήματα, μέσα στα οποία οι αναρχικοί έβλεπαν τον εαυτό τους ως την αριστερή πτέρυγα. Σε μια εποχή με θυελλώδεις κοινωνικές ανακατατάξεις, σηματοδεμένη από την άνοδο του μαζικού κινήματος της εργατικής τάξης που κορυφώθηκε στη δεκαετία του '30 και την Ισπανική Επανάσταση, οι αναρχοσυνδικαλιστές και οι αναρχοκομμουνιστές, όχι λιγότερο απ' ό,τι οι μαρξιστές, θεώρησαν τον αναρχο-ατομικισμό ως εξωτικό μικροαστισμό. Συχνά του επιτέθηκαν αρκετά άμεσα θεωρώντας τον ως μια τρυφή-λότητα της μεσαίας τάξης, ριζωμένη περισσότερο στον φιλελευθερισμό παρά στον αναρχισμό.

Η εποχή δύσκολα άφηνε τους ατομικιστές, στο όνομα της «μοναδικότητάς» τους, να αγνοήσουν την ανάγκη για ενεργητικές επαναστατικές μορφές οργάνωσης με συνεκτικά και ακαταμάχητα προγράμματα. Μακριά από το να ενδώσουν στη μεταφυσική του Μαξ Στίρνερ για το εγώ και τη «μοναδικότητά» του, οι αναρχικοί ακτιβιστές απαιτούσαν μια βασική, πλατειά, θεωρητική και προγραμματικά προσανατολισμένη γραμ-

ματεία, μια ανάγκη που ικανοποιούταν, μεταξύ άλλων, από την «Κατάκτηση του Ψωμιού» του Κροπότκιν (*The Conquest of Bread* - Λονδίνο, 1913), από το *El organismo economico de la revolucion* (Barcelona, 1936) του Diego Abad de Santill και από το *The Political Philosophy of Bakunin* του G. P. Maximoff) αγγλική έκδοση του 1953, τρία χρόνια μετά το θάνατο του Maximoff: η ημερομηνία της πραγματικής συγγραφής δεν υπάρχει στην αγγλική μετάφραση, μπορεί να είναι χρόνια, ίσως και δεκαετίες νωρίτερα). Στιρνερικές «Ενώσεις των Εγωιστών», όσον αφορά αυτά που ξέρω εγώ, δεν αναδύθηκαν και δεν ξεχώρισαν ποτέ – ακόμη κι αν υποθέταμε ότι μια τέτοια οργάνωση θα μπορούσε να ιδρυθεί και να επιζήσει από τη «μοναδικότητα» των εγωκεντρικών μελών της.

Ατομικιστικός Αναρχισμός και Αντίδραση

Ασφαλώς, ο ιδεολογικός ατομικισμός δεν ξεθώριασε εντελώς κατά τη διάρκεια της περιόδου αυτής, της σαρωτικής κοινωνικής αναταραχής. Πολλοί ατομικιστές αναρχικοί, ειδικά στον αγγλόφωνο κόσμο, επηρεάστηκαν από τις ιδέες του Τζον Λοκ και του Τζον Στιούαρτ Μιλ, καθώς και από τον ίδιο τον Στίρνερ. Γαλουχημένοι με την παράδοση του ατομικισμού, με διαφορετικό βαθμό αφοσίωσης στις ελευθεριακές απόψεις σκόρπισαν στον αναρχικό ορίζοντα. Στην πράξη, ο αναρχο-ατομικισμός γοήτευσε άτομα, όπως ο Benjamin Tucker στις ΗΠΑ, ένας οπαδός μιας γραφικής εκδοχής του ελεύθερου ανταγωνισμού, και η Federica Montseny στην Ισπανία, που συχνά τίμησε τα στιρνερικά της πιστεύω σχεδόν μέχρι τα άκρα. Παρά τις ομολογίες πίστης τους σε μια αναρχο-κομμουνιστική ιδεολογία, νιτσεϊκοί στοχαστές όπως η Έμμα Γκόλντμαν παρέμειναν συγγενείς στο πνεύμα με τους ατομικιστές.

Δύσκολα οι οποιοδήποτε αναρχο-ατομικιστές άσκησαν

επίδραση στην αναδυόμενη εργατική τάξη. Εξέφρασαν την αντίθεσή τους με εντελώς προσωπικό τρόπο, κυρίως μέσα από παράφορες χειρωνακτικές συμπεριφορές και αποκλίνοντες τρόπους ζωής στα πολιτισμικά γκέτο του τέλους του αιώνα στη Νέα Υόρκη, το Παρίσι και το Λονδίνο. Ως πιστεύω, ο ατομικιστικός αναρχισμός υπήρξε κυρίως ένας μποέμικος τρόπος ζωής, πιο πολύ αισθητός στα αιτήματά του για σεξουαλική ελευθερία («ελεύθερος έρωτας») και βαθιά συνδεδεμένος με τις καινοτομίες στην τέχνη, τη συμπεριφορά και το ντύσιμο.

Οι ατομικιστές αναρχικοί ήλθαν στο προσκήνιο της ελευθεριακής δράσης κυρίως σε εποχές αυξημένης κοινωνικής καταστολής και ύφεσης του μαζικού κινήματος – και τότε έδρασαν κυρίως ως τρομοκράτες. Στη Γαλλία, την Ισπανία και τις ΗΠΑ οι ατομικιστές αναρχικοί έδρασαν με τρομοκρατικές πράξεις που έδωσαν στον αναρχισμό τη φήμη μιας βίαιης, απειλητικής συνωμοσίας. Αυτοί που στράφηκαν στην τρομοκρατία δεν ήταν τόσο οι ελευθεριακοί σοσιαλιστές, όσο απεγνωσμένοι άντρες και γυναίκες που χρησιμοποιούσαν όπλα και εκρηκτικά ως μέσο πάλης ενάντια στις αδικίες και το φιλοσταϊσμό της εποχής τους, θεωρώντας ότι δρουν στο όνομα της «προπαγάνδας με δράση». Ωστόσο τις περισσότερες φορές ο ατομικιστικός αναρχισμός εκφραζόταν μέσα από μορφές πολιτιστικής παρρέκλισης και ανυπακοής. Όσο οι αναρχικοί έχαναν την επαφή τους με το δημόσιο χώρο, τόσο αναδυόταν μέσα στο αναρχικό κίνημα ο ατομικισμός.

Το σημερινό αντιδραστικό κοινωνικό πλαίσιο εξηγεί αρκετά καλά την ανάδυση ενός νέου φαινομένου στον ευρω-αμερικάνικο αναρχισμό που δεν μπορεί να αγνοηθεί: τη διάδοση του ατομικιστικού αναρχισμού. Σε μια εποχή που ακόμα και «αξιόσεβαστες» μορφές σοσιαλισμού κυρήσσουν άτακτη υποχώρηση από κάθε αρχή που θα μπορούσε να θεωρηθεί ριζοσπαστι-

κή, τα ζητήματα του τρόπου ζωής (lifestyle) για άλλη μια φορά εκτοπίζουν την κοινωνική δράση και την επαναστατική πολιτική στον αναρχισμό. Στις παραδοσιακά ατομικιστικές-φιλελεύθερες ΗΠΑ και Βρετανία, η δεκαετία του '90 πλημμυρίζεται από εγωκεντρικούς αναρχικούς που –πέρα από τη φανταχτερή ριζοσπαστική ρητορική τους– καλλιεργούν έναν όψιμο αναρχο-ατομικισμό, που θα ονομάσω lifestyle αναρχισμό. Οι ασχολίες του με το εγώ και τη μοναδικότητά του και τις πολύμορφες αντιλήψεις περί αντίστασης αποσαθρώνουν σταθερά το σοσιαλιστικό χαρακτήρα της ελευθεριακής παράδοσης. Όχι λιγότερο απ' ότι ο μαρξισμός και άλλα σοσιαλιστικά ρεύματα, ο αναρχισμός μπορεί να επηρεαστεί έντονα από το αστικό περιβάλλον, στο οποίο θεωρητικά αντιτίθεται, με αποτέλεσμα η αυξανόμενη «εσωτερικότητά» και ο ναρκισσισμός της γενιάς των γιάπηδων να έχουν αφήσει τα σημάδια τους πάνω σε πολλούς δηλωμένους ριζοσπάστες. Εξειδικευμένος τυχοδιωκτισμός, προσωπική καταξίωση, μια αποστροφή στη θεωρία παράξενα συναφής με τις αντι-ορθολογικές τάσεις του μεταμοντερνισμού, ύμνοι στην έλλειψη θεωρητικής συνοχής (πλουραλισμός), μια βασικά απολίτικη και αντι-οργανωτική αφοσίωση στη φαντασία, την επιθυμία και την έκσταση και μια όλο και πιο εσωστρεφής εμμονή με την καθημερινότητα, αντανakλούν το επαχθές τίμημα που η κοινωνική αντίδραση έχει στοιχίσει στον ευρω-αμερικάνικο αναρχισμό τις τελευταίες δύο δεκαετίες.

Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70, γράφει η Katinka Matson, η συγγραφέας μιας επιτομής τεχνικών πρακτικών για προσωπική ψυχολογική ανάπτυξη, συνέβη «μια αξιοσημείωτη αλλαγή στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας στον κόσμο. Η δεκαετία του '60», συνεχίζει, «αφοσιώθηκε στον πολιτικό ακτιβισμό, το Βιετνάμ, την οικολογία, τα be-ins (κοινοβιακές συγκεντρώσεις), τις κομμούνες, τα ναρκωτικά κτλ. Σήμερα στρεφόμαστε προς τον εσωτερικό εαυτό μας: Αναζητούμε τον

αυτό-προσδιορισμό, την προσωπική βελτίωση, την προσωπική ανάπτυξη και την προσωπική διαφώτιση». ⁴ Η μικρή αυτή ψευδο-φιλοσοφική πραγματεία της Matson, που γράφτηκε για το περιοδικό Psychology Today, καλύπτει κάθε τεχνική από το βελονισμό ως το I-Ching, από τεχνικές αυτο-πραγμάτωσης ως τη ρεφλεξολογία. Αναδρομικά, θα μπορούσε κάλλιστα να έχει συμπεριλάβει τον lifestyle αναρχισμό σε αυτή την επιτομή της ενδοσκοπικής ύπνωσης, η οποία αναπαράγει κυρίως ιδέες περί ατομικής αυτονομίας και όχι το αίτημα της κοινωνικής ελευθερίας. Η ψυχοθεραπεία σε όλες τις εκφάνσεις καλλιεργεί έναν εσωστρεφή «εαυτό» που γυρεύει την αυτονομία σε μια εφησυχασμένη ψυχολογική συνθήκη συναισθηματικής ατάρκειας – όχι τον κοινωνικά προσανατολισμένο εαυτό που αναπτύσσεται σε συνθήκες ελευθερίας. Στον lifestyle αναρχισμό ως ψυχοθεραπεία, το εγώ είναι τοποθετημένο απέναντι στο συλλογικό. Ο εαυτός απέναντι στην κοινωνία. Το προσωπικό απέναντι στο κοινοτικό.

Το εγώ – με μεγαλύτερη ακρίβεια, η ενσάρκωσή του στους διάφορους τρόπους ζωής – έχει γίνει ένα id & eacuatae: αμετάβλητο για πολλούς αναρχικούς μετά τη δεκαετία του '60, που χάνουν την επαφή με την ανάγκη για μια οργανωμένη, συλλογική, προγραμματική αντίσταση στην υπάρχουσα κοινωνική τάξη. Ασπόνδυλες «διαδηλώσεις», άσκοπες αποδράσεις, μορφές αυτοεπιβεβαίωσης και ένας πολύ προσωπικός «επαν-εποικισμός» της καθημερινής ζωής συμβιώνουν παράλληλα με διάφορα ρεύματα ψυχοθεραπείας, new age και άλλες εσωστρεφείς ενασχολήσεις της βαριεστημένης γενιάς των baby boomers (οι σημερινοί πενήντάρηδες) καθώς και της περίφημης Γενιάς X (20 με 30). Σήμερα αυτό που περνάει για αναρχισμός στην Αμερική και όλο και περισσότερο στην Ευρώπη είναι περίπου ένας ενδοσκοπικός περσοναλισμός που υποτιμά την υπεύθυνη κοινωνική στράτευση. Μια ομάδα συνάντησης με διάφορα

ψευδώνυμα όπως «κολεκτίβα» και «affinity group»^{*}: ένας ψυχισμός που αλαζονικά χλευάζει τη δομή, την οργάνωση και την ανάμιξη στη δημόσια σφαίρα και μια παιδική χαρά για νεανικά ενθύμια.

Συνειδητά ή μη, πολλοί lifestyle αναρχικοί εκφράζουν περισσότερο την προσέγγιση του Μισέλ Φουκό για την «προσωπική ανταρσία», παρά την κοινωνική επανάσταση, ταγμένοι καθώς είναι σε μια αντιφατική και κοσμική κριτική της εξουσίας ως τέτοιας, παρά σε ένα αίτημα για τη θεσμοσμένη ενδυνάμωση των καταπιεσμένων μέσα από λαϊκές συνελεύσεις, συμβούλια ή / και συνομοσπονδίες. Στο μέτρο που αυτή η τάση αποκλείει την αληθινή δυνατότητα μιας κοινωνικής επανάστασης – είτε ως κάτι το ανέφικτο είτε ως ένα «φανταστικό» – αποδυναμώνει το σοσιαλιστικό ή κομμουνιστικό αναρχισμό με μια θεμελιώδη έννοια. Στην πραγματικότητα, ο Φουκό αναπτύσσει μια προοπτική όπου «η αντίσταση δε βρίσκεται ποτέ σε μια θέση εξωτερικότητας σε σχέση με την εξουσία... Έτσι δεν υπάρχει ένας μόνο [διάβασε: οικουμενικός!] τόπος της μεγάλης Άρνησης, ούτε η ψυχή της εξέγερσης, μια πηγή όλων των στάσεων ή ένας σκέτος νόμος της επανάστασης». Καθώς είμαστε όλοι εγκλωβισμένοι μέσα στην πανταχού παρούσα αγκαλιά μιας εξουσίας τόσο κοσμικής, χώρια τις υπερβολές και τα διαφορούμενα του Φουκό, η αντίσταση μας γίνεται ολοκληρωτικά πολυδιασπασμένη και παρασυρόμαστε ανώφελα ανάμεσα στην «απομόνωση» και το

^{*}(Σ.τ.Μ.): Τα affinity group ή grupos de afinidad μπορούν να μεταφραστούν ως «ομάδες συγγένειας»... Όμως προς αποφυγήν συγχύσεων το αφήνω ως έχει. Αυτές οι ομάδες ιδρύθηκαν από την ισπανική FAI (Ιβηρική Αναρχική Ομοσπονδία). Αποτελούν ένα τύπο οργάνωσης που από τη μια διατηρεί το πολιτικό του πρόταγμα και από την άλλη ιδρύει ένα βαθμό «οικογενειακής» συγγένειας. Οι ομάδες ήταν μικρές, αυτόνομες, κοινοβιακές και αμεσοδημοκρατικές. «Συνδυάζει την επαναστατική θεωρία με τον επαναστατικό τρόπο ζωής στην καθημερινή της συμπεριφορά. Δημιουργεί έναν ελεύθερο χώρο στον οποίο οι επαναστάτες μπορούν να ξαναφτιάξουν τους εαυτούς τους ατομικά και επίσης ως κοινωνικά όντα» (Ακου Μαρότσιτ! Murray Bookchin, στα ελληνικά από τη Διεθνή Βιβλιοθήκη και σε μετάφραση του Ομίλου Βανδάλων Θεσσαλονίκης).

«ανεξέλεγκτο».⁵ Οι ασκόπως περιπλανώμενες ιδέες του καταλήγουν στην αντίληψη ότι η αντίσταση πρέπει απαραίτητα να αποτελεί έναν αντάρτικο πόλεμο που είναι πάντοτε παρών – και που αναπόφευκτα ηττάται.

Ο lifestyle, όπως και ο ατομικιστικός, αναρχισμός απαξιώνει τη θεωρία, με τις μυστικές και πρωτογονιστικές καταβολές του που συνήθως είναι πολύ αόριστες, διαισθητικές και ακόμη και ανορθολογικές για να αναλυθούν άμεσα. Αποτελούν περισσότερο συμπτώματα παρά αιτίες της γενικής κίνησης προς μια καθαγίαση του εαυτού ως ένα καταφύγιο από την υπάρχουσα κοινωνική δυσφορία. Ωστόσο, οι κατά κύριο λόγο περσοναλιστικοί αναρχισμοί έχουν ακόμη ορισμένα συγκεχυμένα θεωρητικά προτάγματα που επιδέχονται κριτικής εξέτασης.

Η ιδεολογική τους γενεαλογία είναι βασικά φιλελεύθερη, θεμελιωμένη πάνω στο μύθο ενός απόλυτα αυτόνομου ατόμου του οποίου τα αιτήματα για αυτοκαθορισμό κυρώνονται από αξιωματικά «φυσικά δικαιώματα», μια «εγγενή αξία» ή σε ένα πιο εκλεπτυσμένο επίπεδο, από ένα διαισθητικό καντιανό ιδεαλιστικό εγώ που παράγει όλη την πραγματικότητα που είναι δυνατόν να γνωρίζουμε. Αυτές οι παραδοσιακές απόψεις επιπλέον πάνω στο «Εγώ» του Μαξ Στίρνερ, το οποίο μοιράζεται με τον υπαρξισμό μια τάση να απορροφά όλη την πραγματικότητα μέσα του, λες και το σύμπαν κινήθηκε από τις επιλογές του αυτό-προσδιορισμένου ατόμου.

Πιο πρόσφατα έργα πάνω στον lifestyle αναρχισμό, γενικά, παραμερίζουν το ηγεμονικό «Εγώ» του Στίρνερ που ενσωματώνει τα πάντα αν και διατηρεί την εγωκεντρική του έμφαση και τείνουν προς τον υπαρξισμό, ανακινλώνουν τους καταστασιακούς, μπλέκουν βουδισμό, ταοϊσμό, αντι-ορθολογισμό και πρωτογονισμό – ή συνδυάζουν όλα αυτά σε διάφορους βαθμούς σε μια οικουμενική σούπα. Οι κοινοτοπίες τους, όπως θα δούμε, φέρουν τα ίχνη μιας «προ-της-πτώσεως» επιστροφής σε ένα

αυθεντικό, συχνά διάχυτο κι ακόμη οξύθυμα παιδικό εγώ που κατ' επίφαση προηγείται της ιστορίας, του πολιτισμού και της τεχνολογίας – πιθανόν και της ίδιας της γλώσσας – και έχουν νουθετήσει μια αρκετά αντιδραστική πολιτική ιδεολογία του τελευταίου αιώνα.

Αυτονομία ή Ελευθερία;

Χωρίς να πέφτουμε στην παγίδα του κοινωνικού δομισμού που βλέπει κάθε κατηγορία ως ένα προϊόν μιας δεδομένης κοινωνικής τάξης, είμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε έναν ορισμό για το «ελεύθερο άτομο». Πως η ατομικότητα μετατρέπεται σε ον και κάτω από ποιες προϋποθέσεις είναι ελεύθερη;

Όταν, λοιπόν, οι lifestyle αναρχικοί ζητούν αυτονομία παρά ελευθερία, χάνουν τους πλούσιους κοινωνικούς συνειρμούς της ελευθερίας. Στην πραγματικότητα, η σημερινή σταθερή αναρχική τυμπανοκρουσία για την αυτονομία παρά για την κοινωνική ελευθερία (freedom) δεν μπορεί να αγνοηθεί ως κάτι το τυχαίο, συγκεκριμένα στις Αγγλο-Αμερικάνικες ποικιλίες της ελευθεριακής σκέψης, όπου η ιδέα της αυτονομίας αντιστοιχεί πιο στενά στην προσωπική ελευθερία (liberty). Η ρίζα της βρίσκεται στη ρωμαϊκή αυτοκρατορική παράδοση της libertas, όπου το απερίσπαστο εγώ είναι «ελεύθερο» να κατέχει τη δική του περιουσία – και να ικανοποιεί τις προσωπικές του εμμονές. Σήμερα, το άτομο στο οποίο χορηγούνται «κυριαρχικά δικαιώματα» θεωρείται από πολλούς lifestyle αναρχικούς αντιθετικό όχι μόνο στο Κράτος αλλά και στην ίδια την κοινωνία.

Αυστηρά καθορισμένη, η ελληνική λέξη αυτονομία σημαίνει «ανεξαρτησία», υπονοώντας ένα αυτό-καθοριζόμενο εγώ, ανεξάρτητο από οποιαδήποτε σχέση ανταλλαγής ή εμπιστοσύνης στους άλλους για τη διατήρησή του. Σε σχέση με όσα γνωρίζω,

δε χρησιμοποιούταν ευρέως από τους Έλληνες φιλοσόφους· όντως, δεν αναφέρεται καν ούτε στο ιστορικό λεξικό των Ελληνικών Φιλοσοφικών Όρων του F. E. Peters. Η αυτονομία, όπως και η ελευθερία (liberty), αναφέρεται στον άνδρα (ή τη γυναίκα) τον οποίο/ την οποία ο Πλάτωνας ειρωνικά αποκαλούσε «αφέντη του εαυτού του» μια συνθήκη «κατά την οποία η καλύτερη αρχή της ανθρώπινης ψυχής ελέγχει τη χειρότερη». Ακόμη και για τον Πλάτωνα, η προσπάθεια να επιτευχθεί η αυτονομία μέσα από την κυριαρχία του καθενός για τον εαυτό του συνιστούσε ένα παράδοξο, «για τον αφέντη υπάρχει επίσης ο δούλος και για το δούλο ο αφέντης και όπως και να το πούμε το ένα πρόσωπο αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση του άλλου» (Republic, βιβλίο 4, 431). Χαρακτηριστικά, ο Paul Goodman, ένας βασιικά ατομικιστής αναρχικός, διακηρύσσει ότι «για μένα η κύρια αρχή του αναρχισμού δεν είναι η ελευθερία αλλά η αυτονομία, η ικανότητα να αρχίζεις μια δραστηριότητα και να την διεκπεραιώνεις με το δικό σου μοναδικό τρόπο» – μια άποψη που αντιπροσωπεύει έναν εστέτ αλλά όχι και έναν κοινωνικό επαναστάτη.⁶

Ενώ η αυτονομία σχετίζεται προφανώς με το αυτεξούσιο άτομο, η ελευθερία διαλεκτικά συνυφαίνει το ατομικό με το συλλογικό. Η λέξη ελευθερία (freedom) έχει το ανάλογο της στα ελληνικά «ελευθερία» (ελληνικά στο κείμενο) και αντλεί από τη Γερμανική Freiheit, έναν όρο που ακόμη διατηρεί μια κοινοτική (gemeinschaftliche) καταγωγή από τη ζωή και τους νόμους των φυλών των Τευτόνων. Όταν αναφέρεται στο άτομο, η ελευθερία (freedom) έτσι διατηρεί μια συλλογική ή κοινωνική ερμηνεία των καταβολών και της ανάπτυξης αυτού του ατόμου ως εαυτού. Στην «ελευθερία» ο ατομικός εαυτός δε στέκεται απέναντι ή μακριά από τη συλλογικότητα αλλά συγκροτείται σε σημαντικό βαθμό – και σε μια ορθολογική κοινωνία, αυτό θα πραγματωνόταν – από τη δική του κοινωνική ύπαρξη. Η ελευ-

θερία έτσι δεν υπάγεται στην ελευθερία του ατόμου αλλά υποδηλώνει την πραγμάτωσή της.

Η σύγχυση μεταξύ αυτονομίας και ελευθερίας είναι επίσης προφανής στην «Πολιτική του Ατομικισμού» (The Politics of Individualism - POI) της L. Susan Brown, μια πρόσφατη προσπάθεια να αρθρωθεί και να αναπτυχθεί διεξοδικά ένας βασικά ατομικιστικός αναρχισμός, που ωστόσο διατηρεί κάποιες καταβολές από τον αναρχοκομμουνισμό.⁷ Αν ο lifestyle αναρχισμός χρειάζεται ένα ακαδημαϊκό γενεαλογικό δέντρο, θα το βρει στην προσπάθειά του να συγχωνεύσει τον Μπακούνιν και τον Κροπότκιν με τον Τζον Στιούαρτ Μιλ. Αλίμονο, εδώ υπάρχει ένα πρόβλημα που είναι κάτι παραπάνω από ακαδημαϊκό. Το έργο της Brown εκθέτει το όριο στο οποίο αντιλήψεις της προσωπικής αυτονομίας έρχονται σε ρήξη με αντιλήψεις της κοινωνικής ελευθερίας. Όπως και όταν ο Goodman ερμηνεύει τον αναρχισμό ως μια φιλοσοφία όχι κοινωνικής ελευθερίας αλλά προσωπικής ελευθερίας. Μας προσφέρει έπειτα μια ιδέα για έναν «υπαρξιακό ατομικισμό» που εξυπνα αντιπαραβάλλει και με τον «λειτουργικό ατομικισμό» (ή τον «αστικό ατομικισμό του κατέχειν» του C. B. Macpherson) και με τον «κολεκτιβισμό» – πασπαλισμένο με εκτεταμένες σημειώσεις από την Έμμα Γκόλντμαν, η οποία με κανέναν τρόπο δεν ήταν η πιο ικανή στοχάστρια του ελευθεριακού πάνθεου.

Ο «υπαρξιακός ατομικισμός» της Brown, γράφει, συνδυάζει «την αφοσίωση στην ατομική αυτονομία και τον αυτό-καθορισμό» του φιλελευθερισμού (POI, σελ. 2). «Ενώ μεγάλο μέρος της αναρχικής θεωρίας γίνεται αντιληπτό ως κομμουνιστικό από τους αναρχικούς και τους μη αναρχικούς κατά τον ίδιο τρόπο» παρατηρεί, «αυτό που διακρίνει τον αναρχισμό από τις άλλες κομμουνιστικές φιλοσοφίες είναι η αναρχική ασυμβίβαστη και αδυσώπητη υμνολογία του ατομικού αυτό-καθορισμού και της αυτονομίας. Το να είσαι αναρχικός – είτε κομμουνιστής,

είτε ατομικιστής, «μουνταλιστής» (από το *mutual*, αμοιβαιότητα), συνδικαλιστής ή φεμινιστής – σημαίνει να αφοσιώνεσαι στην ανωτερότητα της ατομικής ελευθερίας» (POI, σελ. 2) – κι εδώ χρησιμοποιεί τη λέξη ελευθερία με την έννοια της αυτονομίας. Αν και «η κριτική του αναρχισμού στην ιδιωτική ιδιοκτησία και η προώθηση των ελεύθερων κοινοτικών οικονομικών σχέσεων» (POI, σελ. 2) πηγαινούν τον αναρχισμό της Brown πέρα από το φιλελευθερισμό, υπεραμύνεται ωστόσο των ατομικών δικαιωμάτων πάνω από – και ενάντια σε – αυτά της συλλογικότητας.

«Αυτό που ξεχωρίζει [τον υπαρξιακό ατομικισμό] από την κολεκτιβιστική οπτική» συνεχίζει η Brown, «είναι ότι οι ατομικιστές» – οι αναρχικοί όχι λιγότερο από τους φιλελεύθερους – «πιστεύουν στην ύπαρξη μιας εσωτερικά ενεργοποιημένης και αυθεντικής ελεύθερης βούλησης, ενώ πιο πολλοί κολεκτιβιστές κατανοούν το ανθρώπινο υποκείμενο να σχηματίζεται εξωτερικά από τους άλλους – το άτομο γι αυτούς «κατασκευάζεται» από τη συλλογικότητα» (POI, σελ. 12, δίνεται έμφραση). Ουσιαστικά, η Brown απορρίπτει τον κολεκτιβισμό – όχι μόνο τον κρατικό σοσιαλισμό, αλλά τον κολεκτιβισμό ως τέτοιο – με τη φιλελεύθερη φημολογία ότι μια κολεκτιβιστική κοινωνία συνεπάγεται την υποταγή του ατόμου στην ομάδα. Ο ιδιόμορφος ισχυρισμός της ότι «οι πιο πολλοί κολεκτιβιστές» παρατηρούν τα άτομα «απλά ως ανθρώπινα έρμαια ναναγίου και αβαρίας παρασυρόμενα μέσα στο ρεύμα της ιστορίας» (POI, σελ. 12) αποτελεί το προκείμενο. Ο Στάλιν βέβαια είχε αυτή την οπτική, το ίδιο και πολλοί μπολσεβίκοι, με την επιβολή των κοινωνικών δυνάμεων πάνω στις ατομικές επιθυμίες και σκοπούς. Αλλά το ίδιο και οι κολεκτιβιστές; Θα 'πρεπε να αγνοήσουμε τις γενναιόδωρες παραδόσεις του κολεκτιβισμού που γύρευαν μια ορθολογική, δημοκρατική κι αρμονική κοινωνία – τα οράματα του William Morris ή, ας πούμε, του Gustav Landauer;

Και τι γίνεται με τον Robert Owen, τους Φουριεριστές, τους δημοκρατικούς κι ελευθεριακούς σοσιαλιστές, τους σοσιαλδημοκράτες μιας προηγούμενης περιόδου, ακόμη και με τον Μαρξ και τον Κροπότκιν; Δεν είμαι σίγουρος ότι «οι πιο πολλοί κολεκτιβιστές» ακόμη κι αυτοί που είναι αναρχικοί, θα δέχονταν το χονδροειδή ντετερμινισμό που η Brown αποδίδει στις κοινωνικές ερμηνείες του Μαρξ. Με το να δημιουργεί ασήμαντους «κολεκτιβιστές» οι οποίοι παρουσιάζονται σα σκληροπυρηνικοί ντετερμινιστές, η Brown ρητορικά αντιπαράθετεί ένα μυστηριωδώς και αυτό-γενετικά συγκροτημένο άτομο, από τη μια μεριά, με μια πανταχού παρούσα, προφανώς καταπιεστική, ακόμη και ολοκληρωτική συλλογικότητα, από την άλλη. Η Brown, στην πραγματικότητα, υπερβάλλει σε σχέση με την αντίθεση μεταξύ «υπαρξιακού ατομικισμού» και των πιστεύω των «πιο πολλών κολεκτιβιστών» – μέχρι το βαθμό που τα επιχειρήματά της είναι, στην καλύτερη περίπτωση, άστοχα ή, στη χειρότερη, ανειλικρινή.

Είναι στοιχειώδες ότι, παρά τη θορυβώδη εισαγωγή του Ζαν – Ζακ Ρουσό στο Κοινωνικό Συμβόλαιο, οι άνθρωποι σίγουρα δεν είναι «γεννημένοι ελεύθεροι», για να μη μιλήσουμε και για αυτονομία. Στην πραγματικότητα, αντιθέτως, γεννιούνται αρκετά ανελεύθεροι, πολύ εξαρτημένοι και αισθητά ετερόνομοι. Η ελευθερία, η ανεξαρτησία και η αυτονομία που οι άνθρωποι έχουν σε μια δεδομένη ιστορική περίοδο αποτελεί το προϊόν μακρών κοινωνικών παραδόσεων και, ναι, μιας συλλογικής ανάπτυξης – για την οποία δε σημαίνει ότι αρνούμαστε πως τα άτομα παίζουν ένα σημαντικό ρόλο σε αυτή την ανάπτυξη, είναι εν τέλει όμως πράγματι υποχρεωμένα να πράξουν έτσι εφόσον θέλουν να είναι ελεύθερα.

Το επιχείρημα της Brown οδηγεί σε ένα εκπληκτικά υπεραπλουστευμένο συμπέρασμα. «Δεν είναι η ομάδα που δίνει σχήμα στο άτομο», ακούμε να λέει, «αλλά μάλλον τα άτομα

που δίνουν μορφή και περιεχόμενο στην ομάδα. Μια ομάδα είναι μια συλλογή ατόμων, τίποτα περισσότερο και τίποτα λιγότερο. Δεν έχει ούτε ζωή, ούτε συνείδηση δικιά της» (POI, σελ. 12, δίνεται έμφαση). Όχι μόνο μοιάζει αρκετά αυτή η απίστευτη σχηματοποίηση με την περιβόητη δήλωση της Μάργκαρετ Θάτοερ ότι δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα που λέμε κοινωνία παρά μόνο άτομα, επιβεβαιώνει, ακόμη, μια θετικιστική, πράγματι αφελή κοινωνική μυωπία μέσα στην οποία το σύμπαν είναι ολοκληρωτικά διαχωρισμένο από την υλική υπόσταση. Ο Αριστοτέλης, θα σκεφτόταν κάποιος, έλυσε το πρόβλημα όταν κατσάδιασε τον Πλάτωνα για τη δημιουργία μιας σφαίρας άφατων «μορφών» που υπήρχαν ξεχωριστά από τα απτά και ατελή «αντίγραφα» τους.

Παραμένει αληθές ότι τα άτομα ποτέ δε συγκροτούν απλές «συλλογές μονάδων» – πέρα ίσως από το κυβερνο-διάστημα: αντίθετα, ακόμη κι όταν μοιάζουν ότι ζουν εξατομικευμένα και ερμητικά, προσδιορίζονται μέσα από τις σχέσεις που συνάπτουν ή είναι υποχρεωμένα να συνάπτουν μεταξύ τους, χάρη στην ίδια την πραγματική τους ύπαρξη ως κοινωνικά όντα. Η ιδέα ότι μια συλλογικότητα – και άρα μια κοινωνία – είναι απλά μια «συλλογή ατόμων, τίποτα περισσότερο και τίποτα λιγότερο», αναπαριστά μια «διορατικότητα» μέσα στη φύση των ανθρώπινων συναναστροφών που δεν θα χαρακτηρίζαμε ως φιλελεύθερη, αλλά ειδικά σήμερα, δυναμικά αντιδραστική.

Με το να ταυτίζει τον κολεκτιβισμό επίμονα με έναν άτεγκτο κοινωνικό ντετερμινισμό, η Brown η ίδια δημιουργεί ένα αφηρημένο «άτομο», ένα που δεν είναι ούτε καν υπαρξιακό με την αυστηρά συμβατική έννοια της λέξης. Εν συντομία, η ανθρώπινη ύπαρξη προϋποθέτει τις αναγκαίες κοινωνικές και υλικές συνθήκες για τη συντήρηση της ζωής, τη σύνεση, την ευφυΐα και το λόγο: καθώς και τις συναισθηματικές ποιότητες που η Brown θεωρεί ουσιαστικές για τη βολονταριστική μορφή του κομμουν-

νισμού της: τη φροντίδα, το ενδιαφέρον και τη συμπόνια. Χωρίς την πλούσια συνάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων με τις οποίες οι άνθρωποι εντρυφούν από τη γέννησή τους μέσω της ωριμότητάς στη μεγάλη τους ηλικία, μια «συλλογή ατόμων» όπως το θέτει η Brown, για να το θέσουμε ωμά, δε θα ήταν καθόλου κοινωνία. Θα ήταν κυριολεκτικά μια συλλογή, με την έννοια της Θάτσερ, εγωιστικών μονάδων, που θα επικεντρώνονταν γύρω από τον εαυτό τους και τα οφέλη τους. Άτομα εντελώς απορροφημένα με τον εαυτό τους, είναι, με μια διαλεκτική αντιστροφή, σε τεράστιο βαθμό απο-εξατομικευμένα σε σχέση με τη θέληση τους για οποιονδήποτε σκοπό πέρα από την ικανοποίηση των δικών τους αναγκών και επιθυμιών – οι οποίες σήμερα είναι συχνά κοινωνικά χαλκευμένες σε κάθε περίπτωση.

Αναγνωρίζοντας ότι τα υποκείμενα είναι αυτενεργά και κατέχουν κοινωνική βούληση δε χρειάζεται να απορρίψουμε τον κολεκτιβισμό, δεδομένου ότι είναι εξίσου ικανά να αναπτύσσουν μια συναίσθηση των κοινωνικών συνθηκών υπό τις οποίες ασκούνται αυτές οι κατεξοχήν ανθρώπινες δυνητικότητές τους. Η κατάκτηση της ελευθερίας εδράζει εν μέρει σε βιολογικά γεγονότα, όπως θα γνωρίζει ο καθένας που έχει αναθρέψει ένα παιδί: εν μέρει, σε κοινωνικά γεγονότα, όπως γνωρίζει ο καθένας που ζει σε κοινότητα και σε αντίθεση με τους κοινωνικούς κονστρουκτιβιστές, εν μέρει (εδράζει) πάνω στη διάδραση μεταξύ του περιβάλλοντος και των έμφυτων προσωπικών ροπών, όπως κάθε σκεπτόμενος άνθρωπος γνωρίζει. Η ατομικότητα δεν αναπτύχθηκε σε ον εκ του μηδενός. Όπως και η ιδέα της ελευθερίας, έχει μια μακρά κοινωνική και ψυχολογική ιστορία.

Αφημένο στον εαυτό του, το άτομο χάνει τις αναγκαίες κοινωνικές αναφορές που απεικονίζουν αυτό που θα περίμενε κανείς να υμνήσει ένας αναρχικός στην ατομικότητα: στοχαστικές δυνάμεις, που πηγάζουν σε ένα μεγάλο βαθμό από το

λόγο· το συναισθηματικό εξοπλισμό που νοθετεύει την οργή ενάντια στην ανελευθερία· την κοινωνικότητα που κινητοποιεί την επιθυμία για ριζική αλλαγή· Και την έννοια της υπευθυνότητας που γεννά την κοινωνική δράση.

Στην πραγματικότητα, η θέση της Brown έχει ανησυχητικές επιπτώσεις για την κοινωνική δράση. Αν η ατομική «αυτονομία» προέχει οποιασδήποτε στράτευσης σε μια «συλλογικότητα», δεν υπάρχει οποιαδήποτε βάση για έναν κοινωνικά θεσμισμένο συντονισμό λήψης αποφάσεων ή ακόμη και διοικητικό συντονισμό. Το κάθε άτομο, που περιέχεται στη δική του «αυτονομία» είναι ελεύθερο να κάνει οτιδήποτε θέλει – προφανώς, ακολουθώντας την παλιά φιλελεύθερη φόρμουλα, αν δεν εμποδίζει την «αυτονομία» των άλλων. Ακόμη και η δημοκρατική λήψη αποφάσεων απορρίπτεται ως εξουσιαστική. «*Η δημοκρατική διακυβέρνηση παραμένει διακυβέρνηση*» προειδοποιεί η Brown. «*Ενώ επιτρέπει μεγαλύτερη συμμετοχή των ατόμων στην κυβέρνηση απ' ό,τι επιτρέπεται στη μοναρχία ή στην ολοκληρωτική δικτατορία, αφορά εγγενώς ακόμη την κατάπιση των βουλήσεων κάποιων ανθρώπων. Αυτό έρχεται ξεκάθαρα σε ρήξη με το υπαρκτικό άτομο, που πρέπει να διατηρήσει την ακεραιότητα της βούλησής του ώστε να είναι υπαρκτικά ελεύθερο*» (POI, σελ. 53). Όντως, τόσο υπερβατολογικά ιερή είναι η βούληση του αυτόνομου ατόμου, κατά την άποψη της Brown που παραθέτει επιδοκιμάζοντας τον ισχυρισμό του Peter Marshall ότι, σύμφωνα με τις αναρχικές αρχές, «*η πλειοψηφία δεν έχει πλέον δικαίωμα να επιβάλλεται στη μειοψηφία, ακόμη και στη μειοψηφία του ενός, παρά η μειοψηφία στην πλειοψηφία*» (POI, σελ. 140, δίνεται έμφαση).

Υποτιμώντας τις ορθολογικές, διαμεσολαβημένες από το λόγο και αμεσο-δημοκρατικές διαδικασίες για τη συλλογική λήψη αποφάσεων ως «επιβολή» και «διακυβέρνηση», επιβραβεύει το δικαίωμα μια μειοψηφίας ενός ηγεμονικού εγώ να

απορρίπτει την απόφαση της πλειοψηφίας. Αλλά το γεγονός παραμένει ότι μια ελεύθερη κοινωνία είτε θα είναι δημοκρατική ή δε θα επιτευχθεί καθόλου. Στην ίδια την υπαρξιακή κατάσταση, αν θέλετε, μιας αναρχικής κοινωνίας – μια άμεση ελευθεριακή δημοκρατία – οι αποφάσεις θα παίρνονταν οίγουρα ακολουθώντας μια ανοιχτή συζήτηση. Έπειτα η μειοψηφία που θα καταψηφιζόταν – ακόμη κι η μειοψηφία του ενός – θα είχε όσες ευκαιρίες ήθελε να αντιπαραθέσει επιχειρήματα για να προσπαθήσει να αλλάξει αυτή την απόφαση. Η λήψη αποφάσεων με την ομοφωνία, από την άλλη μεριά, καθιστά αδύνατο ένα συνεχιζόμενο διάλογο – την πολύ σημαντική διαδικασία της συνεχούς ανταλλαγής απόψεων, της διαφωνίας, της πρόκλησης και της αντι-πρόκλησης, χωρίς τις οποίες η κοινωνική καθώς και η ατομική δημιουργικότητα θα ήταν αδύνατες.

Το να λειτουργείς στη βάση της ομοφωνίας, αν σημαίνει κάτι για τη σημαίνουσα λήψη αποφάσεων είναι το εξής: είτε θα χειραγωγηθεί από μια μειοψηφία είτε θα καταρρεύσει εντελώς. Και οι αποφάσεις που παίρνονται ενσωματώνουν το χαμηλότερο κοινό παρανομαστή απόψεων και συγκροτούν το ελάχιστο δημιουργικό επίπεδο συμφωνίας. Μιλώ εδώ μέσα από μακρές και επίπονες διαδικασίες με τη χρήση της ομοφωνίας στην Clamshell Alliance της δεκαετίας του 1970. Ακριβώς τη στιγμή που το ημι-αναρχικό αντι-πυρηνικό κίνημα ήταν στην ακμή του αγώνα του, με χιλιάδες ακτιβιστές, καταστράφηκε μέσα από τη χειραγωγή της ομοφωνίας από μια μειοψηφία. Η «τυραννία της απουσίας δομών»* που η ομόφωνη λήψη αποφάσεων παρήγαγε επέτρεψε σε κάποιους λίγους που ήταν καλά οργανωμένοι να ελέγξουν τους δυσκίνητους, αποθεσμοποιημένους και ευρέως ανοργάνωτους πολλούς μέσα στο κίνημα.

*(Σ.τ.Μ.): Αναφορά στο, πολυσυζητημένο στη δεκαετία του '70 δοκίμιο, «Η Τυραννία της Απουσίας Δομών» της ριζοσπάστριας φεμινίστριας Jo Freeman. Στα ελληνικά εκδόθηκε από την κολεκτίβα ΛΩη (εκδόσεις scorched earth, μπφ Ηλίας Δ.).

Η εμμονή για την επίτευξη της ομοφωνίας εμποδίζει την ανταλλαγή απόψεων και τη δημιουργική τόνωση της συζήτησης, μέσα από ιδέες που θα μπορούσαν να αποφέρουν νέες προοπτικές για εξέλιξη. Σε οποιαδήποτε κοινότητα, ο διάλογος – και τα αντιφρονούντα άτομα – εμποδίζουν την κοινότητα να μένει στάσιμη. Υποτιμητικές λέξεις όπως «επιβάλλομαι» και «κυριαρχώ» κανονικά αναφέρονται στη σιωπή των διαφωνούντων, όχι στην εφαρμογή της δημοκρατίας· ειρωνικά θα έλεγα, ότι είναι η ομόφωνη «γενική βούληση» που θα μπορούσε, κατά την αξιωματική φράση του Ρουσώ από το Κοινωνικό Συμβόλαιο, «να εξαναγκάσει τους ανθρώπους να είναι ελεύθεροι».

Μακριά από το να είναι υπαρξιακός με οποιαδήποτε επίγεια έννοια της λέξης, ο «υπαρξιακός ατομικισμός» της Brown αντιμετωπίζει το άτομο α-ιστορικά. Εξειδικεύει το άτομο ως μια υπερβατολογική κατηγορία, έτσι όπως, τη δεκαετία του '70, ο Robert K. Wolff παρέταξε τις καντιανές αντιλήψεις για το υποκείμενο στην εν συγχύσει «Υπεράσπιση του Αναρχισμού» του (Defence of Anarchism). Οι κοινωνικοί παράγοντες που αλληλεπιδρούν με το άτομο για να το κάνουν ένα αληθινό ον με θέληση και δημιουργικότητα υπάγονται στις υπερβατολογικές ηθικές αφαιρέσεις που, δεδομένης μια καθαρά διανοητικής ζωής των ίδιων, «υπάρχουν» έξω από την ιστορία και την πράξη.

Παλινδρομώντας μεταξύ ηθικής υπερβατολογικότητας και ενός απλουστευτικού θετικισμού στην προσέγγισή της για τη σχέση του ατόμου με τη συλλογικότητα, η έκθεση της Brown ταιριάζει τόσο άγαρμπα όσο κι ο κρεασιονισμός* με την εξέλιξη. Η πλούσια διαλεκτική και η ανοιχτή ιστορία που δείχνει πως το άτομο σχηματίστηκε κυρίως από και αλληλεπίδρασε με μια

*(Σ.τ.Μ.): Κρεασιονισμός: θρησκευτικό δόγμα που υποστηρίζει ότι ολος ο κόσμος έχει δημιουργηθεί από το Θεό και επομένως ότι ο άνθρωπος δεν έπαιξε κανένα ρόλο στην εξέλιξη.

κοινωνική ανάπτυξη, σχεδόν απουσιάζει από το έργο της. Ατομικιστική και στενά αναλυτική σε πολλές από τις απόψεις της, ακόμη αφηρημένα ηθική και υπερβατολογική στις ερμηνείες της, η Brown προσφέρει ένα θαυμάσιο σκηνικό για μια αντίληψη της αυτονομίας που αποτελεί τον αντίποδα της κοινωνικής ελευθερίας. Με το «υπαρξιακό άτομο», από τη μια μεριά, και μια κοινωνία που συνιστά μια «συλλογή ατόμων» και τίποτα παραπάνω, από την άλλη, το χάσμα μεταξύ αυτονομίας και ελευθερίας καθίσταται αγεφύρωτο.

Ο Αναρχισμός ως Χάος

Όποιες και αν είναι οι προσωπικές προτιμήσεις της Brown, το βιβλίο της τόσο αντανάκλα όσο και προωθεί τα προτάγματα που δείχνουν την απομάκρυνση, μεταξύ των ευρω-αμερικάνων αναρχικών, από τον κοινωνικό αναρχισμό και την κίνησή τους προς έναν ατομικιστικό ή lifestyle αναρχισμό. Στην πραγματικότητα, ο lifestyle αναρχισμός σήμερα βρίσκει την κύρια έκφρασή του στην αναγραφή συνθημάτων με σπρέι, το μεταμοντέρνο μηδενισμό, τον ανορθολογισμό, το νέο-πρωτογονισμό, την αντι-τεχνολογία, τη νέο-καταστασιακή «πολιτιστική τρομοκρατία», το μυστικισμό και μια «πρακτική» σταδιακών φουκοικών «προσωπικών εξεγέρσεων».

Αυτές οι μοδάτες πόξες, που σχεδόν όλες τους ακολουθούν τις τρέχουσες μόδες των γιάπηδων, είναι ατομικιστικές με τη σημαίνουσα έννοια ότι είναι αντιθετικές στην ανάπτυξη σοβαρών οργανώσεων, μιας ριζοσπαστικής πολιτικής, ενός στρατευμένου κοινωνικού κινήματος, μιας θεωρητικής συνοχής και μιας προγραμματικής συνάφειας. Πιο πολύ προσανατολισμένη στο να πετύχει την «αυτό-συνείδηση» του καθενός παρά στο να επιδιώξει μια βασική κοινωνική αλλαγή, αυτή η μόδα μεταξύ των lifestyle αναρχικών είναι συγκεκριμένα επιβλαβής

στο ότι αυτή η «στροφή προς τα μέσα», όπως τη χαρακτήρισε και η Katinka Matson, ισχυρίζεται ότι αποτελεί μια πολιτική – αν και είναι μια πολιτική που μοιάζει με την «πολιτική της εμπειρίας» του R. D. Laing. Η μαύρη σημαία, που οι επαναστάτες κοινωνικοί αναρχικοί ύψωσαν στους εξεγερτικούς αγώνες στην Ουκρανία και την Ισπανία, τώρα καταντά ένα μοδάτο κοστούμι για τις απολαύσεις των σικ μικρο-αστών.

Ένα από τα πιο άνοστα παραδείγματα lifestyle αναρχισμού είναι το TAZ του Χακίμ Μπέι (Hakim Bey, τουτέστιν Peter Lamborn Wilson): Η Προσωρινή Αυτόνομη Ζώνη, Οντολογικός Αναρχισμός, Ποιητική Τρομοκρατία (The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism), ένα κόσμημα της σειράς New Autonomy (μια καθόλου τυχαία επιλογή λέξης εδώ), που εκδόθηκε από τη βαρέως μεταμοντέρνα ομάδα Semiotext(e)/Autonomedia στο Μπρούκλιν.⁸ Ανάμεσα στους παιάνες για το «Χάος», τον «Τρελό Έρωτα», τα «Άγρια Παιδιά», τον «Παγανισμό», τα «Σαμποτάζ στην Τέχνη», τις «Πειρατικές Οντοπίες», τη «Μαύρη Μαγεία ως Επαναστατική Πράξη», το «Έγκλημα» και τη «Μαγγανεία», για να μη μιλήσω για τους επαίνους του «Μαρξικού Στιρνερισμού», το αίτημα της αυτονομίας παίρνει τέτοια θολή έκταση που μοιάζει παρωδία, μια αφομοιωμένη και αφομοιωτική ιδεολογία.

Το T.A.Z. αυτό-παρουσιάζεται ως ένας ψυχισμός, μια ενθουσιωδώς αντι-ορθολογική και αντι-πολιτισμική διάθεση, μέσα στην οποία η ανοργανωσιά λαμβάνεται ως μια μορφή τέχνης και το γκραφίτι εκτοπίζει τα προγράμματα. Ο Μπέις (το ψευδώνυμό του είναι η τούρκικη λέξη «αρχηγός» ή «πρίγκιπας») τα λέει έξω απ' τα δόντια όταν μιλά απαξιωτικά για την κοινωνική επανάσταση: «Γιατί να ασχοληθούμε με την αντιμετώπιση μιας «εξουσίας» που έχει χάσει κάθε νόημα και έχει απογίνει καθαρή προσομοίωση; Τέτοιες συγκρούσεις θα έχουν αποτελέ-

σματα μόνο με επικίνδυνα και άσχημα ξεσπάσματα βίας» (TAZ, σελ. 128). Η εξουσία σε εισαγωγικά; Μια απλή «προσομοίωση»; Αν αυτό που συμβαίνει στη Βοσνία με τα όπλα είναι μια απλή «προσομοίωση» ζούμε πράγματι σε έναν πολύ ασφαλή και άνετο κόσμο! Ο αναγνώστης ταραγμένος, σε σχέση με τις σταθερά πολλαπλασιαζόμενες κοινωνικές παθολογίες της σύγχρονης ζωής, μπορεί να βολεύεται με την ολύμπια σκέψη του Μπέη ότι «ο ρεαλισμός απαιτεί όχι μόνο να παραιτηθούμε από την αναμονή της «Επανάστασης» αλλά επίσης να παραιτηθούμε και από τη βούληση γι αυτήν» (TAZ, σελ. 101). Μας βάζει στον πειρασμό αυτό το απόσπασμα να απολαύσουμε τη γαλήνη της νιρβάνα; Ή μια νέα «προσομοίωση» α λα Μποντριγκάρ; Ή πιθανόν ένα νέο καστοριαδικό «φαντασιακό»;

Έχοντας εξαφανίσει τον κλασικό επαναστατικό σκοπό του μετασχηματισμού της κοινωνίας, ο Μπέης συγκαταβατικά κοροϊδεύει αυτούς που κάποτε ρίσκαραν τα πάντα γι αυτόν: «Ο δημοκράτης, ο σοσιαλιστής, ο ορθολογιστής ιδεολόγος... είναι κουφός στη μουσική και του λείπει κάθε αίσθηση ρυθμού» (TAZ, σελ. 66). Αλήθεια; Κατέχει ο Μπέης και τα τσιράκια του τους στίχους και τη μουσική της Μασσαλιώτιδας και έχουν χορέψει εκστατικά στους ρυθμούς του Χορού του Ρώσου Ναύτη του Gliere; Υπάρχει μια κουραστική αλαζονεία στον Μπέη σε σχέση με την απόρριψη της πλούσιας κουλτούρας που δημιουργήθηκε από τους επαναστάτες κατά τους παρελθόντες αιώνες, στην πραγματικότητα από συνηθισμένους εργαζόμενους ανθρώπους στην προ ροκ εν ρολ, προ Γούντστοκ εποχή.

Αφήστε τον οποιονδήποτε που μπαίνει μέσα στον ονειρεμένο κόσμο του Μπέη να παρατηρεί όλες τις ανοησίες σε σχέση με την κοινωνική στράτευση. «Ένα δημοκρατικό όνειρο; Ένα σοσιαλιστικό όνειρο; Αδύνατον!» τονίζει ο Μπέης με αυταρχική σιγουριά. «Στο όνειρο δεν εξουσιαζόμαστε ποτέ παρά μόνο από την αγάπη ή τη μαγεία» (TAZ, σελ. 64). Αυτά είναι τα όνει-

ρα ενός νέου κόσμου που παράχθηκε ανά τους αιώνες από τους ιδεαλιστές των μεγάλων επαναστάσεων τα οποία περιορίζονται βάνανυσα από τον Μπέη στη μαγεία του πυρετώδους ονειρικού κόσμου του.

Όσον αφορά έναν αναρχισμό που είναι «ολόκληρος αρχνιασμένος από έναν Ηθικό Ουμανισμό, μια Ελεύθερη Σκέψη, ένα Μυώδη Αθεϊσμό και μια χονδροειδή Φονταμενταλιστική Καρτεσιανή Λογική» (TAZ, σελ. 52) – ξεχάστε το! Ο Μπέης δεν ξεφορτώνεται μόνο, με ένα αποφασιστικό πλήγμα, την παράδοση του Διαφωτισμού στην οποία ο αναρχισμός, ο σοσιαλισμός και το επαναστατικό κίνημα ήταν κάποτε ριζωμένα, αλλά συγχέει και το άσπρο - όπως η «Βασική Καρτεσιανή Λογική» - με το μαύρο όπως η «Ελεύθερη Σκέψη» και ο «Μυώδης Ουμανισμός» λες και το ένα μπορούσε να εναλλαχθεί με το άλλο ή το ένα είναι απαραίτητη προϋπόθεση του άλλου.

Αν και ο ίδιος ο Μπέης ποτέ δε διατάζει να κάνει ολύμπιες διακηρύξεις και να εξαπολύσει μια οξυθυμη πολεμική, δεν έχει υπομονή με «τους αναρχικούς και ελευθεριακούς ιδεολόγους που τσακώνονται» (TAZ, σελ. 46). Ισχυριζόμενος ότι «Η Αναρχία δε γνωρίζει δόγματα» (TAZ, σελ. 52), ο Μπέης ωστόσο εμβαπτίζει τους αναγνώστες του σε ένα τραχύ δόγμα, αν υπάρχει ποτέ κάτι τέτοιο: «Ο Αναρχισμός εν τέλει συνεπάγεται την αναρχία_ και αναρχία είναι το χάος» (TAZ, σελ. 64). Τάδε έφη ο Λόρδος: «Είμαι αυτό που είμαι» – κι ο Μωυσής σείστηκε από το κήρυγμα!

Πράγματι, μέσα σε έναν παροξυσμό μανιακού ναρκισσισμού, ο Μπέης επιτάσσει ότι είναι ο εαυτός που κατέχει τα πάντα, ο πύργος του «Εγώ», το Μεγάλο «εμένα» που είναι κυρίαρχο: «Ο καθένας από μας (είναι) ο εξουσιαστής της σάρκας μας, των δικών μας δημιουργιών – και στιδήποτε άλλον μπορούμε να γραπώσουμε». Για τον Μπέη, αναρχικοί και βασιλιάδες – και μπέηδες – είναι ένα και το αυτό, καθώς όλοι τους

είναι αυταρχικοί:

Οι πράξεις μας δικαιολογούνται από την αυταρχική διαταγή και οι σχέσεις μας σχηματίζονται από συμφωνίες με άλλους αυταρχικούς. Φτιάχνουμε το νόμο για τα δικά μας δικαιώματα – και οι αλυσίδες του νόμου έχουν σπάσει. Προς το παρόν ίσως επιβιώνουμε ως απλοί Διεκδικητές – αλλά ακόμη κι έτσι μπορούμε να αρπάξουμε λίγες στιγμές, λίγα τετραγωνικά πραγματικότητας πάνω στα οποία να επιβάλλουμε την απόλυτη βούλησή μας, τη βασιλεία μας. Το κράτος είμαι εγώ (L'état, c'est moi)... Αν είμαστε αφοσιωμένοι σε κάποια ηθική ή εντιμότητα, πρέπει να είναι κάποια που έχουμε φανταστεί οι ίδιοι. (TAZ, σελ. 67)

Το κράτος είμαι εγώ; Μαζί με τους μπέηδες, μπορώ να σκεφτώ τουλάχιστον δύο ανθρώπους σε αυτό τον αιώνα που απόλαυσαν αυτά τα σαρωτικά προνόμια: τον Ιωσήφ Στάλιν και τον Αδόλφο Χίτλερ. Οι πιο πολλοί από τους υπόλοιπους θνητούς, οι πλούσιοι και οι φτωχοί το ίδιο, μοιραζόμαστε, όπως το έθεσε κάποτε ο Ανατόλ Φρανς την απαγόρευση να κοιμηθούμε κάτω από τις γέφυρες του Σηκουάνα. Πράγματι, αν ο Φρειδεरिकός Ενγκελς στο «On Authority» (Περί Κύρους) με την υπεράσπιση της ιεραρχίας, αναπαριστά μια αστική μορφή σοσιαλισμού, το T.A.Z. και τα παρακλάδια του αναπαριστούν μια αστική μορφή αναρχισμού. «Δεν υπάρχει προσήκον» μας λέει ο Μπέης «ούτε επανάσταση, ούτε αγώνας, ούτε μονοπάτι» [αν] είσαι ήδη ο μονάρχης του δικού σου τομαριού – η παραβίαση της ελευθερίας σου περιμένει να ολοκληρωθεί μόνο από την αγάπη άλλων μοναρχών: μια πολιτική του ονείρου, επίμονη όπως η γαλανότητα του ουρανού» – λέξεις που θα μπορούσαν να υπάρχουν ως επιγραφές έξω από το Χρηματιστήριο της Νέας Υόρκης ως διακηρύξεις πίστης στον εγωισμό και την κοινωνική απάθεια (TAZ, σελ. 4).

Σίγουρα, αυτή η οπτική δε θα απωθήσει τις μπουτίκ της

καπιταλιστικής «κουλτούρας» περισσότερο απ' όσο έχουν απωθήσει τα μακριά μαλλιά, οι γενειάδες και τα τζιν τον επιχειρηματικό κόσμο της υψηλής μόδας. Δυστυχώς, σε τόσο πολλούς ανθρώπους σε αυτό τον κόσμο – ούτε «προσομοιώσεις», ούτε «όνειρα» – δεν τους ανήκουν τα ίδια τους τα τομάρια, όπως μπορούν να επιβεβαιώσουν και με την πιο συμπαγή ερμηνεία των όρων οι σιδηροδρόμοι κατάδικοι και οι φυλακές. Κανένας ποτέ δεν έχει ξεκινήσει από τη ρεαλιστική σφαίρα της δυστυχίας μια «πολιτική των ονείρων», εκτός από τους προνομιούχους μικροαστούς, που μπορούν να βρουν τις διακηρύξεις του Μπέη ανεκτές, ειδικά σε στιγμές ανίας.

Για τον Μπέη, στην πραγματικότητα, ακόμη και οι κλασικές επαναστατικές εξεγέρσεις προσφέρουν κάτι μόνο παραπάνω από τις προσωπικές, έντονες, «οριακές εμπειρίες» που φέρουν τα ίχνη του Φουκό. Μια εξέγερση είναι σαν μια «κορυφαία εμπειρία» μας διαβεβαιώνει (TAZ, σελ. 100). Ιστορικά, «κάποιοι αναρχικοί ... συμμετείχαν σε κάθε είδους εξεγέρσεις και επαναστάσεις, ακόμη και οι κομμουνιστές και οι σοσιαλιστές» αλλά αυτό συνέβαινε «λόγω του ότι έβρισκαν στην ίδια τη στιγμή της εξέγερσης το είδος της ελευθερίας που έψαχναν». Έτσι, ενώ μέχρι τώρα οι ουτοπίες αποτυγχάνουν, οι ατομικιστές ή υπαρξιστές αναρχικοί έχουν πετύχει στο μέτρο που έχουν καταφέρει (αν και σύντομα) «την πραγμάτωση της βούλησής τους για εξουσία στον πόλεμο» (TAZ, σελ. 88). Η εξέγερση των αυστριακών εργατών το Φλεβάρη του 1934 κι ο ισπανικός εμφύλιος πόλεμος του 1936, μπορώ να σας βεβαιώσω, ήταν κάτι παραπάνω από οργιώδεις «στιγμές εξέγερσης». Ήταν σκληροί αγώνες που, παρά τις όλες αισθητικές υπερφυσικές εκφάνσεις τους, διεξάγονταν με μια απεγνωσμένη θέρμη και ένα θαυμάσιο σχέδιο.

Η εξέγερση, ωστόσο, καταντά για τον Μπέη περίπου ένα «ψυχεδελικό ταξίδι», ενώ ο νιτσεϊκός Υπεράνθρωπος, τον οποίο ο Μπέης επιδοκιμάζει, αποτελεί ένα «ελεύθερο πνεύμα»

που «απαξιεί να σπαταλά χρόνο σε κινητοποιήσεις για μεταρρυθμίσεις, σε διαδηλώσεις, σε οράματα, για όλων των ειδών τα "επαναστατικά μαρτύρια"». Συνεπώς τα όνειρα είναι καλά στο μέτρο που δε γίνονται «οράματα» (διάβασε: κοινωνικά στρατευμένα): μάλλον, ο Μπέης θα προτιμούσε να «πίνει κρασί» και να υποστεί μια «ιδιωτική υπερφυσική εμφάνιση» (TAZ, σελ. 88), το οποίο σημαίνει περίπου έναν ψυχικό αντανάκλαση, για να φροντίσει να ελευθερωθεί από τους περιορισμούς της Καρτεσιανής λογικής.

Δε θα πρέπει να μας εκπλήσσει όταν μαθαίνουμε ότι ο Μπέης αρέσκεται στις ιδέες του Μαξ Στίρνερ ο οποίος «δεν αφοσιώνεται στη μεταφυσική, ωστόσο αποδίδει στο Μοναδικό [πχ, το Εγώ] μια συγκεκριμένη απολυτότητα» (TAZ, σελ. 68). Ο Μπέης δεν παραλείπει να εντοπίσει ένα «συστατικό που λείπει από τον Στίρνερ»: «μια λειτουργική αντίληψη για τη μη φυσιολογική συνείδηση» (TAZ, σελ. 68). Προφανώς ο Στίρνερ είναι πολύ ορθολογιστής για τον Μπέη. «Το οριεντάλ, το απόκρυφο, οι φυλετικές κουλτούρες κατέχουν τεχνικές τις οποίες μπορεί να «οικειοποιηθεί» η πραγματική αναρχική μόδα.... Χρειαζόμαστε ένα πρακτικό είδος «μυστικού αναρχισμού ... έναν εκδημοκρατισμό του σαμανισμού, μεθυστικό και γαλήνιο» (TAZ, σελ. 63). Έτσι ο Μπέης καλεί επιτακτικά τους ακολούθους του να γίνουν «γητευτές» και προτείνει να χρησιμοποιούν την «Black Malay Djinn Curse» (Μαύρη Μαλαισιανή Κατάρρα του Djinn). Τι είναι, τελικά, μια «προσωρινή αυτόνομη ζώνη»; «Η TAZ μοιάζει με μια εξέγερση που δε σχετίζεται άμεσα με το Κράτος, (αποτελεί) μια αντάρτικη επιχείρηση που απελευθερώνει μια περιοχή (γης, χρόνου, φαντασίας) κι έπειτα αυτό-καταργείται, για να μετα-σηματιστεί κάπου αλλού και σε ένα διαφορετικό χρόνο, πριν το Κράτος τη συντρίψει» (TAZ, σελ. 101). Σε μια TAZ μπορούμε «να πραγματώσουμε πολλές από τις αληθινές μας Επιθυμίες, ακόμη και για μια εποχή μόνο,

μια σύντομη Πειρατική Ουτοπία, μια στρεβλωμένη ελεύθερη ζώνη στο παλιό συνεχές του χωροχρόνου» (TAZ, σελ. 62). «Οι δυναμικές TAZ» περιλαμβάνουν «τη «φυλετική σύναξη» στο στυλ του '60, τα μυστικο-συμβούλια (κονκλάβια) στα δάση για τους οικο-σαμποτέρ, την ειδυλλιακή Πρωτομαγιά (Beltane) των νέο-παγανιστών*, τα αναρχικά συνέδρια, και τους μαγικούς κύκλους των ομοφυλόφιλων» για να μη μιλήσουμε για τα «nightclubs, τα συμπόσια» και τα «παλιομοδίτικα ελευθεριακά πικ-νικ» – τίποτα λιγότερο! (TAZ, σελ. 100). Όντας μέλος της Ελευθεριακής Λίγκας του '60, πολύ θα θελα να δω τον Μπέη και τους ακολούθους του να ξεφυτρώνουν σε ένα «παλιομοδίτικο ελευθεριακό πικ-νικ»!

Τόσο βραχύβια, τόσο εφήμερη, τόσο ανείπωτη είναι μια TAZ σε αντίθεση με το τρομερά σταθερό Κράτος και την αστική τάξη που «από τη στιγμή που η TAZ θα λάβει ένα όνομα... πρέπει να εξαφανιστεί, θα εξαφανιστεί... μόνο και μόνο για να αναδυθεί ξανά κάπου αλλού» (TAZ, σελ. 101). Μια TAZ, στην ουσία, δεν είναι μια εξέγερση αλλά ακριβώς μια προσομοίωση, μια εξέγερση όπως έχει βιωθεί στη φαντασία ενός εφηβικού μυαλού, μια ασφαλής υποχώρηση στη μη πραγματικότητα. Στην πράξη, ο Μπέης αγοράζει: «Συνιστούμε [την TAZ] επειδή μπορεί να παρέχει την ποιότητα της βελτίωσης χωρίς απαραίτητα [!] να οδηγεί στη βία ή στο μαρτυρικό θάνατο» (TAZ, σελ. 101). Με μεγαλύτερη ακρίβεια, όπως ένα χάπενινγκ του Άντι Γουόρχολ**, μια TAZ αποτελεί ένα διερχόμενο γεγονός, ένα στιγμιαίο οργασμό, μια φευγαλέα έκφραση της «βούλησης για εξουσία» που σημαίνει, στην ουσία, ότι είναι αισθητά ανί-

*(Σ.τ.Μ.): Beltane: Αρχαία κέλτικη γιορτή της Πρωτομαγιάς. Τα μυστικο-συμβούλια (κονκλάβια) πιο πάνω αντλούν από τη φιλολογία περί ελευθεροτεκτονών. Αποτελούσαν στην πραγματικότητα τα συνέδρια των καρδινάλιων για την εκλογή του Πάπα.

** (Σ.τ.Μ.): Ο κύριος εκπρόσωπος του καλλιτεχνικού ρεύματος της Pop Art. Ύμνησε μια τέχνη άμεσα συνδεδεμένη με την κατανάλωση, το θέαμα και τους σύγχρονους τρόπους ζωής.

σχυρη και ανίκανη να αφήσει οποιοδήποτε αποτύπωμα στην προσωπικότητα του ατόμου, την υποκειμενικότητα και την αυτό-συγκρότηση, ακόμη λιγότερο στη διαμόρφωση των γεγονότων και της πραγματικότητας.

Δεδομένης της παροδικής ποιότητας μιας ΤΑΖ, οι οπαδοί του Μπέη μπορούν να απολαύσουν το φευγαλέο προνόμιο του να ζεις μια «νομαδική ύπαρξη» καθώς «το να είσαι άστεγος μπορεί να γίνει με μια έννοια μια αρετή ή μια περιπέτεια» (ΤΑΖ, σελ. 130). Αλίμονο, το να είσαι άστεγος μπορεί να γίνει μια «περιπέτεια» όταν κάποιος έχει ένα άνετο υπίτι στο οποίο μπορεί να επιστρέψει, ενώ ο νομαδισμός είναι η διακριτή πολυτέλεια αυτών που μπορούν να ζήσουν χωρίς να δουλεύουν για τα «προς το ξην». Οι πιο πολλοί από τους «νομαδικούς» ανέστιους που θυμάμαι τόσο καθαρά από την εποχή της Μεγάλης Ύφεσης υπέφεραν ζωές απελπισίας και πείνας, αρρώστιας και αναξιοπρέπειας και συνήθως πέθαιναν πρόωγα – καθώς το ίδιο γίνεται και σήμερα στους δρόμους των πόλεων της Αμερικής. Οι ελάχιστοι νομάδες που έμοιαζαν να απολαμβάνουν «τη ζωή του δρόμου» αποτελούσαν ένα θέμα ιδιοσυγκρασίας, στην καλύτερη, και τραγικής νεύρωσης, στη χειρότερη. Ούτε μπορώ να αγνοήσω μια ακόμη «εξέγερση» που προωθεί ο Μπέης πάνω απ' όλα, την «εθελοντική μόρφωση» (ΤΑΖ, σελ. 129). Αν και το προωθεί αυτό ως μια εξέγερση απέναντι στο εκπαιδευτικό σύστημα, αυτό που μάλλον επιθυμεί να πετύχει είναι να καταστήσει τις ποικίλες από καθέδρας εντολές του προσιτές στους αναγνώστες του.

Ίσως δεν μπορεί να δοθεί καλύτερη περιγραφή για το μήνυμα της Τ.Α.Ζ. απ' αυτή που εμφανίστηκε στην Whole Earth Review, στην οποία ο κριτικός δίνει έμφαση στο ότι το φυλλάδιο του Μπέη «εξελίσσεται ραγδαία σε ανερχόμενη βίβλο της αντι-κουλτούρας της δεκαετίας του '90... Ενώ πολλές από τις αντιλήψεις του Μπέη μοιράζονται μια συγγένεια με τα δόγμα-

τα του αναρχισμού» καθησυχάζοντας ωστόσο η Review τη γιάπικη πελατεία της ότι (ο Χακίμ Μπέι) απομακρύνεται από την συνηθισμένη ρητορική γύρω από την κατάργηση της κυβέρνησης. Αντίθετα, προτιμά την πνευματώδη φύση των «εξεγέρσεων», που πιστεύει ότι παρέχουν «στιγμές έντασης που [μπορούν να] δίνουν σχήμα και νόημα στην ολότητα της ζωής». Αυτοί οι θύλακες ελευθερίας, ή προσωρινές αυτόνομες ζώνες, καθιστούν το άτομο ικανό να ξεφεύγει από τα σχηματικά πλέγματα της Μεγάλης Κυβέρνησης και να ζει περιστασιακά μέσα σε σφαίρες που μπορεί σύντομα να βιώσει την απόλυτη ελευθερία. (δίνεται έμφαση).⁹

Υπάρχει μια λέξη στα γίντις που δεν μπορεί να μεταφραστεί για όλα αυτά: nebbich! Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '60, η affinity group των Up Against the Wall Motherfuckers* σκόρπισε παρόμοια σύγχυση, ανοργανωσιά, και «πολιτιστική τρομοκρατία» μόνο και μόνο για να εξαφανιστεί από το πολιτικό σκηνικό λίγο αργότερα. Στην πραγματικότητα, κάποια από τα μέλη της μπήκαν στον εμπορικό, επαγγελματικό κόσμο της μεσοάιας τάξης του οποίου μόλις πιο πριν επαγγέλονταν την απάξια. Ούτε αυτή η συμπεριφορά είναι αμιγώς αμερικάνικη. Όπως κι ένας «βετεράνος» του Μάη του '68 το έθεσε κυνικά: «Κάναμε την πλάκα μας το '68 και τώρα ήρθε η στιγμή να μεγαλώσουμε». Η ίδια εξασθενημένη πορεία, με τα αλφάδια σε κύκλο, επαναλήφθηκε κατά τη διάρκεια μιας ακραία ατομικιστικής νεανικής εξέγερσης στη Ζυρίχη το 1984, μόνο και μόνο για να σταματήσει στη δημιουργία του Needle Park, ενός περι-

*(Σ.τ.Μ.): Ομάδα μικρο-πολιτικού ακτιβισμού κατά την εμφάνιση της Νέας Αριστεράς στις ΗΠΑ. Το όνομά της προήλθε από την αντίστοιχη φράση των μπάτσων κατά τις εξακρίβώσεις ή τις έρευνες. Συγκεκριμένα, δημιουργήθηκε το 1968 στη Νέα Υόρκη από παρακλάδι της ρεφορμιστικής και έπειτα σταλινικής φοιτητικής οργάνωσης του SDS (Students for a Democratic Society). Προέκριναν τη δράση μέσα από Affinity groups, ολιγομελή και βίαια, ώστε να σκορπούν το... φόβο στους αμερικάνους αστούς και να μην μπορούν να εισχωρήσουν οι μπάτσοι εντός τους.

βόητου χώρου δοσοληψιών κοκαΐνης και κρακ που ιδρύθηκε από τις αρχές της πόλης για να επιτρέψει στους εθισμένους νέους ανθρώπους να αυτό-καταστραφούν νόμιμα.

Η αστική τάξη δεν έχει να φοβηθεί τίποτε από τέτοιες lifestyle δημηγορίες. Με την αποστογή του για τους θεσμούς, τις οργανώσεις της μαζικής βάσης, τον κυρίως προσανατολισμό του προς την υποκοουλτούρα, την ηθική της παρακμής, τον ύμνο του για το εφήμερο και την απόρριψη των προγραμμαμάτων, αυτό το είδος ναρκισσιστικού αναρχισμού είναι κοινωνικά ακίνδυνο, συχνά, δε, αποτελεί μια βαλβίδα εκτόνωσης της κοινωνικής δυσφορίας απέναντι στην κυρίαρχη τάξη. Με τον Μπέη, ο lifestyle αναρχισμός απομακρύνεται από έναν, μεστό νοήματος, κοινωνικό ακτιβισμό και μια προσηλωμένη αφοσίωση σε διαρκή και δημιουργικά προτάγματα με το να αυτό-καταργείται μέσα στις απολαύσεις, ένα μεταμοντέρνο μηδενισμό και μια εν συγχύσει ντισεϊκή αίσθηση ελιτιστικής ανωτερότητας.

Το τίμημα που θα κληθεί να πληρώσει το αναρχικό κίνημα αν επιτρέψει σε αυτό τον πολτό να εκτοπίσει τα ελευθεριακά ιδανικά μιας προηγούμενης περιόδου θα μπορούσε να είναι τεράστιο. Ο εγωκεντρικός αναρχισμός του Μπέη, με τη μεταμοντέρνα αναδίπλωση στην ατομικιστική «αυτονομία», οι φουκοϊκές «οριακές εμπειρίες» και η νέο-καταστασιακή «έκσταση» απειλούν να καταστήσουν την ίδια τη λέξη «αναρχισμός» πολιτικά και κοινωνικά ακίνδυνη - ένα απλό καπρίτσιο που θα σκανδαλίζει διασκεδαστικά τους μικροαστούς όλων των εποχών.

Μυστικός και Ανορθολογικός Αναρχισμός

Η Τ.Α.Ζ. του Μπέη δεν είναι η μόνη που αρέσκεται στη μαγεία, ακόμη και το μυστικισμό. Δεδομένου του «προ-πρωτικού» ψυχισμού τους, πολλοί lifestyle αναρχικοί ήδη τραβούν

προς τις πιο αταβιστικές μορφές του αντι-ορθολογισμού. Σκεφτείτε το «The Appeal of Anarchy» που απασχολεί ολόκληρο το οπισθόφυλλο ενός πρόσφατου τεύχους της Fifth Estate (Καλοκαίρι 1989). «*Η Αναρχία*», διαβάζουμε, αναγνωρίζει «*την αμεσότητα της ολοκληρωτικής απελευθέρωσης [τίποτα λιγότερο!]* και ως ένα σημάδι της ελευθερίας σας, θα πρέπει κι εσείς να είστε γυμνοί κατά τις τελετές σας». Καταπιανόμαστε με «το χορό, το τραγούδι, το γέλιο, τη γιορτή, το παιχνίδι» και το απολαμβάνουμε - πως θα μπορούσε κάποιο είδος μουμιοποιημένου ηθικολόγου να επιχειρηματολογήσει ενάντια σε αυτές τις Ραμπελεανές απολαύσεις;

Αλλά δυστυχώς, υπάρχει μια αναποδιά. Το Αβαείο της Thélème (Abbey of Thélème) του Ραμπελέ, το οποίο η Fifth Estate μοιάζει να προσπαθεί να ξεπεράσει ήταν κορεσμένο με υπηρέτες, μάγισσες, καμαριέρες και μαστόρους, δίχως τη σκληρή δουλειά των οποίων οι αυτό-ικανοποιούμενοι αριστοκράτες της ξεχωριστής ουτοπίας του για την ανώτερη τάξη θα πέθαιναν της πείνας και θα συνωστίζονταν γυμνοί στα, διαφορετικά, κρύα χωλ του Αβαείου. Η «Appeal of Anarchy» της Fifth Estate μπορεί εξίσου καλά να φροντίζει να έχει στο μυαλό της μια υλικά απλούστερη εκδοχή του Abbey της Thélème και η «γιορτή» της μπορεί να αναφέρεται πιο πολύ στο κινέζικο τυρί από σόγια (tofu) και στο ρύζι παρά στις γεμισμένες πέρδικες και τις νόστιμες τρούφες. Αλλά ακόμη κι αυτό - χωρίς μεγάλες τεχνολογικές προόδους για να απελευθερώσουμε τους ανθρώπους από το μόχθο, ακόμη και για να βρει tofu και ρύζι στο τραπέζι, πως θα μπορούσε μια κοινωνία, βασισμένη σε αυτή την εκδοχή της αναρχίας, να ελπίζει ότι «θα καταργήσει όλες τις εξουσίες», «ότι θα μοιράζει από κοινού όλα τα πράγματα», τη γιορτή, το χορό και το τραγούδι και ότι θα τρέχει γυμνή;

Αυτό το ζήτημα, συγκεκριμένα, έχει μεγάλη σημασία για την ομάδα της Fifth Estate. Αυτό που συναρπάζει στο περιοδικό

είναι η πρωτογονιστική, η προ-ορθολογική, η αντι-τεχνολογική και η αντι-πολιτισμική μόδα που κείται στην καρδιά αυτών των άρθρων. Η «Έκκληση», λοιπόν, της Fifth Estate προσκαλεί τους αναρχικούς να «*σχηματίσουν το μαγικό κύκλο, να μπουν στην ύπνωση της έκστασης, να ξεφαντώσουν μέσα στη μαγεία που διαλύει όλες τις εξουσίες*» – ακριβώς οι μαγικές τεχνικές που οι σαμάνοι (τους οποίους τουλάχιστον ένας από τους συγγραφείς υμνεί) έχουν χρησιμοποιήσει για χρόνια στη φυλετική κοινωνία, για να μη μιλήσουμε για τους πατάδες στις πιο ανεπτυγμένες κοινωνίες, για να προάγουν το κύρος τους ως ιεράρχες και εναντίον των οποίων ο Λόγος έπρεπε να παλέψει αρκετά για να απελευθερώσει το ανθρώπινο μυαλό από τις μυστικοποιήσεις που το ίδιο δημιουργήσε. «*Διαλύει όλες τις εξουσίες*»; Και πάλι υπάρχει, εδώ, ένα άγγιγμα του Φουκό που όπως πάντα αρνείται την ανάγκη για την ίδρυση διακριτών αυτό-διαχειριζόμενων θεσμών με μια εξουσία ενάντια στην ίδια την πραγματική εξουσία των καπιταλιστικών και ιεραρχικών θεσμών – για την πραγματοποίηση μιας κοινωνίας στην οποία, πράγματι, η επιθυμία και η έκσταση μπορούν να βρουν μια αυθεντική πραγμάτωση, σε έναν πραγματικά ελευθεριακό κομμουνισμό.

Ο σαγηνευτικά «*εκστατικός*» παίανας «*στην αναρχία*» από την Fifth Estate που τόσο έχει στερηθεί κοινωνικού περιεχομένου – χώρια όλες τις ρητορικές του φιοριτούρες – θα μπορούσε εύκολα να εμφανιστεί στους τοίχους μια σικ μπουτίκ ή στο πίσω μέρος μιας ευχετήριας κάρτας. Φίλοι που πρόσφατα επισκέφτηκαν τη Νέα Υόρκη με ενημερώνουν, όντως, ότι ένα εστιατόριο με αρκετά ακριβά μενού, λινά τραπεζομάντιλα και γιάπικη πελατεία, στο St. Mark's Place στην Lower East Side – ένα πεδίο μάχης της δεκαετίας του '60 – ονομάζεται *Αναρχία*. Αυτό το εκτροφείο για τους μικροαστούς της πόλης διατηρεί ένα αντίγραφο της διάσημης Ιταλικής τοιχογραφίας The Fourth

Estate, που δείχνει τους εξεγερμένους εργάτες του τέλους του 19ου αιώνα να βηματίζουν εναντίον ενός, μη απεικονισμένου στο έργο, αφεντικού ή πιθανόν ενός αστυνομικού τμήματος. Ο lifestyle αναρχισμός μπορεί εύκολα να γίνει μια επιλογή για την καταναλωτική αβρότητα. Το εστιατόριο, μου έχουν πει, έχει επίσης σεκιουριτάδες, μάλλον για να κρατάνε απ' έξω τον ντόπιο όχλο που απεικονίζει η τοιχογραφία.

Ασφαλής, ιδιωτικός, ηδονιστικός και, ακόμη, εύκολος ο lifestyle αναρχισμός μπορεί εύκολα να παρέχει μια βολική φλυαρία για να νοστιμέψει τους ανιαρούς αστικούς τρόπους ζωής των των συνεσταλμένων νοσταλγών του Ραμπτελέ. Όπως και η «*καταστασιακή τέχνη*», που το MIT εξέθεσε προς τέρψιν της αφρόκριμας των μικροαστών εδώ και λίγα χρόνια, προσφέρει κάτι περισσότερο από ένα «μοχθηρό» αναρχικό προφίλ – ένα ομοίωμα, θα τολμούσα να πω – σαν κι αυτά που πλημμυρίζουν τη δυτική ακτή των ΗΠΑ και κατευθύνεται ανατολικά. Η βιομηχανία της Έκστασης, καθεαυτή, τα πάει πάρα πολύ καλά στο σύγχρονο καπιταλισμό και θα μπορούσε εύκολα να απορροφήσει τις τεχνικές των lifestyle αναρχικών για να αυξήσει την αξία μιας εμπορεύσιμα σκανδαλιστικής εικόνας. Η αντι-κουλτούρα που κάποτε σόκαρε τους μικροαστούς με τα μακριά μαλλιά, τα μούσια, το ντύσιμο, τη σεξουαλική ελευθερία και την τέχνη έχει προ πολλού αναβαθμιστεί από τους αστούς επιχειρηματίες των οποίων οι μπουτίκ, τα καφέ και τα κλαμπ, ακόμη και τα στρατόπεδα γυμνιστών κάνουν ανθηρές «μπίζνες, όπως μαρτυρούν οι πολλές ομιχλώδεις διαφημίσεις για τις νέες «*εκστάσεις*» στο Village Voice και παρόμοια περιοδικά.

Στην πραγματικότητα, οι σκανδαλωδώς αντι-ορθολογικές αντιλήψεις της Fifth Estate έχουν πολύ προβληματικές συνέπειες. Ο ενστικτώδης ύμνος της φαντασίας, της έκστασης και του «*αρχέγονου*» προφανέστατα αμφισβητεί όχι μόνο μια ορθολογιστική επάρκεια αλλά και τη Λογική ως τέτοια. Το εξώφυλλο

του τεύχους του Φθινοπώρου/ Χειμώνα του 1993 φιλοξενεί το ευρέως παρανοημένο Capriccio no. 43 του Γκόγια, με τίτλο «Il sueño de la razon produce monstruos» («Ο ύπνος της λογικής γεννάει τέρατα»). Η κοιμώμενη φιγούρα του Γκόγια, απεικονίζεται σωριασμένη πάνω από το γραφείο της μπροστά σε έναν υπολογιστή Apple. Η αγγλική μετάφραση της επιγραφής του Γκόγια από την Fifth Estate λέει «Το όνειρο της λογικής γεννάει τέρατα» υπονοώντας ότι τα τέρατα αποτελούν προϊόν του ίδιου του λόγου. Για την ακρίβεια, ο Γκόγια είναι γνωστό ότι εννοούσε, όπως δείχνουν οι ίδιες του οι σημειώσεις, ότι τα τέρατα στην γραβούρα γεννώνται από τον ύπνο, όχι το όνειρο της λογικής. Όπως έγραψε στο σημειωματάριό του: «Η φαντασία, ερημωμένη από τη λογική, τίκτει ανυπόφορα τέρατα. Ενωμένη με τη λογική, είναι η μητέρα όλων των τεχνών και η πηγή των θαυμάτων της».¹⁰ Με το να αποδοκιμάζει τη λογική, αυτό το (πολυσυλλεκτικό σε βαθμό ασυναρτησίας) αναρχικό περιοδικό ενεργεί σε συμπαιγνία με κάποιες από τις πιο θλιβερές πλευρές της σημερινής νέο-χαϊντεγκεριανής αντίδρασης.

Εναντίον της Τεχνολογίας και του Πολιτισμού

Ακόμη πιο προβληματικά είναι τα γραπτά του Τζορτζ Μπράντφορντ (ο οποίος είναι ο Ντέιβιντ Γουάτσον), ενός από τους μεγάλους θεωρητικούς της Fifth Estate, πάνω στη φρίκη της τεχνολογίας – προφανώς της τεχνολογίας καθεαυτής. Η τεχνολογία μοιάζει να καθορίζει τις κοινωνικές σχέσεις παρά το αντίθετο, μια αντίληψη που προσεγγίζει πιο στενά το χυδαίο μαρξισμό απ' ό,τι, ας πούμε, την κοινωνική οικολογία. «Η τεχνολογία δεν είναι ένα απομονωμένο σχέδιο ή ακόμη μια συσσώρευση τεχνικής γνώσης» μας λέει ο Μπράντφορντ στο «Stopping the Industrial Hydra» (SIH), που καθορίζεται από μια κάπως διαχωρισμένη και πιο θεμελιακή σφαίρα των «κοινωνικών σχέ-

σεων». Η μαζική τεχνική έχει γίνει, με τα λόγια του Langdon Winner, «δομές των οποίων οι συνθήκες λειτουργίας απαιτούν την αναδόμηση του περιβάλλοντός τους» και έτσι των ιδίων των κοινωνικών σχέσεων που τις έφεραν στο προσκήνιο. Η μαζική τεχνική – ένα προϊόν πρωθύστερων μορφών και αρχαϊκών ιεραρχιών – έχει πλέον αναπτυχθεί σε βαθμό που έχει ξεπεράσει τις συνθήκες που την έθρεψαν, έχοντας μια αυτόνομη ζωή... Μας παρέχουν, ή έχουν απογίνει, ένα είδος ολόκληρου περιβάλλοντος και κοινωνικού συστήματος, και στις γενικές και στις ατομικές τους, υποκειμενικές πλευρές.... Σε μια τέτοια μηχανοποιημένη πυραμίδα... οι εργαλειακές και οι κοινωνικές σχέσεις είναι ένα και το αυτό.¹¹

Αυτό το αβασάνιστο σώμα αντιλήψεων εύκολα προσπερνά τις καπιταλιστικές σχέσεις που καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό το πώς θα χρησιμοποιηθεί η τεχνολογία και επικεντρώνει στο ποια τεχνολογία θα χρειαζόταν να υπάρχει. Με το να υποβαθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις με κάτι τόσο το λιγότερο θεμελιακό – αντί να δίνει έμφαση στην πολύ σημαντική παραγωγική διαδικασία μέσα στην οποία η τεχνολογία χρησιμοποιείται – ο Μπράντφορντ προσδίδει στις μηχανές και τη «μαζική τεχνική» μια μυστική αυτονομία που, όπως και η σταλινική επιβολή της τεχνολογίας, έχει εξυπηρετήσει εξαιρετικά αντιδραστικούς σκοπούς. Η ιδέα, ότι η τεχνολογία έχει ζωή από μόνη της, είναι βαθιά ριζωμένη στο συντηρητικό γερμανικό ρομαντισμό του τελευταίου αιώνα και στα γραπτά του Μάρτιν Χάιντεγκερ και του Φρέντριχ Γιούνγκερ, τα οποία τροφοδοτήσανε την εθνοσοσιαλιστική Ιδεολογία, ωστόσο οι Ναζί τίμησαν την αντιτεχνολογική τους ιδεολογία αθετώντας την παράλληλα.

Ιδωμένη με τους όρους της σύγχρονης ιδεολογίας της εποχής μας, αυτή η ιδεολογική κατεργαριά τυποποιείται από τον ιμπεριαλισμό, τόσο συχνό σήμερα, ότι οι νέο-αναπτυσσόμενες αυτοματικές μηχανές κοστίζουν με διάφορους τρόπους στους

ανθρώπους τις δουλειές τους ή εντατικοποιούν την εκμετάλλευσή τους – και τα δύο από τα οποία είναι αδιαμφισβήτητα γεγονότα αλλά είναι ριζωμένα ακριβώς στις κοινωνικές σχέσεις της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, όχι στην τεχνολογική ανάπτυξη καθ' εαυτή. Ας το θέσουμε ωμά: η σημερινή ύφεση δεν υφίσταται λόγω των μηχανών αλλά λόγω των αγόρευτων αστών που χρησιμοποιούν τις μηχανές για να αντικαταστήσουν την εργασία ή να την εκμεταλλευτούν πιο εντατικά. Πράγματι, οι ίδιες οι μηχανές που ο αστός απασχολεί για να μειώσει το «κόστος παραγωγής» θα μπορούσαν, σε μια ορθολογική κοινωνία, να χρησιμοποιηθούν για να ελευθερώσουν τα ανθρώπινα όντα από το μόχθο που δεν απαιτεί νοητικές ικανότητες με πιο δημιουργικές και προσωπικά ανταποδοτικές δραστηριότητες.

Δεν υπάρχει ένδειξη ότι ο Μπράντφορντ είναι εξοικειωμένος με τον Χάιντεγκερ ούτε με τον Γιούνγκερ. Μάλλον αντλεί την έμπνευσή του από τους Langdon Winner και Jacques Ellul, τον τελευταίο εκ των οποίων ο Μπράντφορντ παραθέτει επιδοκιμάζοντας: «*Είναι η τεχνολογική συνοχή που σήμερα διευθετεί την κοινωνική συνοχή... Η τεχνολογία είναι αφ' εαυτής όχι μόνο ένα μέσο, αλλά ένα σύμπαν μέσων – με την αυθεντική έννοια του Universum: και αποκλειστική και ολοκληρωτική*» (SIH, σελ. 10).

Στην «Τεχνολογική Κοινωνία» (The Technological Society), το πιο γνωστό του βιβλίο, ο Ellul υιοθέτησε την αυστηρή θέση ότι ο κόσμος και οι τρόποι σκέψης μας γύρω από αυτόν μιμούνται τα εργαλεία και τις μηχανές (την τεχνική). Δίχως κάποια κοινωνική ερμηνεία του πως αυτή η «τεχνολογική κοινωνία» προέκυψε, το βιβλίο του Ellul καταλήγει με το να μην προσφέρει καμιά ελπίδα, ακόμη λιγότερο μια προσέγγιση για το πώς η ανθρωπότητα λυτρώνεται από την απόλυτη αφομοίωσή της από την τεχνική. Στην πραγματικότητα, ακόμη κι ένας ουμανισμός που γυρεύει τη συνάντηση της τιθασευμένης τεχνολογίας

με τις ανθρώπινες ανάγκες ανάγεται, κατά την άποψή του, σε έναν «*ευσεβή πόθο που δεν έχει καμία τύχη να επηρεάσει την τεχνολογική εξέλιξη ούτε ως ή άλλως*». ¹² Και όντως έτσι είναι, αν μια τόσο ντετερμινιστική θεώρηση ακολουθηθεί τη λογική της κατάληξη.

Ευτυχώς, όμως, ο Μπράντφορντ μας παρέχει μία λύση: «*να αρχίσουμε αμέσως να ξηλώνουμε τη μηχανή συλλήβδην*» (SIH, σελ. 10). Και δεν ανέχεται οποιονδήποτε συμβιβασμό με τον πολιτισμό αλλά ουσιαστικά επαναλαμβάνει όλα τα μυστικοφανή, αντι-πολιτισμικά και αντι-τεχνολογικά κλισέ που εμφανίζονται σε συγκεκριμένες New Age περιβαλλοντολογικές μόδες. Ο σύγχρονος πολιτισμός, μας λέει, αποτελεί «*μια μήτρα (matrix) δυνάμεων*» περιλαμβάνοντας «*τις εμπορευματικές σχέσεις, τις μαζικές επικοινωνίες, την αστικοποίηση και τη μαζική τεχνική, μαζί με τα... αλληλο-εμπλεκόμενα, εχθρικά πυρηνικά-κυβερνητικά κράτη*» κι όλα αυτά συγκλίνουν σε μια «*παγκόσμια mega-μηχανή*» (SIH, σελ. 20). «*Οι εμπορευματικές σχέσεις*» σημειώνει στο δοκίμιό του «*Ο Διογκωμένος Πολιτισμός*» (Civilization in Bulk - CIB), είναι απλά μέρος αυτής της «*μήτρας δυνάμεων*» στην οποία ο πολιτισμός είναι «*μια μηχανή*» που έχει γίνει «*στρατόπεδο εργασίας από τις απαρχές του*», μια «*άκαμπτη πυραμίδα ριζωμένων ιεραρχιών*», «*μια δικτυακή επέκταση της περιοχής του ανόργανου*» και «*μια γραμμική ανάπτυξη από την προμηθεϊκή κλοπή της φωτιάς μέχρι το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο*». ¹³ Αντίστοιχα, ο Μπράντφορντ επικρίνει το βλακώδες βιβλίο των Monica Sjoo και Barbara Mor, «*Η Μεγάλη Κοσμική Μητέρα: Ανακαλύπτοντας ξανά τη Θεοσκεία της Γης*» (The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth) – όχι για τον αταβιστικό θεϊσμό του ή για το ότι αναφέρεται σε μια επιστροφή σε μια προγενέστερη ανεπιθύμητη κατάσταση, αλλά επειδή οι συγγραφείς βάζουν τη λέξη πολιτισμός μέσα σε εισαγωγικά – μια πρακτική που «*αντανα-*

κλά στην τάση αυτού του συναρπαστικού [!] βιβλίου να προϋποθέτει περισσότερο μια εναλλακτική ή αντεστραμμένη προοπτική στον πολιτισμό παρά να τον αμφισβητεί συθέμελα» (CIB, σημείωση 23). Προφανώς, είναι ο Προμηθέας που θα πρέπει να επικριθεί, όχι αυτές οι δύο Earth Mothers, των οποίων το φυλλάδιο για τις χθόνιες θεότητες, παρά τους όποιους συμβιβασμούς του με τον πολιτισμό, είναι «συναρπαστικό».

Καμιά αναφορά στη mega-μηχανή δε θα ήταν ολοκληρωμένη αν παρέλειπε την παράθεση στο μοιρολόι του Lewis Mumford για τις κοινωνικές της συνέπειες. Στην πραγματικότητα, αξίζει να σημειωθεί ότι τέτοια σχόλια έχουν κανονικά παρερμηνεύσει τους σκοπούς του Mumford. Ο Mumford δεν ήταν ένας αντι-τεχνολογιστής, όπως ο Μπράντφορντ και άλλοι θα μας έκαναν να πιστέψουμε· ούτε ήταν με οποιαδήποτε έννοια της λέξης ένας αποκρυφιστής ο οποίος θα έβρισκε τον αντι-πολιτισμικό πρωτογονισμό του Μπράντφορντ του γούστου του. Εξαιτίας αυτού, μπορώ να μιλήσω από ευθεία προσωπική γνώση των απόψεων του Mumford, καθώς κουβεντιάσαμε για αρκετό καιρό ως συμμετέχοντες σε ένα συνέδριο στο Πανεπιστήμιο της Pennsylvania γύρω στα 1972.

Αλλά κάποιος θα έπρεπε να γυρίσει μονάχα στα γραπτά του, όπως το *Technics and Civilization* (TAC), από το οποίο ο ίδιος ο Μπράντφορντ αντιγράφει, για να δει ότι ο Mumford πασχίζει να περιγράψει ευνοϊκά τα «μηχανικά όργανα» ως «ένα όχημα δυνητικά ορθολογικών, ανθρώπινων σκοπών»¹⁴. Επανειλημμένα υπενθυμίζοντας στον αναγνώστη του ότι οι μηχανές προέρχονται από ανθρώπινα όντα, ο Mumford δίνει έμφαση στο ότι η μηχανή είναι «η προβολή μιας συγκεκριμένης πλευράς της ανθρώπινης προσωπικότητας» (TAC, σελ. 317). Όντως, μια από τις πιο σημαντικές λειτουργίες της έχει γίνει το να διαλύει τον αντίκτυπο της προκατάληψης στο ανθρώπινο μυαλό. Έτσι:

Στο παρελθόν, οι ανορθολογικές και δαιμονικές πλευρές της ζωής είχαν εισβάλει στις σφαίρες όπου δεν ανήκαν. Ήταν ένα βήμα μπροστά να ανακαλυφθεί ότι τα βακτήρια, κι όχι οι καλές νεραϊδούλες, ήταν υπεύθυνα για το πηξιμο του γάλατος και ότι μια αερόψυκτη μηχανή ήταν πιο αποτελεσματική απ' ότι το ραβδάκι της μάγισσας για τις γοήγορες μεταφορές μεγάλων αποστάσεων. . . . Η επιστήμη και η τεχνική τόνωσαν το ηθικό μας: με την ίδια τους την αυστηρότητα και τις αποκηρύξεις των δογμάτων . . . έθεσαν εν αμφιβόλω τους παιδικούς φόβους, τις παιδικές μαντεψιές καθώς και τους παιδικούς ισχυρισμούς. (TAC, σελ. 324)

Αυτό το μεγάλο θέμα στα γραπτά του Mumford έχει αγνοηθεί σκανδαλωδώς ανάμεσα στους πρωτογονιστές – κυρίως, η πίστη του ότι η μηχανή έχει συμβάλλει στην «ύψιστη συνεισφορά» της προώθησης «της πρακτικής της συνεργατικής σκέψης και δράσης». Ούτε διατάζει, από την άλλη, ο Mumford να υμνήσει «την αισθητική υπεροχή της μηχανικής μορφής... πάνω απ' όλα, ίσως, την πιο αντικειμενική προσωπικότητα του ατόμου που έχει υπάρξει ποτέ μέσω μιας πιο ευαίσθητης και λογικά αντιληπτής σχέσης με αυτά τα νέα κοινωνικά όργανα και μέσω της εσκεμμένης πολιτισμικής αφομοίωσης τους» (TAC, σελ. 324). Όντως, «η τεχνική της δημιουργίας ενός συδέτερου κόσμου γεγονότων ως διακριτού από τη σειρά των δεδομένων της άμεσης εμπειρίας ήταν η μεγάλη γενική συνεισφορά της σύγχρονης αναλυτικής επιστήμης» (TAC, σελ. 361).

Μακριά από το να αποδέχεται το ρητό πρωτογονισμό του Μπράντφορντ, ο Mumford άσκησε οξεία κριτική σε αυτούς που απορρίπτουν ολοκληρωτικά τη μηχανή και θεώρησε την «επιστροφή στο απόλυτο πρωτόγονο» ως μια «νευρωτική προσαρμογή» στην ίδια τη mega-μηχανή (TAC, σελ. 302), στην πραγ-

ματικότητα, μια καταστροφή. «Πιο καταστροφική από οποιαδήποτε άλλη απλή φυσική καταστροφή των μηχανών από τον βάμβαρο είναι η απειλή του να τις θέσει εκτός λειτουργίας ή να εκτρέψει την ανθρώπινη κινητήρια δύναμη», παρατήρησε σε οξείς τόνους, «ώστε να αποθαρρύνει έτσι τις συνεργατικές διαδικασίες της σκέψης και της ανιδιοτελούς έρευνας που είναι υπεύθυνες για τα σπουδαία τεχνολογικά μας επιτεύγματα» (ΤΑΚ, σελ. 302). Και απαίτησε επιτακτικά: «Πρέπει να εγκαταλείψουμε τα μάταια και μεμφίμοιρα κόλπα της αντίστασης στη μηχανή μέσω μιας αποχωνωμένης επιστροφής στην αγριότητα» (ΤΑΚ, σελ. 319).

Ούτε τα ύστερα έργα του αφήνουν κάποια ένδειξη ότι ενέδωσε σε αυτή την άποψη. Κατά έναν ειρωνικό τρόπο, χαρακτήρισε με περιφρόνηση τις παραστάσεις του Living Theater* και τα οράματα του «Outlaw Territory», των συμμοριών με τις μηχανές, ως «Βαρβαρότητα» και αποδοκίμασε το Γούντσток ως τη «Μαζική Κινητοποίηση της Νεολαίας» από την οποία η «σύγχρονη μαζικοποιημένη, υπερπληθής και αποπροσωποποιημένη κουλτούρα δεν έχει τίποτα να φοβηθεί».

Ο Mumford, σε σχέση με ότι τον αφορά, δεν αρέσκεται ούτε στη mega-μηχανή ούτε στον πρωτογονισμό (το «οργανικό») αλλά μάλλον στη εξέλιξη μιας τεχνολογίας δημοκρατικών και ανθρώπινων αναλογιών. «Η ικανότητά μας να πάμε πέρα από τη μηχανή [σε μια νέα σύνθεση] βασίζεται πάνω στη δύναμή μας να αφομοιώσουμε τη μηχανή», παρατήρησε στο *Technics and Civilization*. «Μέχρι να έχουμε αφομοιώσει τα μαθήματα της αντικειμενικότητας, της α-προσωποποίησης, της ουδετερότητας,

τα μαθήματα της μηχανικής σφαίρας, δεν μπορούμε να πάμε παραπέρα προς την ανάπτυξή μας προς το πλούσια οργανικό, το πιο προφανώς ανθρώπινο» (ΤΑΚ, σελ. 363, δίνεται έμφαση).

Η αποκήρυξη της τεχνολογίας και του πολιτισμού ως εγγενώς καταπιεστικών επί της ανθρωπότητας, στην ουσία, υπηρετεί τη συσκότιση των συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων που απονέμουν προνόμια στους εκμεταλλευτές ενάντια στους εκμεταλλευόμενους και στους ιεραρχικά ανώτερους ενάντια στους ιεραρχικά κατώτερους. Πιο πολύ από οποιαδήποτε καταπιεστική κοινωνία στο παρελθόν, ο καπιταλισμός αποκρύβει την εκμετάλλευση επί της ανθρωπότητας υπό τη μεταμφίεση των «φρετίχ», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Μαρξ στο Κεφάλαιο, πάνω απ' όλα, το «φρετιχισμό των εμπορευμάτων» ο οποίος έχει με διάφορους τρόπους – και υπερφυσικά – διανθιστεί από τους Καταστασιακούς με το «θέαμα» κι από τον Baudrillard με την «προσομοίωση». Όπως η άντληση υπεραξίας από την αστική τάξη κρύβεται πίσω από μια συμβατική ανταλλαγή μισθών με εργατική δύναμη που είναι μονάχα φαινομενικά ίση, έτσι κι ο φρετιχισμός του εμπορεύματος και οι κινήσεις του αποκρύβουν την κυριαρχία των οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων του καπιταλισμού.

Υπάρχει ένα σημαντικό, στην πραγματικότητα καίριο, σημείο εδώ. Τέτοιες ασπίδες μυστικοποίησης αποκρύβουν από το λαό τον αιτιώδη ρόλο του καπιταλιστικού ανταγωνισμού στην παραγωγή των κρίσεων της εποχής μας. Σε αυτές τις μυστικοποιήσεις, αντι-τεχνολογικές και αντι-πολιτισμικές προσθέστε τους μύθους της τεχνολογίας και του πολιτισμού ως εγγενώς καταπιεστικών, και έτσι θολώνονται οι ειδοποιείς κοινωνικές σχέσεις του καπιταλισμού – προφανώς η χρήση των πραγμάτων (εμπορεύματα, ανταλλακτικές αξίες, αντικείμενα – πάρτε όποιους όρους σας αρέσουν) για να διαμεσολαβηθούν οι κοινωνικές σχέσεις και να παραχθεί το τεχνο-αστικό τοπίο

* (Σ.τ.Μ.): Living Theater: πολιτική-καλλιτεχνική ομάδα θεατρικών χάπενινγκ που δημιουργήθηκε μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Πιο πολύ πλέον υπάρχει ως κοινότητα θεατρικών ομάδων που παίζουν με μια συγκεκριμένη τεχνολογία παρά ως μία ομάδα. Το Living Theater αναβίωσε κατά το '60 και το '70 με τα κινήματα αντι-κουλτούρας στις ΗΠΑ αλλά και στην Ευρώπη. Ο πιο γνωστός θιασώτης του ήταν ο Τζούλιαν Μπεκ.

της εποχής μας. Έτσι όπως η αντικατάσταση του καπιταλισμού από τη φράση «βιομηχανική κοινωνία» θολώνει το συγκριμένο και πρωταρχικό ρόλο του κεφαλαίου και των εμπορευματικών σχέσεων στο σχηματισμό της σύγχρονης κοινωνίας, έτσι και η αντικατάσταση μιας τεχνο-αστικής κουλτούρας από τις κοινωνικές σχέσεις, στις οποίες ο Μπράντφορντ δεσμεύεται ανοικτά, αποκρύβει τον πρωταρχικό ρόλο της αγοράς και του ανταγωνισμού στο σχηματισμό της σύγχρονης κουλτούρας.

Ο lifestyle αναρχισμός, κυρίως επειδή ασχολείται με το στυλ παρά με την κοινωνία, πραγματεύεται με προχειρότητα την καπιταλιστική συσσώρευση, με τις ρίζες της στην ανταγωνιστική αγορά που αποτελούν τις αιτίες της οικολογικής καταστροφής, και απενίζει στο άπειρο καθηλωμένος λες και θα έρθει η υποτιθέμενη ρήξη της «ιερής» ή «εκστατικής» ενότητας της ανθρωπότητας με τη «Φύση» και η «απομάγευση του κόσμου» από την επιστήμη, τον υλισμό και το «λογοκεντρισμό».

Έτσι, αντί να αποκαλύψει τα αίτια των σύγχρονων κοινωνικών και προσωπικών παθολογιών, ο αντι-τεχνολογισμός μάς επιτρέπει να αντικαταστήσουμε με εύσημο τρόπο τον καπιταλισμό με την τεχνολογία, το οποίο βασικά διευκολύνει την καπιταλιστική συσσώρευση και την εκμετάλλευση της εργασίας, καθώς αυτή είναι η αιτία που κρύβεται πίσω από την ανάπτυξη και την οικολογική καταστροφή. Ο πολιτισμός, έτσι, ενσωματωμένος στην πόλη ως ένα πολιτιστικό κέντρο, στερείται των ορθολογικών του διαστάσεων, λες και η πόλη ήταν μάλλον ένας αδιάπτωτος καρκίνος παρά η δυναμική σφαίρα για την οικουμενικοποίηση των ανθρώπινων σχέσεων, σε έντονη αντίθεση με τους παρωχημένους περιορισμούς της φυλετικής και αγροτικής ζωής. Οι βασικές κοινωνικές σχέσεις της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης και κυριαρχίας εμφανίζονται επισκιασμένες από μεταφυσικές γενικεύσεις γύρω από το εγώ και την τεχνική, τη θολωμένη λαϊκή διορατικότητα σε σχέση με τις

βασικές αιτίες των κοινωνικών και οικολογικών κρίσεων – που είναι οι εμπορευματικές σχέσεις που γέννησαν τους εταιρικούς μεσείτες της εξουσίας, της βιομηχανίας και του πλούτου.

Αυτό δε σημαίνει ότι πρέπει να αρνηθούμε ότι πολλές τεχνολογίες είναι καθαυτές κυριαρχικές και οικολογικά επικίνδυνες, ή ότι πρέπει να επιβεβαιώσουμε ότι ο πολιτισμός ήταν μια ολοκληρωτική ευλογία. Οι πυρηνικοί αντιδραστήρες, τα τεράστια φράγματα, τα υπερ-συγκεντροποιημένα βιομηχανικά συγκροτήματα, το εργοστασιακό σύστημα και η στρατιωτική βιομηχανία – όπως και η γραφειοκρατία, η αστική μάστιγα και τα σύγχρονα ΜΜΕ – έχουν γίνει ολέθρια σχεδόν από τις απαρχές τους. Αλλά ο 18ος και ο 19ος αιώνας δεν απαίτησαν την ατμομηχανή, τη μαζική παραγωγή, ή, ανεξαιρέτως, τις γιγαντιαίες πόλεις και τις ατελείωτες γραφειοκρατίες, μόνο και μόνο για να αποδασώσουν τεράστιες περιοχές της Βόρειας Αμερικής και να εξολοθρεύσουν κατ' ουσίαν τους ιθαγενείς, ή για να αποσαθρώσουν το έδαφος από ολόκληρες περιοχές. Αντίθετα, ακόμη και πριν οι σιδηρόδρομοι φτάσουν σε όλα τα μέρη της περιοχής, μεγάλο κομμάτι αυτής της καταστροφής είχε ήδη διαμορφωθεί με τη χρήση απλών τσεκουριών, μουσκέτων με μπαρούτι, αμαξών και οργωμάτων με τη λεπίδα του αλετριού.

Ήταν αυτές οι απλές τεχνολογίες με τις οποίες οι αστικές επιχειρήσεις – η βάρβαρη διάσταση του πολιτισμού του τελευταίου αιώνα – συνήθιζαν να χωρίζουν μεγάλο μέρος της κοιλιάς του ποταμού Ohio σε ακίνητες περιουσίες για αποκόμιση κέρδους. Στο Νότο, οι ιδιοκτήτες φυτειών χρειάζονταν «χέρια» δούλων κυρίως καθώς δεν υπήρχαν οι μηχανές για να φυτέψουν και να μαζέψουν το βαμβάκι· στην πραγματικότητα, η αμερικάνικη παραδοσιακή γεωργία έχει εξαφανιστεί κατά τις τελευταίες δύο γενιές κυρίως επειδή καινούριες μηχανές εισήχθησαν για να αντικαταστήσουν την εργασία των «απελευθερωμένων» μαύρων κολίγων. Το 19ο αιώνα οι χωρικοί της ημι-

φεουδαλικής Ευρώπης, ακολουθώντας τις διαδρομές ποταμών και καναλιών, ξεχύθηκαν στην αμερικάνικη αγριότητα και με προφανείς αντι-οικολογικές μεθόδους, άρχισαν να παράγουν τους σπόρους που τελικά προώθησαν τον αμερικάνικο καπιταλισμό στην παγκόσμια οικονομική ηγεμονία.

Για να το θέσουμε ωμά: λόγω του καπιταλισμού – η εμπορευματική σχέση επεκτάθηκε εντελώς δυσανάλογα ιστορικά – παράχθηκε η εκρηκτική περιβαλλοντική κρίση των σύγχρονων καιρών, ξεκινώντας με τα πρώιμα κατασκευασμένα στους αγρούς εμπορεύματα που μεταφέρθηκαν από ολόκληρο τον κόσμο με καραβιές, τις οποίες κινούσε ο αέρας μάλλον παρά οι μηχανές. Εκτός των υφαντουργικών χωριών και πόλεων στη Βρετανία, όπου η μαζική παραγωγή έκανε το ιστορικό της ξέσπασμα, οι μηχανές που συνιστούν αυτό το πολύ μεγάλο όνειδος σήμερα δημιουργήθηκαν αρκετά μετά αφού ο καπιταλισμός κέρδισε την κυριαρχική επιρροή του σε πολλά μέρη της Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής.

Παρά την τρέχουσα ταλάντωση του εκκρεμούς, από μια εξύμνηση του ευρωπαϊκού πολιτισμού στη μαζική σπύλωσή του, ωστόσο, θα κάναμε καλά να θυμόμαστε τη σημασία της ανάδυσης της σύγχρονης εκκοσμίκευσης, της επιστημονικής γνώσης, του οικουμενισμού, του λόγου και των τεχνολογιών που δυναμικά προσφέρουν την ελπίδα μιας ορθολογικής και χειραφετικής διευθέτησης των κοινωνικών σχέσεων, στην πραγματικότητα, για την πλήρη πραγμάτωση της επιθυμίας και της έκστασης χωρίς τους πολλούς δούλους και τεχνίτες οι οποίοι ικανοποιούσαν τις ορέξεις των αριστοκρατικών τους «κυρίων» στο Abbey of Thélème του Ραμπιέ. Ειρωνικά, οι αντι-πολιτισμικοί αναρχικοί που αποκηρύσσουν τον πολιτισμό σήμερα ανήκουν ανάμεσα σε αυτούς που απολαμβάνουν τους καρπούς του και διατυπώνουν εκδηλωτικές, κυρίως ατομικιστικές ομολογίες πίστης περί της ελευθερίας, με καμία απολύτως αίσθη-

ση των επίμοχθων εξελίξεων που χρειάστηκαν στην ευρωπαϊκή ιστορία για να γίνουν αυτές επιτυχίες. Ο Κροπότκιν, ενδεικτικά έδωσε έμφαση «στην πρόοδο της σύγχρονης τεχνικής, η οποία απλοποιεί με θαυμαστό τρόπο την παραγωγή όλων των απαραίτητων για τη ζωή»¹⁵. Όσοι χάνουν τα ιστορικά συμφραζόμενα, αποκτούν φθηνά την αλαζονική τους εμπειρία.

Μυστικοποιώντας το Πρωτόγονο

Το φυσικό επακόλουθο του αντι-τεχνολογισμού και του αντι-πολιτισμού είναι ο πρωτογονισμός, μια παραδείσια εξύμνηση της προϊστορίας και της επιθυμίας για μια τρόπον τινά επιστροφή στη φερόμενη αθωότητά της. Οι lifestyle αναρχικοί, όπως ο Μπράντφορντ, αντλούν την έμπνευσή τους από τους ιθαγενείς ανθρώπους και τους μύθους μιας παραδεισένιας προϊστορίας. Οι πρώτοι άνθρωποι, λέει, «αρνήθηκαν την τεχνολογία» – «ελαχιστοποίησαν το σχετικό βάρος των πρακτικών τεχνικών ή των πρακτικών της ανάπτυξης εργαλείων και επέκτειναν τη σημασία... των εκστατικών τεχνικών». Αυτό συνέβη επειδή οι ιθαγενείς, με τις ανιμιστικές τους πίστεις, ήταν εμποτισμένοι με μια «αγάπη» για τη ζωή των ζώων και την αγριότητα – γι αυτούς «τα ζώα, τα φυτά και τα φυσικά αντικείμενα» ήταν «πρόσωπα, ακόμη και συγγενικά» (CIB, σελ. 11).

Αντίστοιχα, ο Μπράντφορντ ενίσταται στην «επίσημη» άποψη που αναδεικνύει τους τρόπους ζωής των προϊστορικών κτηνοτροφικών πολιτισμών ως «απαίσιων, βάνανσων και νομαδικών, έναν αιματηρό αγώνα για την επιβίωση». Μάλλον, αποθεώνει «τον αρχέγονο κόσμο» ως αυτό που ο Marshall Sahlins ονόμασε «την αυθεντική κοινωνία της αφθονίας», αφθονία επειδή οι ανάγκες της είναι λίγες και όλες οι επιθυμίες της πραγματοποιούνται εύκολα. Το σύνολο των εργαλείων της είναι κομψό

και ελαφρύ, η κοσμοθεώρησή της σύνθετη ως γλώσσα και βαθιά ως αντίληψη ωστόσο απλή και προσιτή σε όλους. Η κουλτούρα της είναι πλατιά και εκστατική. Δεν έχει ιδιοκτησία και είναι κοινοτική, υπέρμαχος της ισονομίας και συνεργατική. [...] Είναι αναρχική [...] ελεύθερη από εργασία [...] Είναι μια κοινωνία που χορεύει, μια κοινωνία που τραγουδά, μια κοινωνία που γιορτάζει, μια κοινωνία που ονειρεύεται (CIB, σελ. 10).

Οι κάτοικοι του «*αρχέγονου κόσμου*», σύμφωνα με τον Μπράντφορντ, ζούσαν σε αρμονία με το φυσικό κόσμο και απολάμβαναν όλα τα οφέλη της αφθονίας του, συμπεριλαμβανομένου του ελεύθερου χρόνου. Η αρχέγονη κοινωνία, τονίζει, ήταν ελεύθερη «*από την πλευρά της εργασίας*» αφού το κυνήγι και η εκτροφή ζώων απαιτούσαν πολύ μικρότερη προσπάθεια σε σύγκριση με το σημερινό οκτάωρο. Ομολογεί με συμπόνια πως η αρχέγονη κοινωνία ήταν «*πιθανό να είχε βιώσει περιστασιακά την πείνα*». Αυτή η «*πείνα*», ωστόσο, ήταν πραγματικά συμβολική και αυτο-επιβαλλόμενη, βλέπετε, επειδή «*οι αρχέγονοι άνθρωποι μερικές φορές [επέλεξαν] την πείνα για να ενισχύσουν τις μεταξύ τους σχέσεις, για να παίξουν ή για να δουν τα οράματά τους*». (CIB, σελ. 10).

Θα έπρεπε να αφιερώσω ένα ολόκληρο δοκίμιο για να ξεπερδέσω, χώρια η ανασκευή των επιχειρημάτων, με αυτές τις συγκεχυμένες μωρολογίες, στις οποίες λίγες αλήθειες είτε ανακατεύονται είτε πασαλείφονται με την καθαρή φαντασία. Ο Μπράντφορντ θεμελιώνει την περιγραφή του, μας λέει, στην «*πιο έγκυρη πρόσβαση στις απόψεις των πρώτων ανθρώπων και των ντόπιων απογόνων τους*» μέσα από «*μια πιο κριτική... ανθρωπολογία*» (CIB, σελ. 10). Στην πραγματικότητα, μεγάλο κομμάτι της «*κριτικής ανθρωπολογίας*» του εμφανίζεται να αντλεί από ιδέες που αναπτύχθηκαν στο συμπόσιο «*Άνθρωπος, ο Κυνηγός*» (Man the Hunter), που έλαβε χώρα τον Απρίλη του 1966 στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο.¹⁶ Αν και η πλειονότητα

των χειρογράφων που κατατέθηκε σε αυτό το συμπόσιο είχε τεράστια αξία, ένας αριθμός από αυτά εναρμονίζονταν με την αφελή μυστικοποίηση του «*πρωτόγονου*» που διαδόθηκε μέσω της αντι-κουλτούρας της δεκαετίας του 1960 – κι αυτό παρατείνεται μέχρι σήμερα. Η κουλτούρα των χίπηδων, που επηρέασε αρκετούς ανθρωπολόγους της εποχής, διακήρυξε ότι οι κτηνοτρόφοι και κυνηγοί του σήμερα, καθώς είχαν προσπεραστεί από τις κοινωνικές και οικονομικές δυνάμεις που απασχολούσαν τον υπόλοιπο κόσμο, ζουν ακόμη σε ένα στάδιο που δεν έχει υποστεί φθορά ή αλλοίωση, ως απομονωμένα απομεινάρια των νεολιθικών και παλαιολιθικών τρόπων ζωής. Επιπλέον, οι κυνηγοί-κτηνοτρόφοι, οι ζωές των οποίων ήταν αξιοσημείωτα γεμάτες υγεία και ειρήνη, ζουν και τώρα σε μια ανοιχτή φυσική απλοχεριά.

Έτσι, ο Richard B. Lee, συν-εκδότης της συλλογής των εισηγήσεων του συνεδρίου, υπολόγισε ότι η θερμιδική πρόσληψη των «*πρωτόγονων*» ανθρώπων ήταν αρκετά υψηλή και οι προμήθειες των φαγητών τους άφθονες, δημιουργώντας ένα είδος παρθενικής «*αφθονίας*» στο οποίο οι άνθρωποι χρειάζονταν να συλλέγουν τροφή μόνο για λίγες ώρες την ημέρα. «*Η ζωή στο επίπεδο της φύσης δεν είναι απαραίτητα απαίσια, βάνανση και σύντομη*» έγραψε ο Lee. Ο κάτοικος των Kung Βουσμάνων της ερήμου Καλαχάρι, για παράδειγμα, «*έχει αφθονία των υπαρχόντων φυσικών τροφών*». Οι Βουσμάνοι της περιοχής Dobe, οι οποίοι, ο Lee έγραψε, ήταν ακόμη στο μεταίχμιο της εισόδου στη Νεολιθική, ζουν καλά σήμερα με τα άγρια φυτά και το κρέας, παρά το γεγονός ότι περιορίστηκαν στο πιο ελάχιστο παραγωγικό τμήμα της κλίμακας στην οποία οι άνθρωποι των Βουσμάνων βρίσκονταν προηγουμένως. Είναι πιθανόν ότι μια ακόμη πιο υλική βάση συντήρησης θα ήταν χαρακτηριστική γι' αυτούς τους κυνηγούς και συλλέκτες στο παρελθόν, όταν διατηρούσαν το δικαίωμα να επιλέξουν (έναν πιο παρα-

γωγικό τομέα) μεταξύ των Αφρικανών κατοίκων.¹⁷

Δεν είναι έτσι ακριβώς τα πράγματα! – όπως θα δούμε σύντομα.

Είναι αρκετά συνηθισμένο γι' αυτούς που συγκινούνται για την «αρχέγονη ζωή» να τσουβαλιάζουν μαζί πολλές χιλιετίες προϊστορίας, λες και τα αρκετά διαφορετικά ανθρωποειδή και ανθρώπινα είδη ζούσαν σε ένα είδος κοινωνικής οργάνωσης. Η λέξη προϊστορία είναι βαθιά διφορούμενη. Επειδή το ανθρωπίνο γένος ενσωμάτωσε μερικά ανθρώπινα είδη, μπορούμε δύσκολα να εξισώσουμε τη «θεώρηση των πραγμάτων» των Aurignacian και των Magdalenian τροφοσυλλεκτών (Homo sapiens sapiens) εδώ και 30,000 χρόνια, με αυτό του Homo sapiens neanderthalensis ή του Homo erectus, των οποίων τα εργαλεία, οι καλλιτεχνικές δεξιότητες και οι ικανότητες για λόγο ήταν εξαιρετικά διαφορετικές.

Ένα άλλο ζήτημα είναι ο βαθμός στον οποίο οι προϊστορικοί κυνηγοί ή ζωοτρόφοι στους διάφορους καιρούς ζούσαν σε μη ιεραρχικές κοινωνίες. Αν οι τάφοι στο Sungir (στη σύγχρονη Ανατολική Ευρώπη) εδώ και 25,000 χρόνια επιτρέπουν οποιαδήποτε εικασία (και δεν υπάρχουν γύρω μας παλαιολιθικοί άνθρωποι για να μας πουν για τις ζωές τους), η ασυνήθιστα πλούσια συλλογή κοσμημάτων, λογγών, ακοντιών από ελεφαντόδοντο και πολυτελούς ρουχισμού στις τοποθεσίες των τάφων δύο εφήβων μαρτυρούν την ύπαρξη οικογενειακών γραμμών με υψηλό κύρος πολύ πριν τα ανθρώπινα είδη «νοικοκυρευτούν» με την καλλιέργεια φαγητού. Οι πιο πολλές κουλτούρες στην Παλαιολιθική ήταν πιθανόν υπέρμαχες της ισότητας, αλλά η ιεραρχία μοιάζει να έχει υπάρξει ακόμη και στην ύστερη Παλαιολιθική, με έντονους και διαφορετικούς τρόπους, ανάλογα με τον τύπο και την κλίμακα της κυριαρχίας, που ωστόσο δεν μπορεί να υποβαθμιστεί από τους ρητορικούς παιάνες για την παλαιολιθική ισότητα.

Ένα άλλο ζήτημα που προκύπτει είναι ο διαφορετικός βαθμός – σε πρώιμες περιπτώσεις, η απουσία – μιας επικοινωνιακής ικανότητας στις διάφορες εποχές. Επειδή γραπτή γλώσσα δεν εμφανίστηκε μέχρι και τους ιστορικούς καιρούς, οι γλώσσες ακόμη και του πρώιμου Homo sapiens sapiens δύσκολα διέθεναν ένα «εννοιολογικό βάθος». Τα εικονογράμματα, τα λογότυπα και, πάνω απ' όλα, το απομνημονευμένο υλικό πάνω στο οποίο οι «αρχέγονοι» άνθρωποι βασίστηκαν για τη γνώση του παρελθόντος έχουν εμφανείς πολιτισμικούς περιορισμούς. Χωρίς μια γραμματεία που να καταγράφει τη σωρευτική μαγεία των γενεών, την ιστορική μνήμη, αφήστε τις «αντιληπτικά βαθιές» σκέψεις, όλα αυτά είναι δύσκολο να ανακτηθούν· μάλλον, έχουν χαθεί στο χρόνο ή έχουν θλιβερά παραμορφωθεί. Τούλάχιστον, υποκείμενη στην κριτική θα έπρεπε να είναι η προφορικά διαδιδόμενη ιστορία αλλά αντίθετα αυτή εύκολα γίνεται ένα εργαλείο για την ελίτ των «προφητών» και τους σαμάνους που, μακριά από το να είναι «πρωτο-ποιητές», όπως τους αποκαλεί ο Μπράντφορντ, φαίνεται ότι χρησιμοποίησαν τη «γνώση» τους ώστε να υπηρετήσουν τα ίδια τους τα κοινωνικά συμφέροντα.¹⁸

Αυτό μας φέρνει, αναπόφευκτα, στον John Zerzan, το διακεκριμένο, αντι-πολιτισμικό πρωτογονιστή. Για τον Zerzan, ένα από τα μεγάλα κεφάλια στο *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, η απουσία του λόγου, της γλώσσας και της γραφής αποτελεί ένα θετικό ευτύχημα. Ακόμη ένας συμμετέχων του συνεδρίου «Man the Hunter» με εσφαλμένη αντίληψη του χρόνου, ο Zerzan ισχυρίζεται στο βιβλίο του «Το Μελλοντικό Πρωτόγονο» (Future Primitive - FP) ότι «η ζωή πριν την εξημέρωση ήταν μια ζωή κυρίως ξεκούρασης, εξοικείωσης με τη φύση, αισθητικής μαγείας, σεξουαλικής ελευθερίας και υγείας»¹⁹ – με τη διαφορά ότι το όραμα του «αρχέγονου» του Ζερζάν προσεγγίζει πιο στενά την τετράποδη ζωικότητα. Στην πραγματι-

κότητα, στη Ζερζάνια παλαιο-ανθρωπολογία, οι ανατομικές διαφορές μεταξύ του Homo sapiens, από τη μια μεριά, και του Homo habilis, του Homo erectus και των «αρκετά μοχθηρών» Νεάντερταλ, από την άλλη, είναι αμφίβολες· όλα τα πρώιμα είδη Homo, κατά την άποψή του, κατείχαν τις ψυχικές και φυσικές ικανότητες του Homo sapiens και επιπλέον ζούσαν σε μια αρχέγονη μακαριότητα για πάνω από δύο εκατομμύρια χρόνια.

Αν αυτά τα ανθρωποειδή ήταν τόσο έξυπνα όσο οι σύγχρονοι άνθρωποι, αφελώς θα μπαίναμε στον πειρασμό να ρωτήσουμε, γιατί δεν εφηύραν τεχνολογικές αλλαγές; «Μου φαίνεται πολύ εύλογο», εικάζει ο Zerzan, «ότι η ευφυΐα, διαποτισμένη από την επιτυχία και την ικανοποίηση μιας κυνηγετικής-τροφσυλλεκτικής ύπαρξης, αποτελεί τον ίδιο το λόγο της έκδηλης απουσίας "προόδου". Ο καταμερισμός της εργασίας, η εξημέρωση, η συμβολική κουλτούρα – όλα αυτά προφανώς [!] τα είχαν αρνηθεί μέχρι πολύ πρόσφατα». Τα είδη Homo «διάλεξαν για αρκετό καιρό τη φύση αντί του πολιτισμού» και με την έννοια πολιτισμό εδώ ο Zerzan εννοεί «τη χειραγώγηση των βασικών συμβολικών μορφών» (δίνεται έμφαση) – ένα αλλοτριωτικό άγχος. Στην πραγματικότητα, συνεχίζει, «ο καταμετρημένος χρόνος, η γλώσσα (η γραπτή, βέβαια, και μάλλον η καθομιλουμένη γλώσσα για το μεγαλύτερο κομμάτι αυτής της περιόδου), η αριθμητική και η τέχνη δεν είχαν λόγο ύπαρξης, παρά την ευφυΐα τους την απόλυτα ικανή για αυτά» (FP, σελ. 23, 24).

Εν συντομία, τα ανθρωποειδή ήταν ικανά για σύμβολα, ομιλία και γραφή αλλά εσκεμμένα τα απέρριψαν, αφού μπορούσε το ένα να καταλάβει ενστικτωδώς το άλλο καθώς και το περιβάλλον τους, χωρίς να καταφύγουν σε αυτά. Έτσι ο Zerzan πρόθυμα συμφωνεί με έναν ανθρωπολόγο που σκέφτεται ότι «Η ταύτιση των San/Βουσμάνων με τη φύση» έφτασε σε «ένα επίπεδο εμπειρίας» που «θα μπορούσε σχεδόν να ονομαστεί απόκοσμο. Για παράδειγμα, έμοιαζαν να ξέρουν πώς πραγματικά

θα ένιωθες αν ήσουν ελέφαντας, λιοντάρι, αντιλόπη», ακόμη και αν ήσουν ένα δέντρο baobab (FP, σελ. 33-34).

Η συνειδητή «απόφαση» να αρνηθούν τη γλώσσα, τα εξελιγμένα εργαλεία, την κοσμικότητα κι έναν καταμερισμό της εργασίας (προφανώς προσπάθησαν και γρύλισαν, «Μπλιαχ!») πάθθηκε, μας λένε, από τον Homo habilis, ο οποίος, θα έπρεπε να σημειώσω, δύσκολα είχε το μισό μέγεθος του εγκεφάλου των σύγχρονων ανθρώπων και πιθανόν να του έλειπε η ανατομική ικανότητα για το συλλαβικό λόγο. Ωστόσο το οφείλουμε στην ηγεμονική αυθεντία του Zerzan ότι ο habilis (και πιθανόν ακόμη και ο αυστραλο-πίθηκος afarensis, ο οποίος μπορεί να βρίσκεται εδώ τριγύρω εδώ και «δύο εκατομμύρια χρόνια» περλίπου) κατείχε μια «ευφυΐα απόλυτα ικανή» – τίποτα λιγότερο! – αυτών των λειτουργιών αλλά τις αρνήθηκε. Στη Ζερζάνια παλαιο-ανθρωπολογία, τα πρώιμα ανθρωποειδή ή οι άνθρωποι μπορούσαν να υιοθετήσουν ή να απορρίψουν τα γνωρίσματα της ζωτικής κουλτούρας όπως το λόγο με τη μεγαλειώδη μαγεία του, με τον ίδιο τρόπο που οι μοναχοί σήμερα παίρνουν τους όρκους σιωπής.

Αλλά από τη στιγμή που ο όρκος της σιωπής έσπασε, όλα πήγαν στραβά! Για λόγους που είναι γνωστοί μόνο στον Zerzan και στο Θεό.

Η ανάδυση της συμβολικής κουλτούρας, με την εγγενή της βούληση να χειραγωγήσει και να ελέγξει, σύντομα άνοιξε τις πύλες για την εξημέρωση της φύσης. Μετά από δύο εκατομμύρια χρόνια ανθρώπινης ζωής εντός των δεσμών της φύσης, σε ισορροπία με τα άλλα άγρια είδη, η γεωργία άλλαξε τον τρόπο ζωής μας, τον τρόπο του να προσαρμοζόμαστε, με μια άνευ προηγουμένου διαδικασία. Ποτέ πριν δε συνέβη μια τόσο ριζική αλλαγή σε ένα είδος τόσο ολοκληρωτικά και τόσο γρήγορα [...] Η αυτο-εξημέρωση μέσα από τη γλώσσα, τη θρησκεία και την τέχνη ενέπνευσε την εξημέρωση των φυτών και των ζώων

που ακολούθησε (FP, σελ. 27-28, δίνεται έμφαση).

Υπάρχει μια συγκεκριμένη μεγαλοπρέπεια σε αυτές τις μεγαλοστομίες που τις κάνει αληθινά συναρπαστικές. Αρκετά διαφορετικές εποχές, ανθρωποειδή και/ή ανθρώπινα είδη, καθώς και οικολογικές και τεχνολογικές καταστάσεις, όλα τσουβαλιάζονται μαζί σε μια ζωή μοιρασμένη «εντός των δεσμών της φύσης». Η απλοποίηση από τον Zerzan της αρκετά πολύπλοκης διαλεκτικής ανάμεσα στην ανθρώπινη και τη μη ανθρώπινη φύση αποκαλύπτει μια νοοτροπία τόσο γενικευτική και υπερ-απλουστευμένη που κάποιος είναι υποχρεωμένος να σταματήσει και να την παρατηρήσει με δέος.

Ασφαλώς, υπάρχουν πολλά να μάθουμε από τους προεγγράμματους πολιτισμούς – τις οργανικές κοινωνίες, όπως τις αποκαλώ στην «Οικολογία της Ελευθερίας» (The Ecology of Freedom) – συγκεκριμένα, σχετικά με τη ρευστότητα αυτού που κοινώς αποδεκτά αποκαλείται «ανθρώπινη φύση». Το πνεύμα της συνεργασίας εντός της ομάδας τους και, στην καλύτερη των περιπτώσεων, η υπέρμαχη της ισότητας θεώρηση των πραγμάτων δεν είναι μόνο θαυμαστές – και κοινωνικά απαραίτητες από την άποψη του επισφαλούς κόσμου στον οποίο ζούσαν – αλλά μας προμηθεύουν και με συναρπαστικά στοιχεία για την ελαστικότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε αντίθεση με το μύθο ότι ο ανταγωνισμός και η αλαζονεία είναι έμφυτα ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Πράγματι, οι πρακτικές τους της επικαρπίας και της ανισότητας των ισών έχουν σχέση με μια οικολογική κοινωνία.

Αλλά το ότι οι «αρχέγονοι» ή προϊστορικοί άνθρωποι «σέβονταν» τη μη ανθρώπινη φύση αποτελεί, στην καλύτερη περίπτωση, μια πλάνη και, στη χειρότερη, μια πλήρη υποκρισία. Ακόμη όμως και κατά την απουσία των «μη φυσικών» περιβαλλόντων όπως χωριά, πόλεις και κωμοπόλεις, η ίδια η αντίληψη της «Φύσης» ως διακριτής από τη φυσική κατοικία έπρε-

πε ωστόσο να θεωρητικοποιηθεί – γεγονός που κατά τον Zerzan αποτελεί μια αληθινά αποξενωτική διαδικασία. Και βέβαια δεν είναι δυνατόν οι μακρινοί πρόγονοί μας να είδαν τον φυσικό κόσμο με ένα τρόπο λιγότερο οργανικό απ' ότι οι άνθρωποι στους ιστορικούς πολιτισμούς. Με το αντίστοιχο ενδιαφέρον για τα δικά τους υλικά συμφέροντα – την επιβίωσή τους και την ευεξία τους – οι προϊστορικοί άνθρωποι μοιάζουν να έχουν σκοτώσει από το κυνήγι όσα θηράματα μπορούσαν και αν, όπως όντως έκαναν, με τη φαντασία τους εποίκιζαν τον κόσμο των ζώων με ανθρωπομορφικές ιδιότητες, θα έγινε για να επικοινωνήσουν με αυτόν τον κόσμο με σκοπό να τον εκμεταλλευτούν, όχι απλά για να τον τιμήσουν.

Έτσι, με πολύ οργανικούς σκοπούς στο μυαλό, δημιουργήσαν συνειρμούς για «ομιλούντα» ζώα, «φυλές» ζώων (συχνά με το υπόδειγμα των δικών τους κοινωνικών δομών) και αντίστοιχα «πνεύματα» ζώων. Εύλογα, δεδομένης της περιορισμένης γνώσης τους, πίστευαν στην πραγματικότητα των ονείρων, όπου οι άνθρωποι μπορούσαν να πετούν και τα ζώα να μιλούν – σε έναν ανεξήγητο, συχνά τρομακτικό ονειρικό κόσμο που έπαιρναν για πραγματικότητα. Για να ελέγξουν τα θηράματα, για να χρησιμοποιήσουν μια φυσική κατοικία για σκοπούς επιβίωσης, για να αντιμετωπίσουν τα σκαμπανεβάσματα του καιρού και τα παρόμοια, οι προϊστορικοί άνθρωποι έπρεπε να προσωποποιήσουν αυτά τα φαινόμενα και να τους «μιλήσουν», είτε άμεσα, μέσα από τελετές, είτε μεταφορικά.

Στην πραγματικότητα, οι προϊστορικοί άνθρωποι μοιάζουν να έχουν παρέμβει στο περιβάλλον τους όσο αποφασιστικά μπορούσαν. Καθώς ο Homo erectus ή αργότερα τα ανθρώπινα είδη έμαθαν να χρησιμοποιούν τη φωτιά, για παράδειγμα, μοιάζει να την αξιοποίησαν άμεσα καίγοντας δάση, μάλλον για να προκαλέσουν πανικόβλητες ομαδικές κινήσεις των θηραμάτων προς τους γκρεμούς ή προς φυσικά διαμορφωμένους κλει-

στούς χώρους όπου θα μπορούσαν εύκολα να σφαχτούν. Ο «σεβασμός για τη ζωή» των προϊστορικών ανθρώπων έτσι αντιστοιχούσε σε ένα πραγματικά μεγάλο ενδιαφέρον για την αύξηση και τον έλεγχο των προμηθειών του φαγητού, όχι σε μια αγάπη για τα ζώα, τα δάση, τα βουνά (τα οποία μπορεί εξίσου καλά να τα φοβούνταν ως τα αγέρωχα σπίτια των θεοτήτων, είτε δαιμονικών είτε καλοκάγαθων).²⁰

Ούτε «η αγάπη για τη φύση» που ο Μπράντφορντ αποδίδει στην «αρχέγονη κοινωνία» απεικονίζει ακριβώς τους ζωτρόφους σήμερα, οι οποίοι συχνά συμπεριφέρονται αρκετά σκληρά τόσο κατά την εργασία τους όσο και κατά το κυνήγι: οι Πυγμαίοι του δάσους Ituri, για παράδειγμα, βασάνιζαν τα παγιδευμένα θηράματα αρκετά σαδιστικά και οι Εσκιμώοι κατά γενικό κανόνα κακομεταχειρίστηκαν τα χάσκει τους.²¹ Όσο για τους ιθαγενείς Αμερικάνους πριν από την επαφή τους με τους Ευρωπαίους, αλλοίωσαν μεγάλες εκτάσεις του περιβάλλοντός τους χρησιμοποιώντας τη φωτιά για να καθαρίσουν τη γη για την κηπουρική τους και για καλύτερη ορατότητα στο κυνήγι, μέχρι που ο «παράδεισος» ανακαλύφτηκε και από τους Ευρωπαίους και «εξανθρωπίστηκε εντελώς».²²

Αναπόφευκτα, πολλές ινδιάνικες φυλές μοιάζουν να είχαν εξαντλήσει το φαγητό από τα ντόπια ζώα και έπρεπε να μεταναστεύσουν σε νέες περιοχές για να αποκτήσουν τα υλικά μέσα της ζωής. Θα ήταν έκπληξη πράγματι αν δεν εμπλέκονταν σε πόλεμο για να εκτοπίσουν τους προηγούμενους κατοίκους της γης. Οι μακρινοί πρόγονοί τους μπορεί εξίσου καλά να είχαν σπρώξει κάποια από τα μεγάλα θηλαστικά της Βόρειας Αμερικής της τελευταίας εποχής του πάγου (κυρίως τα μαμούθ, τα μαστόδοντα, τους βίσονες με τα μακριά και γυριστά κέρατα, τα άλογα και τις καμήλες) σε εξαφάνιση. Πυκνά συγκεντρωμένα οστά από βίσονες είναι ακόμη ευδιάκριτα σε περιοχές που αποδεικνύουν μαζικούς σκοτωμούς και μια «αλυσίδα παραγωγής»

σφαγείων σε διάφορους αμερικάνικους ξεροπόταμους.²³

Ούτε, ανάμεσα σε αυτούς τους ανθρώπους που ασχολούνταν με τη γεωργία, ήταν η χρήση της γης απαραίτητα οικολογικά θετική. Γύρω από τη λίμνη Putzcuaro στα βουνά του κεντρικού Μεξικού, πριν από την ισπανική κατάκτηση, «η προϊστορική χρήση γης δεν ήταν στην ουσία οικολογική», γράφει ο Karl W. Butzer, αλλά προκάλεσε υψηλά ποσοστά διάβρωσης του εδάφους. Στην πραγματικότητα, οι πρακτικές καλλιέργειας των ιθαγενών «μπορούσαν να είναι τόσο καταστροφικές όσο οποιαδήποτε προ-βιομηχανική χρήση γης στον Παλιό Κόσμο».²⁴ Άλλες μελέτες έχουν δείξει ότι η υλοτόμηση και η αποτυχία της συντήρησης της γεωργίας υπονόμευσαν την κοινωνία των Μάγια και συνεισέφεραν στην κατάρρευση της.²⁵

Δε θα έχουμε ποτέ ένα τρόπο για να μάθουμε αν οι τρόποι ζωής των σημερινών κτηνοτροφικών πολιτισμών καθρεφτίζουν ακριβώς αυτούς του προγονικού μας παρελθόντος. Όχι μόνο εξελίχθηκαν για πολλές χιλιάδες χρόνια οι σύγχρονες κουλτούρες των ιθαγενών, αλλά άλλαξαν σημαντικά από τη διάχυση των αμέτρητων γνωρισμάτων από άλλες κουλτούρες πριν ακόμη μελετηθούν από τους δυτικούς ερευνητές. Όντως, όπως έχει παρατηρήσει ο Clifford Geertz με μεγάλη δριμύτητα, υπάρχουν λίγες κουλτούρες των ιθαγενών, αν υπάρχουν καν, που παραμένουν άθικτες, τις οποίες οι σύγχρονοι πρωτογονιστές συσχετίζουν με την πρόωμη ανθρωπότητα. «Η συνειδητοποίηση, μνησικάκη και καθυστερημένη, ότι [το άθικτο αρχέγονο των υπαρχόντων ιθαγενών] δεν υπάρχει ως τέτοιο, ούτε ακόμη και με τους Πυγμαίους, ούτε ακόμη και με τους Εσκιμώους», παρατηρεί ο Geertz, «και ότι αυτοί οι άνθρωποι είναι στην πραγματικότητα προϊόντα διαδικασιών κοινωνικής αλλαγής μεγαλύτερης κλίμακας, που τους έχουν κάνει και συνεχίζουν να τους κάνουν αυτό που είναι – έχει δημιουργήσει ένα σοκ που έχει επιφέρει μια πραγματική κρίση στο πεδίο [της εθνογραφίας]».²⁶ Τα

πλήθη των «αρχέγονων» ανθρώπων, όπως και τα δάση που κατοικούσαν, δεν ήταν πλέον «παρθένα» κατά την επαφή με τους Ερωπαίους περισσότερο απ' ό,τι οι Ινδιάνοι της Lakota τον καιρό του Αμερικάνικου Εμφυλίου Πολέμου, που αντιθέτως Χόρευαν Με τους Λύκους. Πολλά από τα περί πολλού «αρχέγονα» συστήματα πίστης των υπαρχόντων ιθαγενών ανιχνεύονται καθαρά σε χριστιανικές επιρροές. Ο Black Elk, για παράδειγμα, ήταν ένας φανατικός Καθολικός,²⁷ ενώ το Ghost Dance του Paiute και της Lakota του ύστερου 19ου αιώνα ήταν προφανώς επηρεασμένα από το χριστιανικό ευαγγελικό χιλιασμό.

Σε σοβαρές ανθρωπολογικές έρευνες, η αντίληψη περί ενός «εκστατικού» αναλλοίωτου κυνηγού δεν έχει επιβιώσει τα τριάντα χρόνια που έχουν περάσει από το συμπόσιο του «Man the Hunter». Οι πιο πολλές από τις «κυνηγετικές» κοινωνίες «της αφθονίας» που παρατίθενται από τους αφοσιωμένους στο μύθο της «πρωτόγονης αφθονίας» κυριολεκτικά προήλθαν – μάλλον κυρίως ενάντια στις επιθυμίες τους – από τα φυτοκομικά κοινωνικά συστήματα. Οι San της Καλαχάρι είναι πλέον γνωστό ότι ήταν κηπουροί πριν οδηγηθούν στην έρημο. Μερικές εκατοντάδες χρόνια πριν, σύμφωνα με τον Edwin Wilmsen, οι άνθρωποι που μιλούσαν τη διάλεκτο των San βοσκούσαν και καλλιεργούσαν, για να μη μιλήσουμε για την ανταλλαγή με τα γειτονικά, γεωργικά βασίλεια σε ένα δίκτυο που έφτανε μέχρι τον Ειρηνικό Ωκεανό. Το έτος 1000, έχουν δείξει οι εκσκαφές, ότι η περιοχή τους, το Dobe, κατοικούταν από ανθρώπους που έφτιαχναν κεραμικά, δούλευαν με το σίδερο και έβοσκαν βοοειδή, εξάγοντάς τα στην Ευρώπη από τα 1840 μαζί με μαζικές ποσότητες ελεφαντόδοντου – το περισσότερο από το οποίο προήλθε από ελέφαντες που οι ίδιοι οι San κυνήγησαν, οι οποίοι αναμφισβήτητα διεξήγαν αυτή τη σφαγή των παχύδερμων «αδερφών» τους με τη μεγάλη ευαισθησία που ο Zerzan τους αποδίδει. Οι περιθωριοποιημένοι τροφосυλλεκτικοί τρόποι

ζωής των San που τόσο συναρπαστικά παρατηρήθηκαν στα 1960 αποτελούσαν στην πραγματικότητα το αποτέλεσμα των οικονομικών αλλαγών του ύστερου 19ου αιώνα, ενώ «το απόμακρο των αποστάσεων που φαντάστηκαν οι εξωτερικοί παρατηρητές... δεν οφειλόταν στους ιθαγενείς αλλά υπήρξε λόγω της κατάρρευσης του εμπορικού κεφαλαίου».²⁸ Έτσι, «η τρέχουσα θέση των ανθρώπων που μιλάνε τη διάλεκτο των San στο αγροτικό περιθώριο των αφρικάνικων οικονομιών», σημειώνει ο Wilmsen, μπορεί να υπολογισθεί μόνο με τους όρους των κοινωνικών πολιτικών και των οικονομιών της εποχής της αποικιοκρατίας και της συνέπειάς της. Η εμφάνισή τους ως τροφосυλλέκτες είναι μια λειτουργία της υποβάθμισής τους σε μια κατώτατη κοινωνική τάξη κατά τη διαμόρφωση των ιστορικών διαδικασιών που ξεκίνησαν πριν από την τρέχουσα χιλιετία και κορυφώθηκαν στις πρώιμες δεκαετίες αυτού του αιώνα.²⁹

Οι Yuqu του Αμαζονίου, επίσης, θα μπορούσαν εύκολα να έχουν συγκεντρώσει όλα τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της άθικτης τροφосυλλεκτικής κοινωνίας που εκθειάστηκε στα 1960. Χωρίς να έχουν μελετηθεί από τους Ευρωπαίους μέχρι τα 1950, αυτοί οι άνθρωποι είχαν ένα σύνολο εργαλείων που αποτελούταν πάνω-κάτω από μια οπλή αγριόχοιρου, τόξα και βέλη: «Εκτός του ότι ήταν ανίκανοι να δημιουργήσουν φωτιά», γράφει ο Allyn M. Stearman, που τους μελέτησε, «δεν είχαν ούτε βάρκες, ούτε κατοικίδια ζώα (ούτε καν σκύλο), ούτε πέτρα, ούτε ειδικούς για τις τελετές και μόνο μια στοιχειώδη κοσμολογία. Ζούσαν τη ζωή τους ως νομάδες, περιπλανώμενοι στα δάση της πεδινής Βολιβίας προς αναζήτηση θηραμάτων και άλλων τροφίμων που αποκτούσαν χάρη στις ικανότητές τους στην τροφосυλλογή».³⁰ Δεν καλλιεργούσαν φυτείες καθόλου και δεν είχαν οικειότητα πέρα για πέρα με τη χρήση του αγκιστριού για το ψάρεμα.

Ακόμη, μακριά από το να είναι υπέρμαχοι της ισονομίας, οι

Yuyu διατήρησαν τη θέσμιση μιας κληρονομικής σκλαβιάς, διαχωρίζοντας την κοινωνία τους σε ένα προνομιούχο στρώμα μιας ελίτ και σε μια περιφρονημένη ομάδα εργαζόμενων σκλάβων. Αυτό το χαρακτηριστικό τώρα παρατηρείται ως ένα ίχνος προηγούμενων φυτοκομικών τρόπων ζωής. Οι Yuyu, φαίνεται, προέρχονταν από μια προ-κολομβιανή κοινωνία με μια παράδοση σκλαβιάς, και «με το χρόνο, βίωσαν την απο-πολιτισμικοποίηση, χάνοντας μεγάλο μέρος της πολιτισμικής τους κληρονομιάς καθώς ήταν απαραίτητο να παραμείνουν κινητικοί και να φύγουν από τη γη τους. Αλλά, ενώ πολλά στοιχεία της κουλτούρας τους μπορεί να είχαν χαθεί, με άλλα δε συνέβη το ίδιο. Η σκλαβιά, προφανώς, ήταν ένα από αυτά».³¹

Όχι μόνο έχει κατακερματιστεί ο μύθος του «άθικτου» τροφοσυλλέκτη, αλλά τα στοιχεία του Richard Lee για τη θερμιδική πρόσληψη των τροφοσυλλεκτών «της αφθονίας» έχουν αμφισβητηθεί σημαντικά από τον Wilmsen και τους συνεργάτες του.³² Οι Kung είχαν μέσο όρο διάρκειας της ζωής τους γύρω στα τριάντα χρόνια. Η παιδική θνησιμότητα ήταν υψηλή, και σύμφωνα με τον Wilmsen (ήρεμα Μπράντφορντ!), οι άνθρωποι αντιμετώπιζαν αρρώστιες και πείνα κατά τις φτωχές εποχές. (Ο ίδιος ο Lee έχει αναθεωρήσει τις απόψεις του γι αυτό το θέμα από τα 1960 κι έπειτα).

Αντίστοιχα, οι ζωές των πρώτων προγόνων μας ήταν σίγουρα οτιδήποτε άλλο παρά μακάριες. Στην πραγματικότητα, η ζωή γι' αυτούς ήταν πραγματικά αρκετά δύσκολη, γενικά σύντομη και υλικά πολύ απαιτητική. Οι ανατομικές αναλύσεις της μακροζωίας τους δείχνουν ότι περίπου οι μισοί πέθαιναν στην παιδική ηλικία ή πριν από την ηλικία των είκοσι και λίγοι ζούσαν μέχρι το πενήντα τους έτος. Πιο πιθανό είναι, από τη μια, να ήταν νεκροφάγοι παρά κυνηγοί-τροφοσυλλέκτες και, από την άλλη, αποτελούσαν οι ίδιοι μάλλον τη λεία για τις λεοπαρδάλεις και τις ύαινες.³³

Για τα μέλη των δικών τους ομάδων, φυλών ή φατριών (clan), οι προϊστορικοί ή ύστεροι τροφοσυλλέκτες ήταν συνηθισμένα συνεργατικοί και φιλήσυχoi· αλλά προς τα μέλη άλλων ομάδων, φυλών ή φατριών, ήταν συχνά πολεμοχαρείς, μερικές φορές ακόμη και γενοκτόνοι κατά τις προσπάθειές τους να τους αφαιρέσουν και να οικειοποιηθούν τη γη τους. Αυτός ο πιο εκστατικός από τους προγόνους των ανθρώπων (αν πιστέψουμε τους πρωτογονιστές), ο Homo erectus, έχει αφήσει πίσω του ένα παγερό αρχείο σφαγών μεταξύ ανθρώπων, σύμφωνα με τα στοιχεία που συνοψίζονται από τον Paul Janssens.³⁴ Έχει ειπωθεί ότι πολλά άτομα στην Κίνα και στην Ιάβα έχουν σκοτωθεί από ηφαιστειακές εκρήξεις, αλλά αυτή η τελευταία εξήγηση χάνει ένα μεγάλο μέρος της αληθοφάνειάς της καθώς έρχονται στο φως τα απομεινάρια σαράντα ατόμων που βρέθηκαν αποκεφαλισμένα – «δύσκολο για να είναι μια πράξη ηφαιστείου» παρατηρεί στεγνά η Corinne Shear Wood.³⁵ Όσο για τους σύγχρονους τροφοσυλλέκτες, οι διαμάχες μεταξύ των φυλών των ντόπιων Αμερικάνων είναι πάρα πολλές για να τις παραθέσουμε στο μεγάλο τους μέγεθος – όπως μαρτυρούν οι Anasazi και οι γείτονές τους στα νοτιοδυτικά για τις φυλές που ήταν τελικά να συγκροτήσουν τη Συνομοσπονδία των Ιροκέζων (η συνομοσπονδία η ίδια αποτέλεσε ένα ζήτημα επιβίωσης αφού ο ένας προσπαθούσε να εξολοθρεύσει τον άλλο) και την άκαμπτη διαμάχη μεταξύ των Mohawk και των Huron, που οδήγησε στη σχεδόν πλήρη εξολόθρευση και απομάκρυνση των εναπομεινανσών κοινοτήτων των Huron.

Αν οι «επιθυμίες» των προϊστορικών ανθρώπων «ικανοποιούνταν», όπως υποθέτει ο Μπράντφορντ, ήταν ακριβώς επειδή οι υλικές συνθήκες της ζωής – και άρα οι επιθυμίες τους – ήταν πολύ απλές όντως. Αυτό θα περίμενε κανείς από οποιαδήποτε μορφή ζωής που κυρίως προσαρμόζεται παρά καινοτομεί, που συμβιβάζεται με το ήδη δοσμένο σε αυτήν

περιβάλλον παρά το μετατρέπει για να κάνει αυτό το περιβάλλον να συμβιβαστεί με τις βουλήσεις της. Ασφαλώς, οι πρώτοι άνθρωποι είχαν μια θαυμάσια κατανόηση του περιβάλλοντός τους μέσα στο οποίο ζούσαν· ήταν, εν τέλει, πολύ έξυπνα και δημιουργικά όντα. Ωστόσο, η «εκοτατική» τους κουλτούρα ήταν αναπόφευκτα γεμάτη όχι μόνο από τη χαρά και «το τραγούδι... τη γιορτή... το όνειρο» αλλά και από την προκατάληψη και τους εύκολα «χειραγωγήσιμους» φόβους.

Ούτε οι μακρινοί πρόγονοί μας, ούτε οι υπάρχοντες ιθαγενείς θα μπορούσαν να επιβιώσουν αν κρατούσαν τις «μαγευτικές» ιδέες της Disneyland που τους καταλογίστηκαν από τους σύγχρονους πρωτογονιστές. Βέβαια, οι Ευρωπαίοι δεν πρόσφεραν στους ιθαγενείς κάποια εκπληκτική κοινωνική βοήθεια. Ακριβώς το αντίθετο: οι ιμπεριαλιστές υπέταξαν τους ντόπιους ανθρώπους στη σκληρή εκμετάλλευση, την ολοκληρωτική γενοκτονία, τη δίχως όνειδος λεηλασία και τις αρρώστιες εναντίον των οποίων δεν είχαν ανοσία. Κανένα ανιμιστικό ξόρκι δεν μπόρεσε και ούτε μπορούσε να εμποδίσει αυτό το μακελειό, όπως την τραγωδία του Wounded Knee το 1890, όταν ο μύθος για τα πουκάμισα των φαντασμάτων που είναι άτρωτα στις σφαίρες τόσο επώδυνα διαφεύδεται.

Αυτό που είναι καίριας σημασίας είναι ότι η ανάδρομη πορεία προς τον πρωτογονισμό ανάμεσα στους lifestyle αναρχικούς αρνείται τις πιο εξέχουσες συνεισφορές της ανθρωπότητας ως είδους και τις δυνητικά χειραφετικές πλευρές του ευρω-αμερικάνικου πολιτισμού. Οι άνθρωποι είναι εξαιρετικά διαφορετικοί από τα άλλα ζώα στο ότι κάνουν περισσότερα από το να προσαρμόζονται απλά στο γύρω κόσμο τους· καινοτομούν και δημιουργούν ένα νέο κόσμο, όχι μόνο για να ανακαλύψουν τις δικές τους δυνάμεις ως ανθρώπινα όντα αλλά και για να κάνουν τον κόσμο γύρω τους πιο βολικό για την ανάπτυξή τους, και ως άτομα και ως είδος. Αυτή η δεξιότητα στρεβλώνεται

από τη σύγχρονη ορθολογική κοινωνία· η ικανότητα του να αλλάξεις τον κόσμο αποτελεί ένα φυσικό χάρισμα, το προϊόν της ανθρώπινης βιολογικής εξέλιξης – όχι απλά ένα προϊόν τεχνολογίας, ορθολογικότητας και πολιτισμού. Το ότι οι άνθρωποι που αποκαλούν τους εαυτούς τους αναρχικούς θα έπρεπε να υιοθετήσουν έναν πρωτογονισμό που προσεγγίζει το ανιμαλιστικό, με το ανεπαρκώς συγκεκριμένο μήνυμα της προσαρμοστικότητάς του και της παθητικότητάς του, σπλώνει από μόνο του αιώνες επαναστατικής σκέψης, ιδανικών και πρακτικής και, στην πραγματικότητα, δυσφημεί τις αξιομνημόνευτες προσπάθειες της ανθρωπότητας να ελευθερωθεί από τις στενές αντιλήψεις, το μυστικισμό και τις προκαταλήψεις και να αλλάξει τον κόσμο.

Για τους lifestyle αναρχικούς, συγκεκριμένα του αντι-πολιτισμικού και πρωτογονιστικού είδους, η ιστορία η ίδια αποτελεί μια μονολιθική υποβάθμιση που καταβροχθίζει όλες τις διαφορές, τις παρεμβάσεις, τις φάσεις της ανάπτυξης και τις κοινωνικές ιδιαιτερότητες. Ο καπιταλισμός και οι αντιφάσεις του περιορίζονται στα επιφανόμενα ενός πολιτισμού που καταπίνει τα πάντα και τις τεχνολογικές του «αναγκαιότητες» που τους λείπει η λεπτότητα και η διαφορετικότητα. Η ιστορία, μέχρι τώρα καθώς την συλλαμβάνουμε ως το ξεδίπλωμα του ορθολογικού συστατικού της ανθρωπότητας – αναπτύσσει τη δυνητικότητα για την ελευθερία, την αυτο-συνείδηση και τη συνεργασία – αποτελεί μια σύνθετη περιγραφή της κορύφωσης των ανθρώπινων αισθαντικότητων, θεσμών, διανόησης και γνώσης, ή αυτό που κάποτε ονόμασα «η εκπαίδευση της ανθρωπότητας». Για να αντιμετωπίσουμε την ιστορία ως μια σταθερή «Πτώση» από μια ανιμαλιστική «αυθεντικότητα», όπως οι Zerzan, Μπράντφορντ και οι σύντροφοί τους κάνουν σε διάφορους βαθμούς εντός μιας μόδας πολύ παρόμοιας με αυτή του Martin Heidegger, σημαίνει να αγνοήσουμε τα διατελλό-

μενα ιδανικά της ελευθερίας, της ατομικότητας και της αυτο-συνείδησης που έχουν σημαδέψει τις εποχές της ανθρώπινης ανάπτυξης – για να μη μιλήσουμε για τη διευρυνόμενη κλίμακα των επαναστατικών αγώνων που έγιναν για να πετύχουν αυτούς τους σκοπούς.

Ο αντι-πολιτισμικός lifestyle αναρχισμός είναι απλά μια πλευρά της κοινωνικής οπισθοδρόμησης που σημαδεύει τις δεκαετίες που κλείνουν τον 20ό αιώνα. Καθώς ο καπιταλισμός απειλεί να ξεμπερδέψει με τη φυσική ιστορία με το να τη φέρει πίσω σε μια απλούστερη, λιγότερο διαφοροποιημένη ζωολογική και γεωλογική εποχή, έτσι και ο αντι-πολιτισμικός lifestyle αναρχισμός είναι συμβατός με τον καπιταλισμό προσπαθώντας να φέρει το ανθρώπινο πνεύμα και την ιστορία του πίσω σε έναν λιγότερο ανεπτυγμένο, λιγότερο καθορισμένο, λιγότερο «προ-πρωτικό» κόσμο – την υποτιθέμενη «αθάνα» προ-τεχνολογική και προ-πολιτισμική κοινωνία που προ-υπήρξε από τότε που η ανθρωπότητα «εξέπεσε της χάριτος». Όπως και οι Λωτοφάγοι στην *Οδύσσεια* του Ομήρου, οι άνθρωποι είναι «αυθεντικοί» όταν ζουν σε ένα αιώνιο παρόν, χωρίς παρελθόν ή μέλλον – χωρίς να τους απασχολεί η μνήμη ή η νοερή σύλληψη, ελεύθεροι από παράδοση και χωρίς το μέλημα του «δέοντος».

Ειρωνικά, ο κόσμος που εξιδανικεύεται από τους πρωτογονιστές στην πραγματικότητα θα απέκλειε το θεμελιακό ατομικισμό που υμνείται από τους ατομικιστές κληρονόμους του Μαξ Στίρνερ. Καθώς οι σύγχρονες «πρωτόγονες» κοινότητες έχουν παράγει άτομα αρκετά εγγαραγμένα (στην κουλτούρα της κοινότητας), η δύναμη των εθίμων και ο υψηλός βαθμός της ομαδικής αλληλεγγύης που επιβάλλεται από τις απαιτητικές συνθήκες επιτρέπουν μια μικρή απόκλιση για την πλατιά ατομικιστική συμπεριφορά, του είδους που απαιτείται από τους σιτρινετικούς αναρχικούς που υμνούν την ανωτερότητα του εγώ. Σήμερα, το να ψευτο-ανακατεύσει στον πρωτογονισμό είναι

ακριβώς το προνόμιο των πλούσιων κατοίκων του άστεως που μπορούν να ξοδέψουν το χρόνο τους για να παίζουν με φαντασίες που αρνούνται όχι μόνο την πείνα και τη φτώχεια, τους «νομάδες» οι οποίοι από ανάγκη κατοικούν στους δρόμους του άστεως, αλλά και τους ξεθεωμένους εργαζόμενους. Οι σύγχρονες εργαζόμενες γυναίκες με παιδιά δύσκολα θα έκαναν χωρίς την ανακούφιση, αν και ελάχιστη, που τους προσφέρει το πλυντήριο στις καθημερινές τους οικιακές εργασίες – πριν να πάνε να δουλέψουν για να κερδίσουν αυτό που συχνά είναι το μεγαλύτερο μέρος του εισοδήματος των νοικοκυριών τους. Ειρωνικά, ακόμα και η συλλογικότητα που βγάζει το *Fifth Estate* είδε ότι δεν μπορούσε να τα καταφέρει χωρίς υπολογιστή και ήταν «αναγκασμένη» να αγοράσει έναν – θέτοντας μια υποκριτική αποκήρυξη, «Τον μισούμε!»³⁶ Η αποκήρυξη μιας προηγμένης τεχνολογίας ενώ τη χρησιμοποιείς για να παράγεις αντι-τεχνολογική φιλολογία δεν είναι μόνο υποκριτική, όμως, αλλά έχει και φαρισαϊκές διαστάσεις: Τέτοιο «μίσος» για τους υπολογιστές μοιάζει πιο πολύ σαν το ρέψιμο των προνομιούχων, οι οποίοι, αφού έχουν χορτάσει οι ίδιοι με τις λιχουδιές τους, εξυμνούν τις αρετές της φτώχειας κατά τη διάρκεια των κυριακάτικων τους προσευχών.

Αποτιμώντας τον Lifestyle Αναρχισμό

Αυτό που φαντάζει πιο συναρπαστικό στο σημερινό lifestyle αναρχισμό είναι η τάση του για αμεσότητα παρά για αναστοχασμό, για μια αφελή ενός-με-έναν σχέση μεταξύ μυαλού και πραγματικότητας. Δε στομώνει μόνο αυτή η αμεσότητα την ελευθεριακή σκέψη από την απαίτησή της για τη μεσολάβηση ενός λεπτού αναστοχασμού· ταυτόχρονα, αποκλείει και την ορθολογική ανάλυση και, για αυτό και, την ορθολογικότητα καθαυτή. Παραδίδοντας την ανθρωπότητα στο εξω-κοσμικό, το

μη-χωρικό και το ανιστορικό -- μια «αρχέγονη» ιδέα της κοσμοκότητας βασισμένη στους «αιώνιους» κύκλους της «Φύσης» -- το μυαλό απαλλάσσεται από τη δημιουργική του μοναδικότητα και την ελευθερία του να παρεμβαίνει στο φυσικό κόσμο.

Από την πλευρά του πρωτογονιστικού lifestyle αναρχισμού, τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται στην καλύτερή τους όταν προσαρμόζονται στη μη ανθρώπινη φύση παρά όταν παρεμβαίνουν σε αυτήν, ή όταν, απαλλαγμένα από τη λογική, την τεχνολογία, του πολιτισμού ακόμη και της ομιλίας, ζουν σε μια αδιατάρακτη «αρμονία» με την υπάρχουσα πραγματικότητα, ίσως προικισμένα με τα «φυσικά δικαιώματα» σε μια ενστικτώδη και ουσιαστικά αστόχαστη «εκστατική» συνθήκη. Οι T.A.Z., η *Fifth Estate*, το *Anarchy: A Journal of Desire Armed* και τα λούμπεν «zines» όπως το στιρνερικό «Αγώνας Καταστροφής» (Demolition Derby) του Michael William -- όλα επικεντρώνουν σε ένα άμεσο, α-ιστορικό και αντι-πολιτισμικό «αρχέγονο» από το οποίο έχουμε «εκπέσει», μια κατάσταση τελειότητας και «αυθεντικότητας» στην οποία καθοδηγούμαστε με ποικιλία από τους «δεσμούς τη Φύσης», το «φυσικό δίκαιο» ή τα παμφάγα εγώ μας. Η Ιστορία και ο Πολιτισμός δεν περιέχουν τίποτα άλλο παρά έναν κατήφορο μέσα στην «αν-αυθεντικότητα» της βιομηχανικής κοινωνίας.

Όπως έχω ήδη δείξει, αυτός ο μύθος «της πτώσης από την αυθεντικότητα» έχει τις δικές του ρίζες στον αντιδραστικό ρομαντισμό, πιο πρόσφατα στη φιλοσοφία του Martin Heidegger, του οποίου ο volkisch* «πνευματισμός» λανθάνων στο *Είναι και Χρόνος*, έπειτα αναδύθηκε στα ξεκάθαρα φασι-

* (Σ.τ.Μ.): Volkisch: Γερμανική λέξη που θα την απέδιδα ως το «λαϊκό». Όμως, την αφήνω αμετάφραστη μιας και αυτό το «λαϊκό» γίνεται πιο πολύπλοκο και συνδέεται άμεσα με μια ταυτότητα φυλής, αίματος και εδάφους, προφανώς συνδεδεμένο με την εθνοσοσιαλιστική ρητορεία. Για τις volkisch κοινότητες που προηγήθηκαν του ναζισμού βλέπε και *Οικοφασισμός: Μαθήματα από τη Γερμανική Εμπειρία* των Janet Biehl Peter και Staudenmaier (μτφ Βασίλης Καπετανγιάννης -- Βαγγέλης Κούταλης, εκδόσεις Ιονάφι, 2003)

στικά του έργα. Αυτή η άποψη τώρα συνεχίζει να τρέφει τον αναχωρητικό μυστικισμό που βρίθκει στα αντι-δημοκρατικά γραπτά του Rudolf Bahro, με την ανεπαρκώς μεταμφιεσμένη έκκληση για «λύτρωση» από έναν «Πράσινο Αδόλφο», και στο απολιτικό κνηγί για οικολογικό πνευματισμό και «αυτο-πραγμάτωση» που αναπτύσσεται από τους θιασώτες της Βαθιάς Οικολογίας.*

Στο τέλος, το ατομικό εγώ γίνεται ο ανώτατος ναός της πραγματικότητας, αποκλείοντας την ιστορία και το «προσθήκον», τη δημοκρατία και την ευθύνη. Στην πραγματικότητα, η βιωμένη επαφή με την κοινωνία ως τέτοια καθίσταται ισχνή από ένα ναρκισσισμό που αγκαλιάζει όλο και περισσότερα πράγματα, που υφίσταται μαρasmus στη συναναστροφή του με ένα νηπιακό εγώ, που σημαίνει μόνο κάτι παραπάνω από ένα μάτσο ισχυρισμών, απαιτήσεων και ξεφωνητών για τη δική του ικανοποίηση. Ο πολιτισμός απλά εμποδίζει την εκστατική αυτοπραγμάτωση των επιθυμιών του εγώ, πραγματοποιημένης ως μιας απόλυτης πραγμάτωσης της χειραφέτησης, και αυτό γιατί η έκσταση και η επιθυμία δεν ήταν προϊόντα κορύφωσης και ιστορικής ανάπτυξης, αλλά απλά έμφυτα ένστικτα που εμφανίζονται από το μηδέν σε έναν απο-κοινωνικοποιημένο κόσμο.

Όπως το μικροαστικό στιρνερικό Εγώ, ο lifestyle αναρχισμός του πρωτογονισμού δε χωρά τους κοινωνικούς θεσμούς,

* (Σ.τ.Μ.): Βαθιά Οικολογία (Deep Ecology): Οικολογικό ρεύμα στο οποίο ο Bookchin σε άλλα έργα του αφιερώνει μεγάλο μέρος της κριτικής του. Κύριοι δέκτες της κριτικής ο David Foreman και η οργάνωση «Earth First!» που αναπτύσσει μια βιο-κεντρική, αντι-ανθρωπιστική πολιτική βασισμένη στο σύνθημά της «Πίσω στην Πλειστόκαινο Περίοδο!». Ο Foreman, από την άλλη, εμφανίζεται ως νέο-μαλθουσιανός που δε βρίσκει καμία σημασία στο να βοηθήσουμε σήμερα τις αφρικάνικες χώρες. Σε κάποια συνέντευξή του λέει: «... όταν λέω στον κόσμο ότι το χειρότερο πράγμα που θα μπορούσαμε να κάνουμε για την Αιθιοπία είναι να της προσφέρουμε βοήθεια -- το καλύτερο θα ήταν να αφήσουμε απλώς τη φύση να βρει την ισορροπία της, να αφήσουμε τους ανθρώπους εκεί να πεθάνουν από την πείνα -- νομίζουν ότι αυτό είναι τερατώδες...» (σελ. 49, *Ο Μύθος του Υπερ-πληθυσμού*, Murray Bookchin, εκδ. Ελευθέρος Τύπος).

τις πολιτικές οργανώσεις και τα ριζοσπαστικά προγράμματα, ακόμη λιγότερο μια δημόσια σφαίρα, την οποία όλοι οι συγγραφείς, που εξετάσαμε, ταυτίζουν με το Κράτος. Το αποραδικό, το α-συστηματικό, το μη συνεκτικό, το α-συνεχές και η διαισθητική παραμερίζουν το συνεπές, το έχον σκοπό, το οργανωμένο και ορθολογικό, πράγματι κάθε μορφή δραστηριότητας που εστιάζει και εμμένει σε ένα σκοπό, εκτός βέβαια από το να βγάζεις ένα περιοδικό ή μια φυλλάδα – ή να καις ένα σκουπιδοτενεκέ. Η φαντασία αντιπαράτίθεται με τη λογική και η επιθυμία με τη θεωρητική συνοχή, λες και αυτά τα δύο βρίσκονται σε ριζική αντίφαση μεταξύ τους. Η προειδοποίηση του Γκόγια ότι η φαντασία χωρίς τη λογική γεννάει τέρατα διαστρεβλώνεται για να αφήσει την εντύπωση ότι η φαντασία θάλλει σε μια μη διαμεσολαβημένη εμπειρία με μια χωρίς λεπτότητα «μοναδικότητα». Έτσι η κοινωνική φύση στην ουσία χάνεται μέσα στη βιολογική φύση· η καινοτόμος ανθρωπότητα μέσα στην προσαρμοστική ζωικότητα· το εγκόσμιο μέσα στην προ-πολιτισμική αιωνιότητα· η ιστορία μέσα σε μια αρχαϊκή κυκλικότητα.

Μια αστική πραγματικότητα, της οποίας η οικονομική σκληρότητα γίνεται όλο πιο τραχιά και έντονη κάθε μέρα που περνάει, μεταλλάσσεται επιδέξια από τον lifestyle αναρχισμό στους αστερισμούς της αυτο-ικανοποίησης, του αδιαμόρφωτου, της απειθαρχίας και της μη συνοχής. Τη δεκαετία του 1960, οι Καταστασιακοί, στο όνομα μιας «θεωρίας του θεάματος», στην ουσία παρήγαγαν ένα πραγματικό θέαμα της θεωρίας, αλλά τουλάχιστον πρόσφεραν οργανωτικές διορθωτικές λύσεις, όπως τα εργατικά συμβούλια, που έδωσαν στον αισθητικισμό τους κάποια ισορροπία. Ο lifestyle αναρχισμός, με το να σφυροκοπά την οργάνωση, την προγραμματική δέσμευση και τη σοβαρή κοινωνική ανάλυση, πιθηκίζει προς τις χειρότερες πλευρές του καταστασιακού αισθητικισμού χωρίς να εμμένει στο πρόταγμα της οικοδόμησης ενός κινήματος. Όπως τα απομεινάρια

του '60, περιπλανιέται άσκοπα μέσα στους νόμους του εγώ (που μετονομάστηκαν από τον Zerzan σε «φυσικούς νόμους») και κατανατά μια αρετή της μποέμικης έλλειψης συνοχής.

Αυτό που είναι το πιο προβληματικό με τις αυτο-ικανοποιητικές αισθητικές ιδιοτροπίες του lifestyle αναρχισμού είναι ότι διαβρώνουν σημαντικά τη σοσιαλιστική καρδιά μιας αριστερής ελευθεριακής ιδεολογίας που κάποτε μπορούσε να απαιτήσει μια κοινωνική συνάφεια και ένα βαθμό κοινωνικής βαρύτητας, ακριβώς λόγω της ασυμβίβαστης στράτευσής της στη χειραφέτηση – όχι εκτός της ιστορίας, στη σφαίρα του υποκειμενικού, αλλά μέσα στην ιστορία, στη σφαίρα του αντικειμενικού. Το πρώτο πολιτικό σύνθημα για την Πρώτη Διεθνή – την οποία ο αναρχο-συνδικαλισμός και ο αναρχο-κομμουνισμός επαναπροσέγγισαν αφού ο Μαρξ και οι υποστηρικτές του την εγκατέλειψαν – ήταν το αίτημα: «Όχι δικαιώματα χωρίς καθήκοντα, όχι καθήκοντα χωρίς δικαιώματα». Για γενιές, αυτό το σύνθημα κόσμησε τις προμετωπίδες αυτών που πρέπει τώρα αναδρομικά να ονομάσουμε κοινωνικά αναρχικά περιοδικά. Σήμερα, στέκει ριζικά αντίθετο με το βασικά εγωκεντρικό αίτημα για «οπλισμένη επιθυμία» καθώς και με τον ταοϊστικό διαλογισμό και τις βουδιστικές νιρβάνες. Όπου ο κοινωνικός αναρχισμός καλεί το λαό για επανάσταση και γυρεύει την ανακατασκευή της κοινωνίας, οι εξοργισμένοι μικροαστοί που στελεχώνουν τον κόσμο της υποκουλτούρας του lifestyle αναρχισμού καλούν για περιστασιακές εξεγέρσεις και την ικανοποίηση των «επιθυμητικών τους μηχανών», για να χρησιμοποιήσουμε τη φρασεολογία των Ντελέζ και Γκουαταρί.

Η σταθερή υποχώρηση από την κοινωνική στράτευση του κλασικού αναρχισμού στον κοινωνικό αγώνα (χωρίς τον οποίο η αυτό-πραγμάτωση και η εκπλήρωση της επιθυμίας σε όλες της τις διαστάσεις, όχι απλά τις ενστικτώδεις, δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν) συνοδεύεται αναπόφευκτα από μια κατα-

στροφική μυστικοποίηση της εμπειρίας και της πραγματικότητας. Το εγώ, που αναγνωρίζεται σχεδόν φетиχιστικά ως ο τόπος της χειραφέτησης, καταντά ταυτοτικό με το «ηγεμονικό άτομο» του laissez-faire ατομισμού. Απομακρυσμένο από τις κοινωνικές του καταβολές, πετυχαίνει όχι την αυτονομία αλλά την ετερόνομη «εαυτότητα» της μικροαστικής επιχείρησης.

Πράγματι, μακριά από το να είναι ελεύθερο, το εγώ στην ηγεμονική του εαυτότητα είναι δεμένο χειροπόδαρο στους φαινομενικά ανώνυμους νόμους της οικονομίας της αγοράς – τους νόμους του ανταγωνισμού και της εκμετάλλευσης – οι οποίοι αποδίδουν το μύθο της ατομικής ελευθερίας σε ένα ακόμη φετίχ αποκρύβοντας τους άτεγκτους νόμους της καπιταλιστικής συσσώρευσης.

Ο lifestyle αναρχισμός, στην ουσία, αποδεικνύεται μια επιπρόσθετη μυστικοποιητική αστική απάτη. Οι ακόλουθοί του είναι πιο «αυτόνομοι» από τις κινήσεις της αγοράς, από τις διακυμάνσεις των τιμών και τα άχαρα γεγονότα του αστικού εμπορίου. Όλες οι απαιτήσεις για την αυτονομία ανεξαιρέτως – αυτός ο «επαναστάτης» της μεσαίας τάξης, με ή χωρίς ένα τούβλο στο χέρι – παραμένουν ολοκληρωτικά φυλακισμένες στις υπόγειες δυνάμεις της αγοράς που καταλαμβάνει όλα τα υποτιθέμενα «ελεύθερα» πεδία της σύγχρονης κοινωνικής ζωής, από τις κοοπερατίβες για το φαγητό μέχρι τις αγροτικές κομμούνες.

Ο καπιταλισμός προκαλεί γύρω μας ένα στρόβιλο – όχι μόνο υλικά αλλά και πολιτισμικά. Όπως ο John Zerzan τόσο αξιωματημένο το έθεσε σε ένα συγχυμένο συνεντευξιαστή του, που ρώτησε για το σέτ της τηλεόρασης στο σπίτι αυτού του εχθρού της τεχνολογίας: «Όπως όλοι οι άλλοι άνθρωποι πρέπει κι εγώ να ναρκώνομαι».³⁷

Αυτός ο lifestyle αναρχισμός που είναι από μόνος του μια ναρκωμένη αυταπάτη μπορεί καλύτερα να ιδωθεί στο «Ο μοναδικός και το Δικό του» (The Ego and His Own) του Μαξ Στίρ-

νερ, όπου το αίτημα του εγώ για «μοναδικότητα» στο ναό του πανίερου «εαυτού» καταπάσσεται πολύ ψηλότερα από τις φιλελεύθερες ευσέβειες του Τζον Στιούαρτ Μιλ. Στην πραγματικότητα, με τον Στίρνερ, ο εγωισμός γίνεται ζήτημα της επιστημολογίας. Περνώντας μέσα από το λαβύρινθο των αντιφάσεων και των αξιοθρήνητα ανολοκλήρωτων δηλώσεων που γεμίζουν το βιβλίο, κάποιος θα βρει το «μοναδικό» εγώ του Στίρνερ να αποτελεί ένα μύθο καθώς οι ρίζες τους κείνται στον φαινομενικά «άλλο» – την ίδια την κοινωνία. «Η αλήθεια δεν μπορεί να προχωρήσει προς τα εμπρός όπως κάνεις εσύ» απευθύνεται ο Στίρνερ στον εγωιστή, «δεν μπορεί να μετακινηθεί, να αλλάξει, να αναπτυχθεί. Η αλήθεια περιμένει και συλλέγει τα πάντα από σένα, και η ίδια υπάρχει μόνο μέσα από σένα: για αυτό υπάρχει μόνο – στο κεφάλι σου».³⁸ Ο στιρνερικός εγωιστής, στην ουσία, απευθύνει έναν αποχαιρετισμό στην αντικειμενική πραγματικότητα, στην πραγματιστική αντίληψη του κοινωνικού και έτσι στη θεμελιώδη κοινωνική αλλαγή και όλα τα ιδανικά και τα ηθικά κριτήρια, εκτός από την προσωπική ικανοποίηση ανάμεσα στους κρυμμένους δαίμονες της αστικής οικονομίας της αγοράς. Αυτή η απουσία διαμεσολαβήσεων υπονομεύει την ίδια την ύπαρξη του συμπαγούς, για να μη μιλήσουμε για την ίδια την εξουσία που έχει καθεαυτό το στιρνερικό εγώ – ένας ισχυρισμός που αγκαλιάζει τόσο πολύ τα πάντα ώστε να αποκλείει τις κοινωνικές ρίζες του εαυτού και τη συγκρότησή του εντός της ιστορίας.

Ο Νίτσε, κάπως ανεξάρτητα από τον Στίρνερ, έφερε αυτή την οπτική της αλήθειας στο λογικό της συμπέρασμα με το να εξαλείψει την πραγματιστική αντίληψη και πραγματικότητα της αλήθειας ως τέτοιας: «Τι είναι τότε η αλήθεια;» ρώτησε. «Ένας κινητός στρατός μεταφορών, μετωνυμιών και ανθρωπομορφισμών – εν συντομία, μια σύνοψη των ανθρώπινων σχέσεων, οι οποίες έχουν γίνει αναπτυχθεί, διασκευαστεί και εξω-

ραϊστεί ποιητικά και ρητορικά».³⁹ Με μεγαλύτερη ευθύτητα από τον Στίρνερ, ο Νίτσε ισχυρίστηκε ότι τα γεγονότα είναι απλά ερμηνείες· πράγματι, ρώτησε, «είναι απαραίτητο να προϋποθέτουμε έναν ερμηνευτή πίσω από τις ερμηνείες»; Προφανώς όχι, γιατί «ακόμη κι αυτό είναι επινόηση, υπόθεση».⁴⁰ Ακολουθώντας την αδυσώπητη ντισεική λογική, μας μένει ένας εαυτός που όχι μόνο δημιουργεί στην ουσία τη δική του πραγματικότητα αλλά επίσης πρέπει να δικαιολογήσει την ίδια του την ύπαρξη ως κάτι παραπάνω από μια απλή ερμηνεία. Ένας τέτοιος εγωισμός έτσι καταργεί το ίδιο το εγώ, το οποίο εξαφανίζεται μέσα στη θολούρα των ακαθόριστων συλλογισμών του ίδιου του Στίρνερ.

Παρόμοια απεκδυόμενος την ιστορία, την κοινωνία και την πραγματιστική αντίληψη, εκτός από τις δικές του «μεταφορές», ο lifestyle αναρχισμός ζει σε έναν α-κοινωνικό χώρο μέσα στον οποίο το εγώ, με τις απόκρυφες επιθυμίες, πρέπει να εξατμιστεί εντός λογικών αφαιρέσεων. Αλλά το να περιορίσουμε το εγώ στην διαισθητική αμεσότητα – να το θεμελιώσουμε στην απλή ζωικότητα, στους «δεσμούς της φύσης» ή το «φυσικό δίκαιο» – θα σήμαινε να αγνοήσουμε το γεγονός ότι το εγώ είναι το προϊόν μιας αέναα διαπλαστικής ιστορίας, τω όντι, μιας ιστορίας που, αν αποτελείται από κάτι παραπάνω από απλά επεισόδια, θα πρέπει να ωφελήσει τον εαυτό της έχοντας το λόγο ως οδηγό στις σταθερές της προόδου και της οπισθοδρόμησης, της αναγκαιότητας και της ελευθερίας, του καλού και του κακού, και – ναι! – του πολιτισμού και της βαρβαρότητας. Πράγματι, ένας αναρχισμός που γυρεύει να αποφύγει τους караδοκούντες κινδύνους του καθαρού σολιψισμού, από τη μια μεριά, και της απώλειας του εαυτού ως μιας απλής «ερμηνείας», από την άλλη, πρέπει να γίνει ξεκάθαρα σοσιαλιστικός ή κολεκτιβιστικός. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να υπάρχει ένας κοινωνικός αναρχισμός που γυρεύει την ελευθερία μέσω δομών

και αμοιβαίων ευθυνών, όχι μέσω ενός ατμώδους, νομαδικού εγώ που αποφεύγει τις προϋποθέσεις της κοινωνικής ζωής.

Δηλώνοντάς το ωμά: Ανάμεσα στο σοσιαλιστικό περιβάλλον του αναρχο-συνδικαλισμού και του αναρχο-κομμουνισμού (οι οποίοι ποτέ δεν αρνήθηκαν τη σημασία της αυτό-πραγμάτωσης και της εκπλήρωσης της επιθυμίας) και στο βασικά φιλελεύθερο, ατομικιστικό περιβάλλον του lifestyle αναρχισμού (το οποίο καλλιεργεί την κοινωνική ανεπάρκεια, αν όχι την κοινωνική άρνηση), εκεί εκβάλλει ένας διαχωρισμός που δεν μπορεί να γεφυρωθεί εκτός αν παραβλέψουμε εντελώς τους προφανώς διαφορετικούς σκοπούς, τις μεθόδους και την υποβόσκουσα φιλοσοφία που τα διακρίνει. Το πρόταγμα του Στίρνερ, στην πραγματικότητα, αναδύθηκε σε μια διαφωνία με τον Wilhelm Weitling και τον Moses Hess, όπου επικαλέστηκε τον εγωισμό ακριβώς για να αντιπαρατεθεί στο σοσιαλισμό. «Η προσωπική λύτρωση παρά η γενική επανάσταση ήταν το μήνυμα (του Στίρνερ)» παρατηρεί με θαυμασμό ο James J. Martin⁴¹ – μια αντιπαράθεση που επιβιώνει σήμερα στον lifestyle αναρχισμό και τους γιάπικους απογόνους του, όπως έχουν διαχωριστεί από τον κοινωνικό αναρχισμό με τις ρίζες του στον ιστορικισμό, την κοινωνική μήτρα της ατομικότητας και τη δέσμευσή του για μια ορθολογική κοινωνία.

Η ίδια η δυσαρμονία αυτών των ουσιαστικά συγκεχυμένων μηνυμάτων, που υπάρχει σε κάθε σελίδα των lifestyle περιοδικών αντανάκλα την πυρετώδη φωνή των αμήχανων μικροαστών. Αν ο αναρχισμός χάνει το σοσιαλιστικό του πυρήνα και τον κολεκτιβιστικό του σκοπό, αν παρασυρθεί στον αισθητικισμό, την έκσταση και την επιθυμία, και, δίχως καμιά αρμονία, στον ταοϊστικό αναχωρητισμό και τη βουδιστική αυτό-εξάλειψη για να αντικαταστήσει ένα ελευθεριακό πρόγραμμα, μια αντίστοιχη πολιτική και μια αντίστοιχη οργάνωση, θα φτάσει να αναπαριστά όχι την κοινωνική αναγέννηση και ένα επανα-

στατικό όραμα αλλά την κοινωνική παρακμή και μια οξυθυμη εγωιστική εξέγερση. Ακόμη χειρότερα, θα θρέψει το κύμα του μυστικισμού που ήδη σαρώνει σε μεγάλο βαθμό τα μέλη της σημερινής γενιάς στην εφηβική και μετεφηβική τους ηλικία. Η «εξύψωση» της έκστασης από τον lifestyle αναρχισμό, σίγουρα αξιέπαινη εντός ενός ριζοσπαστικού κοινωνικού πλαισίου αλλά εδώ προκλητικά συμμεμειγμένη με τη «μαγεία», παράγει μια ονειρώδη αφομοίωση με τα πνεύματα, τα φαντάσματα και τα Γιουνγκιανά αρχέτυπα παρά μια ορθολογική και διαλεκτική επίγνωση του κόσμου.

Χαρακτηριστικά, το εξώφυλλο ενός πρόσφατου τεύχους του Alternative Press Review (Φθινόπωρο 1994), ενός ευρείας αναγνωσιμότητας αμερικάνικου «άγριου» αναρχικού περιοδικού, είναι διακοσμημένο με μια τρικέφαλη βουδιστική θεότητα κατά τη διάρκεια μιας γαλήνιας νιρβάνειας ανάπαυσης, απέναντι σε ένα προφανώς κοσμικό φόντο από στροβιλιζόμενους γαλαξίες και New Age συμπράγκαλα – μια εικόνα που θα μπορούσε εύκολα να συνοδεύσει την αφίσα «Anarchy» του Fifth Estate σε μια μπουντίκ του New Age. Εντός του εξώφυλλου, ένα γραφικό δηλώνει επιτακτικά: «Η Ζωή μπορεί να είναι Μαγική όταν αρχίζουμε να Αυτρωνόμαστε» (Το Α στη λέξη Μαγική είναι σε κύκλο) – στο οποίο είναι κανείς υποχρεωμένος να ρωτήσει: «Πως; Με τι;». Το ίδιο το περιοδικό περιέχει ένα άρθρο βαθιάς οικολογίας από την Glenn Parton (που αντλήθηκε από το περιοδικό Wild Earth του David Foreman) με τίτλο: «Ο Άγριος Εαυτός: γιατί είμαι Πρωτογονιστής» (The Wild Self: Why I am a Primitivist), που εξυμνεί τους «πρωτόγονους ανθρώπους» των οποίων «ο τρόπος ζωής ταιριάζει στον προ-δεδομένο φυσικό κόσμο», που μοιρολογεί για τη Νεολιθική Επανάσταση και αναγνωρίζει ως «πρώτο μας καθήκον την «αποδόμηση» του πολιτισμού μας και την αποκατάσταση της αγριότητας». Η αισθητική του περιοδικού υμνεί την αγριότητα

– ανθρώπινα κρανία και εικόνες ερειπίων είναι τα προφανή. Το πιο μεγάλο κείμενο της ύλης, το «Παρακμή» (Decadence) ανατυπωμένο από το Black Eye, συνδυάζει το ρομαντικό με το λούμπεν, καταλήγοντας θριαμβευτικά: «Είναι καιρός για αληθινές Ρωμαϊκές διακοπές, οπότε φέрте τους βάρβαρους!»

Αλίμονο, οι βάρβαροι βρίσκονται ήδη εδώ – και οι «ρωμαϊκές διακοπές» στις σημερινές αμερικάνικες πόλεις πλημμυρίζουν από κρακ, κτηνώδη βία, αναισθησία, ηλιθιότητα, πρωτογονισμό, αντι-πολιτισμό, αντι-ορθολογισμό και μια σεβαστή δόση «αναρχίας» αντιληπτής ως χάους. Ο lifestyle αναρχισμός πρέπει να ιδωθεί στο παρόν κοινωνικό πλαίσιο όχι μόνο των από-ηθικοποιημένων γκέτο των μαύρων και των προαστίων των αντιδραστικών λευκών αλλά ακόμη και των δημόσιων εκτάσεων που παραχωρήθηκαν στους Ινδιάνους, αυτών των ψευδεπίγραφων κέντρων του «αρχέγονου» στα οποία οι Ινδιάνοι νεολαίοι σήμερα σκοτώνονται μεταξύ τους, το εμπόριο ναρκωτικών κάνει θραύση και «το γκράφτι από τις συμμορίες χαιρετά τους επισκέπτες ακόμη και στο ιερό μνημείο του Window Rock» όπως αναφέρει η Seth Mydans στους The New York Times (3 Μαρτίου, 1995).

Έτσι, μια ευρέως διαδεδομένη πολιτισμική παρακμή έχει ακολουθήσει τον εκφυλισμό της Νέας Αριστεράς της δεκαετίας του 60' στο μεταμοντερνισμό και της αντι-κουλτούρας στον New Age πνευματισμό. Για τους άτολμους lifestyle αναρχικούς, η αισθητική των Αποκριών και τα εμπρηστικά άρθρα παρέχουν μια ελπίδα καθώς και μια κατανόηση της πραγματικότητας που σταθερά απομακρύνεται από αυτούς. Σε ένα δίλημμα ανάμεσα στα θέληττρα της «πολιτιστικής τρομοκρατίας» και στις βουδιστικές θρησκευτικές κοινότητες, οι lifestyle αναρχικοί βρίσκουν στην πραγματικότητα τον εαυτό τους σε μια διασταύρωση πυρών ανάμεσα στους βάρβαρους στην κορυφή της κοινωνίας στη Wall Street και το City, και αυτούς στον πάτο, στα θλιβερά

αστικά γκέτο της Ευρω-Αμερικής. Φευ, η σύγκρουση μέσα στην οποία βρίσκουν τον εαυτό τους, για όλους τους ύμνους για τους λούμπεν τρόπους ζωής τους (στους οποίους οι εταιρικοί βάρβαροι πλέον δεν είναι ξένοι αυτές τις μέρες) δεν έχει να κάνει τόσο με την ανάγκη να δημιουργήσουν μια ελεύθερη κοινωνία περισσότερο απ' ό,τι ένα βάνανσο πόλεμο σε σχέση με το ποιος θα γευτεί τα διαθέσιμα λάφυρα από την πώληση ναρκωτικών, ανθρώπινων σωμάτων, υπέργογων δανείων – και αφήστε μας να μην ξεχάσουμε τα ομόλογα και τις διεθνείς ισοτιμίες.

Μια επιστροφή στην απλή ζωικότητα – ή μήπως θα έπρεπε να το ονομάσουμε «αντι-πολιτισμό» – είναι μια επιστροφή όχι στην ελευθερία αλλά στο ένστικτο, στην περιοχή της «αυθεντικότητας» που καθοδηγείται πιο πολύ από τα γονίδια παρά από το μυαλό. Τίποτα δε θα μπορούσε να πάει παραπέρα από τα ιδανικά της ελευθερίας που έχουν αναλυθεί στις πιο πλατιές τους μορφές από τις μεγάλες επαναστάσεις του παρελθόντος. Και τίποτα δε θα μπορούσε να είναι πιο άκαμπτο στην καθαρή του υπακοή στις βιοχημικές αναγκαιότητες όπως το DNA ή σε μεγαλύτερη αντίθεση με τη δημιουργικότητα, την ηθική και την αμοιβαιότητα που έχουν διανοιχτεί από την κουλτούρα και τους αγώνες για έναν ορθολογικό πολιτισμό. Δεν υπάρχει ελευθερία στην «αγριότητα» αν, με μια καθαρή κατάσταση αγριότητας, εννοούμε τις επιταγές των εγγενών προτύπων συμπεριφοράς που διαμορφώνουν την απλή ζωικότητα. Η αναγνώριση του επιβλαβούς πολιτισμού δίχως την αντίστοιχη αναγνώριση των δυνατοτήτων του για αυτοσυνείδητη ελευθερία – μια ελευθερία που προέρχεται από το λόγο καθώς και από το συναίσθημα, από τη διορατικότητα καθώς και την επιθυμία, από την πρόζα καθώς και από την ποίηση – σημαίνει να υποχωρείς πίσω στο σκιώδη κόσμο της βανανυσότητας, όταν η σκέψη ήταν αμυδρή και η απόκτηση ενός διανοητικού χαρακτήρα ήταν απλά μια εξελικτική υπόσχεση.

Προς έναν Δημοκρατικό Κομμουναλισμό

Η εικόνα μου για τον lifestyle αναρχισμό είναι πέρα για πέρα ολοκληρωμένη· η περσοναλιστική ώθηση αυτής της ιδεολογικής του υπόστασης του επιτρέπει να μπαίνει σε πολλών ειδών καλούπια με την προϋπόθεση ότι λέξεις όπως φαντασία, ιερό, διαισθητικό, έκσταση και αρχέγονο εξωραίζουν την επιφάνειά του.

Ο Κοινωνικός Αναρχισμός, κατά την οπτική μου, είναι φτιαγμένος από θεμελιωδώς διαφορετικά υλικά, την πίστη στην παράδοση του Διαφωτισμού, με τον αντίστοιχο σεβασμό στο ότι αυτή η παράδοση έμεινε ανολοκλήρωτη και έχει κάποια όρια. Εξαρτώμενος από το πώς θα προσδιορίσει το λόγο, ο κοινωνικός αναρχισμός υμνεί τον ανθρώπινο νου που στοχάζεται χωρίς να αρνείται με οποιοδήποτε τρόπο το πάθος, την έκσταση, τη φαντασία, το παιχνίδι και την τέχνη. Ωστόσο, αντί να τα πραγματοποιήσει κατατάσσοντάς τα σε ασαφείς κατηγορίες, προσπαθεί να τα ενσωματώσει στην καθημερινή ζωή. Είναι ολόψυχα αφοσιωμένος στην ορθολογικότητα ενώ αντιτίθεται στον εξορθολογισμό της εμπειρίας· ταγμένος με την τεχνολογία, ενώ αντι-τίθεται στη «μεγα-μηχανή»· ταγμένος με την κοινωνική θέσμιση, ενώ αντιτίθεται στην ταξική κυριαρχία και ιεραρχία· αφοσιωμένος σε μια αυθεντική πολιτική βασισμένη στο συνομοσπονδιακό συντονισμό των κοινοτήτων ή των κομμούνων από τους ανθρώπους σε άμεση πρόσωπο-με-πρόσωπο δημοκρατία, ενώ αντιτίθεται στον κοινοβουλευτισμό και το κράτος.

Σε αυτή την «Κομμούνα των Κομμούνων», για να χρησιμοποιήσω ένα παραδοσιακό σύνθημα των πρώιμων επαναστάσεων, μπορεί να δοθεί ο εύστοχος τίτλος του Κομμουναλισμού. Παρόλα αυτά, οι αντίπαλοι της δημοκρατίας ως «κυριαρχίας», αντίθετα, περιγράφουν τη δημοκρατική διάσταση του αναρχισμού ως μιας πλειοψηφικής διοίκησης της δημόσιας σφαίρας. Αντίστοιχα, ο Κομμουναλισμός γυρεύει την ελευθερία παρά την

αυτονομία με την έννοια που τις έχω αντιπαραθέσει. Έρχεται σε ευθεία ρήξη με το ψυχο-προσωπικό, σπιρνεϊκό, φιλελεύθερο και μποέμικο εγώ ως αυτό-περιοριζόμενη ηγεμονία με το να ισχυρίζεται ότι η ατομικότητα δεν αναδύεται από το μηδέν, επενδυμένη στη γέννησή της με «φυσικά δικαιώματα», αλλά βλέπει την ατομικότητα κατά μεγάλο μέρος ως τη συνεχώς ανανεούμενη διαδικασία της ιστορικής και κοινωνικής ανάπτυξης, μια διαδικασία αυτο-συγκρότησης που ούτε μπορεί να απολιθωθεί από το βιολογισμό ούτε και να συλληφθεί από περιοριστικά κοσμικά δόγματα.

Το ηγεμονικό, αυτόρκες «άτομο» ήταν πάντοτε η επισφαλής βάση πάνω στην οποία βασιζόταν μια αριστερή ελευθεριακή θεώρηση. Όπως κάποτε παρατήρησε ο Μαξ Χορκχάιμερ, «η ατομικότητα φθείρεται όταν κάθε άνθρωπος αποφασίζει να μεριμνήσει για τον εαυτό του... Το απόλυτα απομονωμένο άτομο ήταν πάντοτε μια ψευδαίσθηση. Οι πιο εξέχουσες προσωπικές ποιότητες, όπως η ανεξαρτησία, η θέληση για ελευθερία, η συμπόνια και το αίσθημα της δικαιοσύνης είναι κοινωνικές καθώς και ατομικές αρετές. Το πλήρως ανεπτυγμένο άτομο αποτελεί η ολοκλήρωση μιας πλήρως ανεπτυγμένης κοινωνίας».⁴²

Αν ένα αριστερό-ελευθεριακό όραμα μιας μελλοντικής κοινωνίας δεν εξαφανιστεί σε έναν μποέμικο και λούμπεν ημικόσμο, πρέπει να προσφέρει μια λύση στα κοινωνικά προβλήματα, όχι να περνά φευγαλέα και αλαζονικά από σύνθημα σε σύνθημα, οχυρώνοντας τον εαυτό του από την ορθολογικότητα με κακή ποίηση και φανταχτερή αισθητική. Η δημοκρατία δεν είναι αντιθετική στον αναρχισμό, ούτε είναι η κυριαρχία της πλειοψηφίας και οι μη ομόφωνες αποφάσεις ασύμβατες με μια ελευθεριακή κοινωνία.

Το ότι καμιά κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς θεσμικές δομές είναι σαφώς ξεκάθαρο στον καθένα που δεν έχει αποβλακωθεί από τον Στίρνερ και εκίνους του σιναφιού του. Με το

να αρνείται τους θεσμούς και τη δημοκρατία, ο lifestyle αναρχισμός απομονώνει τον εαυτό του από την κοινωνική πραγματικότητα, έτσι ώστε να μπορεί να αφρίζει με όλο και περισσότερο μάταιη οργή, παραμένοντας έτσι ένα τέχνασμα της υποκουλτούρας για την εύπιστη νεολαία και τους βαρυστημένους καταναλωτές των μαύρων ρούχων και των αφισών της έκτασης. Το να διαφωνήσεις ότι δημοκρατία και αναρχισμός είναι ασύμβατοι επειδή οποιοδήποτε εμπόδιο στις επιθυμίες ακόμη και «της μειοψηφίας του ενός» συνιστά παραβίαση της ατομικής αυτονομίας σημαίνει να προωθείς όχι μια ελεύθερη κοινωνία αλλά τη «συλλογή των ατόμων» της Brown – με λίγα λόγια, μια αγέλη. Με αυτό τον τρόπο η «φαντασία» δε θα έρθει στην «εξουσία». Η εξουσία, που πάντοτε υπάρχει, θα ανήκει είτε στο «συλλογικό» σε μια πρόσωπο-με-πρόσωπο και ξεκάθαρα θεσμισμένη δημοκρατία, είτε στα εγώ λίγων ολιγαρχικών που θα παράγουν την «τυραννία της απουσίας δομών».

Δικαιολογημένα, ο Κροπότκιν, στο άρθρο του στην Εγκυκλοπαίδεια *Britannica*, θεώρησε το σπιρνεϊκό εγώ ως ελιτιστικό και το αποδοκίμασε ως ιεραρχικό. Επιδοκιμάζοντας, παρέθεσε την κριτική του V. Basch στον ατομικό αναρχισμό του Στίρνερ που τον αντιμετώπισε ως μια μορφή ελιτισμού, που υποστήριζε «ο σκοπός κάθε ανώτερου πολιτισμού είναι όχι να επιτρέψει σε όλα τα μέλη της κοινότητάς του να αναπτύσσονται με έναν κανονικό τρόπο, αλλά να επιτρέπει σε συγκεκριμένα, καλύτερα προικισμένα άτομα να “αναπτύσσονται πλήρως” ακόμη και με το κόστος της ευτυχίας και της ίδιας της ύπαρξης των μαζών της ανθρωπότητας». Στον αναρχισμό, αυτό παράγει, ως αποτέλεσμα, μια οπισθοδρόμηση προς τον πιο κοινό ατομικισμό, που υιοθετείται από όλες τις επίδοξες ανώτερες μειοψηφίες στις οποίες πράγματι ο άνθρωπος οφείλει την ιστορία του, ακριβώς το Κράτος και τα ρέστα, τα οποία αυτοί οι ατομικιστές αντιπαλεύουν. Ο ατομικισμός τους πάει τόσο μακριά

όσο η άρνηση εν τέλει του ίδιου τους του σημείου εκκίνησης – χωρίς να λογαριάσουμε παραπέρα και την έλλειψη της δυνατότητας του ατόμου να κατακτήσει μια πραγματικά πλήρη ανάπτυξη μέσα σε συνθήκες καταπίεσης των μαζών από τις «μόρφες αριστοκρατίες». ⁴³

Κατά την απουσία της ηθικής του, αυτός ο ελιτισμός εύκολα παραχωρεί τον εαυτό του στην ανελευθερία των «μαζών» με το να τις τοποθετεί, σε τελική ανάλυση, στην κηδεμονία των «μοναδικών», μια λογική που μπορεί να αναγνωριστεί και ως ο χαρακτηριστικός ηγεμονισμός της φασιστικής ιδεολογίας. ⁴⁴

Στις ΗΠΑ και σε μεγάλο κομμάτι της Ευρώπης, σε μια εποχή ακριβώς που οι μαζικές ψευδαισθήσεις γύρω από το κράτος έχουν προσλάβει άνευ προηγουμένου διαστάσεις, ο αναρχισμός βρίσκεται σε υποχώρηση. Η απογοήτευση για τις κυβερνήσεις ως τέτοιες υπάρχει και στις δύο ακτές του Ατλαντικού – και αραιά και πού στην πρόσφατη μνήμη έχει υπάρξει ένα πιο ακαταμάχητο λαϊκό αίσθημα για μια νέα πολιτική, ακόμη και μια νέα κοινωνική ανακατάταξη που μπορεί να δώσει στους ανθρώπους μια αίσθηση της κατεύθυνσης που θα επιτρέπει την ασφάλεια και το ηθικό νόημα. Αν η αποτυχία του αναρχισμού να απευθυνθεί προς αυτή την κατάσταση μπορεί να αποδοθεί σε οποιαδήποτε μοναδική αιτία, τότε πρέπει να ξεχωρίσουμε την απόρριψη από πλευράς του lifestyle αναρχισμού και των ατομικιστικών του θεμελίων της εισαγωγής ενός δυνητικού αριστερού-ελευθεριακού κινήματος σε μια σταθερά θεσιζόμενη δημόσια σφαίρα.

Ο αναρχο-συνδικαλισμός, προς τιμήν του, προσπάθησε στο απόγειό του να καταπιαστεί σε μια ζωντανή πρακτική και να δημιουργήσει ένα οργανωμένο κίνημα –αρκετά ξένο προς τον lifestyle αναρχισμό – εντός της εργατικής τάξης. Τα μεγαλύτερα προβλήματά του τα βρίσκουμε όχι στην επιθυμία του για δομές και συμμετοχή, για πρόγραμμα και κοινωνική κινητο-

ποίηση αλλά στην εξύψωση της εργατικής τάξης ως επαναστατικού υποκειμένου, ιδιαίτερα μετά την Ισπανική Επανάσταση. Το να πούμε ότι ο αναρχισμός δεν είχε πολιτική, ωστόσο, αν τον θεωρήσουμε κατά το πραγματικό του νόημα στα ελληνικά ως αυτο-διεύθυνση της κοινότητας – της ιστορικής «κομμούνας των κομμούνων» – σημαίνει να απαρνηθούμε μια ιστορική και διαπλαστική πρακτική που γυρεύει να ριζώσει τη δημοκρατία μέσα σε κάθε σφαίρα και να δημιουργήσει μια κοινοτιστική συννομοσπονδιακή εξουσία για να την αντιπαραθέσει στο κράτος.

Το πιο δημιουργικό στοιχείο του παραδοσιακού αναρχισμού είναι η αφοσίωσή του σε τέσσερις βασικές αρχές: μια συννομοσπονδία των αποκεντρωμένων κοινοτήτων· μια σταθερή αντίσταση στον κρατισμό· μια πίστη στην άμεση δημοκρατία· και ένα όραμα μιας ελευθεριακής κομμουνιστικής κοινωνίας. Το πιο σημαντικό ζήτημα που αντιμετωπίζει σήμερα η ελευθεριακή αριστερά – ο ελευθεριακός σοσιαλισμός καθώς και ο αναρχισμός – είναι: Τι θα κάνουμε με αυτές τις τέσσερις πανίσχυρες αρχές; Πως θα δώσουμε σε αυτές κοινωνική μορφή και περιεχόμενο; Με ποιους τρόπους και με ποια μέσα θα τις ερμηνεύσουμε σχετικά με την εποχή μας και θα τις φέρουμε στην υπηρεσία ενός οργανωμένου λαϊκού κινήματος για την ενδυνάμωσή του και την ελευθερία του;

Ο Αναρχισμός δε θα έπρεπε να χαράμιζεται σε μια συμπεριφορά αυτο-ικανοποίησης σαν κι αυτή των πρωτογονιστών Adamites του 16ου αιώνα, που *«περιπλανούνταν μέσα στα δάση γυμνοί, χορεύοντας και τραγουδώντας»* όπως περιφρονητικά παρατήρησε ο Kenneth Rexroth, περνώντας *«το χρόνο τους σε ένα συνεχές σεξουαλικό όργιο»* μέχρι που κυνηγήθηκαν από τον Jan Zizka και εξοντώθηκαν – προς μεγάλη ανακούφιση της αηδιασμένης αγροτιάς, της οποίας τα εδάφη είχαν λεηλατηθεί. ⁴⁵ Δεν πρέπει να υποχωρήσει στον πρωτογονιστικό

ημι-κόσμο των διάφορων John Zerzan και George Bradford. Θα ήμουν ο τελευταίος που θα ισχυριζόταν ότι οι αναρχικοί δε θα έπρεπε να ζουν τον αναρχισμό τους όσο το δυνατόν περισσότερο σε μια καθημερινή βάση – προσωπικά καθώς και κοινωνικά, αισθητικά καθώς και πραγματικά. Αλλά δε θα έπρεπε να ζουν έναν αναρχισμό που υποτιμά, στην πράξη εξαλείφει τα πιο σημαντικά χαρακτηριστικά που ξεχώρισαν τον αναρχισμό, ως κίνημα, πρακτική και πρόγραμμα, από τον κρατικό σοσιαλισμό. Ο αναρχισμός σήμερα πρέπει αποφασιστικά να επανακτήσει το χαρακτήρα του ως κοινωνικού κινήματος – ως προγραμματικού καθώς και ακτιβιστικού – ενός κινήματος που συνθέτει το ετοιμοπόλεμο όραμά του για μια ελευθεριακή κομμουνιστική κοινωνία με την ευθεία κριτική του καπιταλισμού, όχι πλέον θολού με ονόματα όπως «βιομηχανική κοινωνία».

Εν συντομία, ο κοινωνικός αναρχισμός πρέπει να κάνει αποφασιστικά διακριτές τις διαφορές του με τον lifestyle αναρχισμό. Αν ένα κοινωνικό αναρχικό κίνημα δεν μπορεί να μεταφράσει τις τέσσερις πίστεις του – τον κοινοτικό συν-ομοσπονδισμό, την αντίθεση στον κρατισμό, την άμεση δημοκρατία και εν τέλει τον ελευθεριακό κομμουνισμό – σε μια ζωντανή πρακτική μέσα σε μια νέα δημόσια σφαίρα· αν αυτές οι δοξασίες φθίνουν όπως οι μνήμες τους των παρελθόντων αγώνων σε τελετουργικές διακηρύξεις και συναντήσεις· ακόμη χειρότερα, αν υπονομευτούν από τη Βιομηχανία της «ελευθεριακής» Έκστασης και από τους αναχωρητικούς ασιατικούς θείους, τότε ο επαναστατικός, σοσιαλιστικός του πυρήνας θα πρέπει να αποκατασταθεί με ένα καινούργιο όνομα.

Βέβαια, ήδη πλέον δεν είναι δυνατόν, κατά την άποψή μου, να αποκαλέσω κάποιον αναρχικό χωρίς να προσθέσω κάποιο, προσδιοριστικό ποιότητας, επίθετο για να ξεχωρίσω κάποιον από τους lifestyle αναρχικούς. Τουλάχιστον, ο κοινωνικός αναρχισμός είναι ριζικά αντίθετος με τον αναρχισμό που επικε-

ντρώνει στον τρόπο ζωής (lifestyle), τους νεο-καταστασιακούς παιάνες στην έκσταση και τον ηγεμονισμό του πάντοτε μαρμαμένου μικρο-αστικού εγώ. Οι δύο τους διαφέρουν εντελώς στις αρχές των διακηρύξεών τους – σοσιαλισμός ή ατομικισμός. Ανάμεσα σε ένα στρατευμένο επαναστατικό σώμα ιδεών και πρακτικής, από τη μια μεριά, και έναν περιπλανώμενο βαθύ πόθο για ιδιωτική έκσταση και αυτο-πραγμάτωση από την άλλη, δεν μπορεί να υπάρξει κοινότητα. Η απλή αντίθεση στο Κράτος μπορεί να ενώσει εξίσου καλά και τους λούμπεν φασίστες με τους στιρνερικούς λούμπεν, ένα φαινόμενο που έχει το ιστορικό του προηγούμενο.

– 1η Ιουνίου, 1995

Θα 'θελα να ευχαριστήσω τη συντρόφισσα και συνάδελφο μου, Janet Biehl, για την ανεκτίμητη αρωγή της πάνω στην έρευνα που έκανε για αυτό το δοκίμιο καθώς και για την έκδοσή του.

Σημειώσεις

1. *The Political Philosophy of Bakunin*, G. P. Maximoff editor (Glencoe, Ill.: Free Press, 1953), σελ. 144.
2. *Political Philosophy of Bakunin*, σελ. 158.
3. Peter Kropotkin, το άρθρο για τον «Αναρχισμό» για την Εγκυκλοπαίδεια *Britannica*, στο *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, εκδ. Roger N. Baldwin (Νέα Υόρκη: εκδόσεις Dover, 1970), σελ. 285-87.
4. Katinka Matson, «Preface» *The Psychology Today Omnibook of Personal Development* (Νέα Υόρκη: William Morrow & Co., 1977), n.p.
5. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, τόμος 1, μτφρ Robert Hurley (Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1990), σελ. 95-96. Παραδεισένια θα είναι η μέρα που κάποιος θα μπορεί να βγάλει κατευθείαν συμπεράσματα από τον Φουκό, οι ερμηνείες των απόψεων του οποίου είναι συχνά αντιφατικές. (Στα ελληνικά *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, εκδόσεις Ράπτα)
6. Paul Goodman, "Politics within Limits," στο *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*, εκδ. Taylor Stoehr (Σαν Φρανσίσκο: Jossey-Bass, 1994), σελ. 56.
7. L. Susan Brown, *The Politics of Individualism* (Μόντρεαλ: Black Rose Books, 1993). Η διστακτική αφοσίωση της Brown στον αναρχο-κομμουνισμό μοιάζει να αντλεί περισσότερο από μια ενστικτώδη προτίμηση παρά από την ανάλυσή της.
8. Hakim Bey, T.A.Z.: *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism* (Μπρούκλιν, NY: Autonomedia, 1985, 1991). Ο ατομικισμός του Μπέη μπορεί εύκολα να μοιάζει με αυτόν του Fredy Perlman και των αντι-πολιτισμικών του ακολούθων καθώς και των πρωτογονιστών της Fifth Estate του Σικάγο, το T.A.Z., όμως, διαφέρει στο ότι, μάλλον εν συγχύσει, προτάσσει έναν «ψυχικό παλαιολιθισμό βασισμένο στο High-Tech» (σελ. 44).
9. "T.A.Z.," *The Whole Earth Review* (Ανοιξη 1994), σελ. 61.
10. Αναφορά από τον Jose Lopez-Rey, Goya's Capriccios: Beauty, Reason and Caricature, τόμος 1, (N.T.C.: Princeton University Press 1953), σελ. 80-81.
11. George Bradford, "Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine," *The Fifth Estate*, Τεύχος 24, νο. 3 (Χειμώνας 1990), σελ. 10.
12. Jacques Ellul, *The Technological Society* (Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1964), σελ. 430.
13. Bradford, «Civilization in Bulk», *Fifth Estate* (Ανοιξη 1991), σελ. 12.
14. Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (Νέα Υόρκη και Burlingame: Harcourt Brace & World, 1963), σελ. 301. Όλοι οι αριθμοί των σελίδων εδώ

αναφέρονται σε αυτή την έκδοση.

15. Kropotkin, "Anarchism", *Revolutionary Pamphlets*, σελ. 285.
16. Τα χαρτιά του συνεδρίου δημοσιεύθηκαν στις εκδόσεις Richard B. Lee and Irvan DeVore, *Man the Hunter* (Σικάγο: Aldine Publishing Co., 1968).
17. 'What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out in Scarce Resources,' στο Lee and DeVore, *Man the Hunter*, σελ. 43.
18. Δες συγκεκριμένα το *The World of Primitive Man* του Paul Radin (Νέα Υόρκη: Grove Press, 1953), σελ. 139-150.
19. John Zerzan, *Future Primitive and Other Essays* (Μπρούκλιν, NY: Autonomedia, 1994), σελ. 16. Ο αναγνώστης που εμπιστεύεται την έρευνα του Zerzan μπορεί να προσπαθήσει να ψάξει για σημαντικές πηγές όπως "Cohen (1974)" και "Clark (1979)" (που αναφέρονται στις σελίδες 24 και 29, αντίστοιχα) στη βιβλιογραφία του – αυτοί όπως και άλλοι απουσιάζουν εντελώς.
20. Η φιλολογία για αυτές τις πλευρές της προ-ιστορικής ζωής είναι πολύ μεγάλη. Το 'Gazelle Killing in Stone Age Syria' των Anthony Legge και Peter A. Rowly's, *Scientific American*, τεύχος. 257 (Αυγ. 1987), σελ. 88-95, δείχνει ότι τα μεταναστευτικά ζώα θα μπορούσαν να έχουν σφαγεί με την καταστροφική επίδραση από τη χρήση των κοραλλιών. Η κλασική μελέτη για τις πραγματικές πλευρές του ανιμισμού είναι το *Myth, Science and Religion* του Bronislaw Malinowski (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954). Η ανθρωπομορφοποίηση με σκοπό την εκμετάλλευση είναι προφανής σε πολλές αφηγήσεις μετενσαρκώσεων, σύμφωνα με τους ισχυρισμούς των σαμάνων, από την ανθρώπινη στη μη ανθρώπινη σφαίρα, όπως και στους μύθους των Makuna που αναφέρονται από τον Kajarhem, 'Dance of the Water People,' *Natural History* (Ιαν. 1992).
21. Για τους Πυγμαίους, βλέπε Colin M. Turnbull, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo* (Νέα Υόρκη: Clarion/Simon and Schuster, 1961), σελ. 101-102. Για τους Εσκιμώους, βλέπε Gontran de Montaigne, *Poncins's Kabloona: A White Man in the Arctic Among the Eskimos* (Νέα Υόρκη: Reynal & Hitchcock, 1941), σελ. 208-9, καθώς και σε πολλά άλλα έργα για την κουλτούρα των Εσκιμών.
22. Ότι πολλά βοσκοτόπια σε όλο τον κόσμο έχουν δημιουργηθεί από τη φωτιά, πρακτική που αναφέρεται από την εποχή του *Homo erectus*, είναι μια υπόθεση που έχει διασκορπιστεί μέσα σε ολόκληρη την ανθρωπολογική φιλολογία. Μια θαυμάσια μελέτη είναι το *Fire in America* του Stephen J. Pyne (Πρίνστον, N.T.C.: Princeton University Press, 1982). Δες επίσης τον William M. Denevan, στο *Annals of the American Association of Geographers* (Σεπτέμβριος 1992), που αναφέρεται στο William K. Stevens, "An Eden in Ancient America? Not Really," *The New York Times* (Μάρτιος 30, 1993), σελ. C1.

23. Για το καινό θέμα αντιπαράθεσης για τις «υπερβολικές θανατώσεις» δες *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*, εκδ. P. S. Martin και H. E. Wright, Jr. Τα επιχειρήματα γύρω από το αν οι κλιματικοί παράγοντες και/ή η «υπερβολική θανάτωση» από τους ανθρώπους έχουν οδηγήσει στη μαζική εξαφάνιση 35 περίπου γενεών θηλαστικών της Πλειστόκαινου είναι σύνθετα αρκετά για να ασχοληθούμε εδώ μαζί τους. Δες το "Prehistoric Overkill" του Paul S. Martin _δ_ *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*, εκδ. P. S. Martin και H. E. Wright, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1967). Έχω εξετάσει κάποια επιχειρήματα στην εισαγωγή μου το 1991 στην αναθεωρημένη έκδοση του *The Ecology of Freedom* (Μόντρεαλ: Black Rose Books). Τα στοιχεία είναι ακόμη υπό συζήτηση. Τα μαστόδοντα, που κάποτε θεωρούνταν σαν περιβαλλοντικά περιορισμένα ζώα, είναι σήμερα γνωστό ότι ήταν πιο ευέλικτα οικολογικά και ότι μπορεί να σκοτώθηκαν από τους αρχαίους Ινδιάνους κυνηγούς, πιθανόν με πολύ λιγότερους ηθικούς ενδοιασμούς απ' ότι θα ήθελαν οι ρομαντικοί περιβαλλοντιστές να πιστεύουν. Δεν ισχυρίζομαι ότι το κυνήγι από μόνο του ώθησε αυτά τα τεράστια θηλαστικά στον αφανισμό – ένα αξιόλογο ποσοστό θανάτωσης θα ήταν αρκετό. Μια σύνοψη των διαδρομών του Βίσονα στους ξεροπόταμους μπορεί να βρεθεί στο "Bison Hunters of the Northern Plains," του Brian Fagan, *Archaeology* (Μάιος-Ιούνης 1994), σελ. 38.
24. Karl W. Butzer, "No Eden in the New World," *Nature*, Τεύχος 82 (Μάρτιος 4, 1993), σελ. 15-17.
25. T. Patrick Cuthbert, "The Collapse of Classic Maya Civilization," στο *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, εκδ. Norman Yoffee and George L. Cowgill (Tucson, Ariz.: University of Arizona Press, 1988)· και Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1988), ιδιαίτερα το 5ο κεφάλαιο.
26. Clifford Geertz, "Life on the Edge", *The New York Review of Books*, 7 Απριλίου, 1994, σελ. 3.
27. Όπως παρατηρεί ο William Powers, το βιβλίο *Black Elk Speaks* εκδόθηκε το 1932. Δεν υπάρχει ίχνος της χριστιανικής ζωής του Black Elk εκεί μέσα». Για μια πλήρη απομυθοποίηση του τρέχοντος ενθουσιασμού με την ιστορία του Black Elk, δες τον William Powers, "When Black Elk Speaks, Everybody Listens", *Social Text*, τεύχος 8, τομ. 2 (1991), σελ. 43-56.
28. Edwin N. Wilmsen, *Land Filled With Flies* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1989), σελ. 127.
29. Wilmsen, *Land Filled with Flies*, σελ. 3.
30. Allyn Maclean Stearman, Yuqu': *Forest Nomads in a Changing World* (Fort Worth και Σικάγο: Holt, Rinehart and Winston, 1989), σελ. 23.
31. Stearman, Yuqu', σελ. 80-81.
32. Wilmsen, *Land Filled with Flies*, σελ. 235-39 και 303-15.
33. Δες, πχ, τον Robert J. Blumenshine και τον John A. Cavallo στο "Scavenging and Human Evolution", *Scientific American* (Οκτώβριος 1992), σελ. 90-96.
34. Paul A. Janssens, *Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric Man* (Λονδίνο: John Baker, 1970).
35. Wood, *Human Sickness*, σελ. 20.
36. E. B. Maple, "The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!" *The Fifth Estate*, τεύχος Ι. 28, νο. 2 (Καλοκαίρι 1993), σελ. 6-7.
37. Παρατίθεται στους *New York Times* στις 7 Μαΐου του 1995. Λιγότερο φαρμακοί άνθρωποι απ' τον Zerzan έχουν προσπαθήσει να δραπετεύσουν από την ομηρία της τηλεόρασης και να απολαύσουν κάποια αξιοπρεπή μουσική, ραδιόφωνο, βιβλία και άλλα τέτοια. Αλλά δεν αγοράζουν τηλεοράσεις!
38. Max Stirner, *The Ego and His Own*, εκδ. James J. Martin, μτφ. Steven T. Byington (Νέα Υόρκη: Libertarian Book Club, 1963), μέρος 2, κρη. 4, τομ. C, 'My Self-Engagement,' σελ. 352, δίνεται έμφαση.
39. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense" (1873; απόσπασμα), στο *The Portable Nietzsche*, εκδ. και μτφ από τον Walter Kaufmann (Νέα Υόρκη: Viking Portable Library, 1959), σελ. 46-47.
40. Friedrich Nietzsche, απόσπασμα 481 (1883-1888), *The Will to Power*, _δδ. Walter Kaufmann και R. J. Hollingdale (Νέα Υόρκη: Random House, 1967), σελ. 267.
41. James J. Martin, εισαγωγή του εκδότη στο *Ego and His Own* του Stirner, σελ. xviii.
42. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1947), σελ. 135. (Στα ελληνικά, *Η έκλειψη του λόγου*, εκδόσεις Κριτικής, 1987, μτφρ Θέμις Μίνουλου)
43. Kropotkin, "Anarchism", *Revolutionary Pamphlets*, σελ. 287, 293.
44. Kropotkin, "Anarchism", *Revolutionary Pamphlets*, σελ. 292-93.
45. Kenneth Rexroth, *Communalism* (Νέα Υόρκη: Seabury Press, 1974), σελ. 89.

Βιογραφία του Murray Bookchin

*Αυτό το κείμενο παραχωρήθηκε
στα Anarchy Archives
από την Janet Biehl
εκ μέρους του Murray Bookchin.*

Ο Murray Bookchin γεννήθηκε στη Νέα Υόρκη στις 14 Ιανουαρίου του 1921, από γονείς μετανάστες που είχαν δραστηριοποιηθεί στο ρωσικό επαναστατικό κίνημα τα τσαρικά χρόνια. Πολύ νωρίς, στη δεκαετία του '30 εισήχθη στην Κομμουνιστική νεολαία αλλά στα τέλη της δεκαετίας απογοιτεύτηκε με τον αυταρχικό της χαρακτήρα. Αναμίχθηκε ενεργά στις οργανωτικές δραστηριότητες του Ισπανικού Εμφυλίου Πολέμου (ήταν πολύ μικρός για να συμμετέχει άμεσα, αν και δύο από τους μεγαλύτερους φίλους του σκοτώθηκαν στο μέτωπο της Μαδρίτης). Στους Κομμουνιστές παρέμεινε μέχρι και το σύμφωνο μεταξύ Stalin-Hitler το Σεπτέμβριο του 1939, όταν και διαγράφηκε «αναρχο-τροτσκιστικών παρεκκλίσεων». Δούλεψε στα χυτήρια του New Jersey για τέσσερα χρόνια, μπήκε στο εργατικό κίνημα και δραστηριοποιήθηκε σε συνδικαλιστικές οργανώσεις του βόρειου New Jersey (μια αρκετά βιομηχανοποιημένη περιοχή εκείνο τον καιρό) όπως στο Congress of Industrial Organizations (CIO). Ένωσε συμπάθεια και δραστηριοποιήθηκε με τους αμερικάνους τροτσκιστές τον καιρό που ο Trotsky ήταν ακόμη ζωντανός, αλλά μετά από μερικά χρόνια απογοιτεύτηκε από τον παραδοσιακό τους μολοσεβίκικο αυταρχισμό, ιδιαίτερα μετά το θάνατο του Τρότσκι.

Αφού υπηρέτησε στον αμερικάνικο στρατό στη δεκαετία του '40, δούλεψε ως εργάτης σε αυτοκινητο-βιομηχανία και αναμίχθηκε ενεργά στο United Auto Workers (UAW), ένα κυρίως ελευθεριακό συνδικάτο πριν αναμιχθεί με αυτό ο Walter Reuther. Αφού έλαβε μέρος στη μεγάλη απεργία της General Motors το 1948, άρχισε να αμφισβητεί όλες τις παραδοσιακές αντιλήψεις του σε σχέση με τον «ηγεμονικό» ή «πρωτοποριακό» ρόλο της βιομηχανικής εργατικής τάξης, γράφοντας εκτεταμένα για αυτό το ζήτημα ορισμένα χρόνια αργότερα. Με τον καιρό, έγινε ελευθεριακός σοσιαλιστής και δούλεψε μαζί με Γερμα-

νούς εξόριστους στη Νέα Υόρκη που ήταν αντιφρονούντες μαρξιστές και οι οποίοι κινήθηκαν προς μια όλο και περισσότερο ελευθεριακή προοπτική (International Kommunisten Deutschlands). Πολλά από τα άρθρα του νωρίς τη δεκαετία του 1950 εκδόθηκαν στο DINGE DER ZEIT καθώς και στη δίδυμη αγγλόφωνη έκδοσή του, το CONTEMPORARY ISSUES, με τα ψευδώνυμα M. S. Shiloh, Lewis Herber, Robert Keller και Harry Ludd. Το πρώτο του βιβλίο, που βασίστηκε σε ένα πολύ μεγάλο άρθρο «Το Πρόβλημα των Χημικών Ουσιών στα Τρόφιμα» ("The Problem of Chemicals in Food" - CONTEMPORARY ISSUES, 1952), εκδόθηκε στη Γερμανία σε συνεργασία με τον Gotz Ohly [Herber and Ohly, LEBENS-GEFÄHRLICHE LEBENSMITTEL (Krailing bei München: Hanns Georg Müller Verlag, 1955)]. Ήταν από τους πρώτους που έγραψαν για το οικολογικό ζήτημα στις ΗΠΑ και τη Δυτική Γερμανία και, σύμφωνα με αναφορές από Γερμανούς φίλους, τα γραπτά του συνεισέφεραν στις μεταρρυθμίσεις της διατροφικής και φαρμακευτικής νομοθεσίας στη Γερμανία.

Τη δεκαετία του '60 αναμίχθηκε ενεργά με την Αντι-κουλτούρα και τα κινήματα της Νέας Αριστεράς και ήταν από τους πρώτους που ανέπτυξαν ιδέες περί μιας κοινωνικής οικολογίας στις ΗΠΑ. Το πρώτο του βιβλίο στην Αμερική, «Το συνθετικό μας περιβάλλον» (OUR SYNTHETIC ENVIRONMENT με το ψευδώνυμο Lewis Herber) εκδόθηκε από τον Alfred A. Knopf το 1962, μισό χρόνο πριν τη «Σιωπηλή Άνοιξη» (SILENT SPRING) της Rachel Carson. Έλαβε αρκετά θετικές κριτικές από εξέχοντα μέλη της επιστημονικής κοινότητας όπως οι René Dubos και William Vogt. Έπειτα έγραψε το «Η κρίση στις Πόλεις μας» (CRISIS IN OUR CITIES, Prentice Hall, 1965). Η συλλογή που τιτλοφορήθηκε ως «Αναρχισμός της Μετα-Σπάνης» (POST-SCARCITY ANARCHISM, Ramparts Books, 1971· Η Black Rose Books, 1977) αποτελούταν από πρωτοποριακά δοκίμια όπως το «Οικολογία και Επαναστατική Σκέψη» (Ecology and Revolutionary Thought, 1964) και το «Προς μια Απελευθερωτική Τεχνολογία» (Towards a Liberatory Technology, 1965) που προώθησαν μια ριζοσπαστική σκοπιά του θέματος της οικολογίας και των εναλλακτικών τεχνολογιών για τα, κάθε είδους, προοδευτικά κινήματα. Στις ΗΠΑ και στη Μεγάλη Βρετανία κυκλοφόρησαν τουλάχιστον 100,000 αντίτυπα του «Άκου Μαρξιστή!» (Listen, Marxist!", 1969), της κριτι-

κής του στον παραδοσιακό μαρξισμό, προφανώς επηρεάζοντας την αμερικάνικη Νέα Αριστερά στα τέλη της δεκαετίας του '60.

Την ίδια εποχή, ο Bookchin δίδαξε στο Alternative University στη New York, ένα από τα μεγαλύτερα «ελεύθερα πανεπιστήμια» στις ΗΠΑ κι έπειτα στο City University της New York στο Staten Island. Το 1974, συν-ίδρυσε και άρχισε να διευθύνει το Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας στο Plainfield, στο Vermont, το οποίο απέκτησε διεθνή φήμη για τους προωθημένους κύκλους μαθημάτων του σε σχέση με την οικο-φιλοσοφία, την κοινωνική οικολογία και τις εναλλακτικές τεχνολογίες που αντανakλούσαν τη σκέψη του. Το 1974, άρχισε επίσης να διδάσκει στο Ramapo College του New Jersey, ως καθηγητής κοινωνικής οικολογίας και συνταξιοδοτήθηκε το 1983, με τιμητική διατήρηση του τίτλου του.

Τα έργα του που ακολούθησαν – «Τα όρια της Πόλης» (THE LIMITS OF THE CITY, Harper and Row, 1974), «Οι Ισπανοί Αναρχικοί» (THE SPANISH ANARCHISTS, Harper & Row, 1977), και το «Προς μια Οικολογική Κοινωνία» (TOWARD AN ECOLOGICAL SOCIETY, Black Rose Books, 1981) – έγιναν ευρέως αποδεκτά και θεωρήθηκαν ως προεοδία του «Οικολογία της Ελευθερίας» (THE ECOLOGY OF FREEDOM, Cheshire Books, 1982) Η εκδόθηκε ξανά από το Black Rose Books, 1991). Αυτό το μεγάλο έργο του έλαβε θετικές κριτικές όχι μόνο από το THE VILLAGE VOICE (ένα από τα μεγαλύτερα περιοδικά βιβλιοκριτικής στη Νέα Υόρκη) αλλά ακόμη και σε πολλά επιστημονικά περιοδικά όπως το AMERICAN ANTHROPOLOGIST. Τα άρθρα του εμφανίστηκαν σε πολλά περιοδικά από τη δεκαετία του 50' κι έπειτα, περιοδικά όπως το WIN, το LIBERATION, το RAMPARTS, το CO-EVOLUTION QUARTERLY, το RAIN, το TELOS, το NEW POLITICS, το OUR GENERATION και το ENVIRONMENTAL ETHICS, μεταξύ άλλων. Το βιβλίο του «Η άνοδος της Αστικοποίησης και η παρακμή της Πολιτείας» [(THE RISE OF URBANIZATION AND THE DECLINE OF CITIZENSHIP, Sierra Club Books, 1986) Η εκδόθηκε ξανά στον Καναδά με τίτλο «Αστικοποίηση χωρίς Πόλεις» (URBANIZATION WITHOUT CITIES, Black Rose Books, 1992)] είναι μια ιστορική εξερεύνηση της αυτό-διεύθυνσης των πολιτών και του συνομοσπονδισμού. Τα πιο πρόσφατα βιβλία του είναι το «Ξαναφτιάχνοντας την

Κοινωνία» (REMAKING SOCIETY, Black Rose Books, 1989) και το «Η Φιλοσοφία της Κοινωνικής Οικολογίας» (THE PHILOSOPHY OF SOCIAL ECOLOGY, Black Rose Books, 1990, αναθεωρήθηκε το 1994).

Στις αρχές της δεκαετίας του '70, ο Bookchin ζει στο Burlington του Vermont. Για λόγους υγείας οι δραστηριότητές του έχουν περιοριστεί. Παρέδιδε, όμως, ακόμη μαθήματα κάθε καλοκαίρι στο Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας και περιστασιακά έδινε διαλέξεις στη Βόρεια Αμερική και την Ευρώπη. Ανήκε στη συμβουλευτική επιτροπή του ANARCHIST STUDIES και του «Κοινωνία και Φύση» (SOCIETY AND NATURE). Με τη σύντροφό του, Janet Biehl και κάποιους ακόμη, εξέδωσε τριάντα τεύχη της θεωρητικής επιθεώρησης GREEN PERSPECTIVES. Το 1994 ασχολήθηκε ξανά με την ανάπτυξη μιας διαλεκτικής φιλοσοφίας της Φύσης επ' αφορμή του δοκιμίου του «Η πολιτική της κοσμολογίας» (THE POLITICS OF COSMOLOGY) και του δεύτερου τόμου, της πλέον τετράτομης, ιστορίας των λαϊκών επαναστατικών κινήματων, την «Τρίτη Επανάσταση» (THE THIRD REVOLUTION, Volume 1, 1996 Cassell, London). Το νέο του βιβλίο, «Ξανα-μαγεύοντας την Ανθρωπότητα» (REENCHANTING HUMANITY) εκδόθηκε στο Λονδίνο από τον Cassell το 1996.

Ο Bookchin εξελίχθηκε από έναν παραδοσιακό μαρξιστή στη δεκαετία του 30' σε έναν αριστερό ελευθεριακό της αναρχικής παράδοσης του Κροπότκιν. Όπως και μια πρόσφατη ιστορία της αναρχικής σκέψης επεσήμανε (Peter Marshall, DEMANDING THE IMPOSSIBLE [London: HarperCollins, 1992]), η μέγιστη συνεισφορά του στην αναρχική παράδοση ήταν η εσωτερικευση των παραδοσιακών αποκεντρωτικών, μη-ιεραρχικών και λαϊκών ιστορικών τάσεων στην οικολογία, από μια σκοπιά ελευθεριακή, τόσο φιλοσοφική όσο και ηθική. Αυτές οι απόψεις, που υπήρξαν αυθεντικές στα 1950 και νωρίς στα 1960, έχουν από τότε εισαχθεί στη γενική συνείδηση της εποχής μας και αντανακλώνται στα γραπτά του Fritz Schumacher και πολλών οικο-φeminιστριών. Ο ριζοσπαστισμός της προσέγγισης του έγκειται στην εξερεύνηση της ιστορικής ανάδυσης της αντίληψής μας για την κυριαρχία της φύσης κυρίως στην κυριαρχία ανθρώπου από άνθρωπο, συγκεκριμένα στις γεροντοκρατίες, τις πατριαρχίες και σε άλλες καταπιεστικές δομές. Τα γραπτά του γυρεύουν να διεκδύσουν πέρα από την

τάξη και τις εκμεταλλευτικές σχέσεις στις ιεραρχικές και κυριαρχικές σχέσεις που βρίσκουν τις ρίζες τους στο μακρινό παρελθόν.

Τα θεμέλια της θεωρίας του αποτελούν μια επαναδιαπραγματεύση της διαλεκτικής, κατά την οποία η οικολογική σκέψη τίθεται στην υπηρεσία του εγγελιανού διαλεκτικού συστήματος της λογικής, με στόχο να δοθεί μια νατουραλιστική προσέγγιση στη διαλεκτική παράδοση. Ο «διαλεκτικός» του «νατουραλισμός» έρχεται σε αντίθεση με τον ιδεαλισμό του Χέγκελ και τον Μαρξιστικό υλισμό ή πιο συγκεκριμένα τη φυσικαλιστική (physicalistic) προσέγγιση του Φρήντριχ Ένγκελς που βρίσκεται σε φαινομενική συμφωνία με τον Μαρξ. Η αντίληψή του για ένα διαλεκτικό νατουραλισμό μπορεί να διαυγαστεί με αρκετή σαφήνεια στο βιβλίο του «Η φιλοσοφία της Κοινωνικής Οικολογίας» (THE PHILOSOPHY OF SOCIAL ECOLOGY).

Από τα τέλη της δεκαετίας του 70' έχει αποτελέσει ένα σημαντικό ερέθισμα στην ανάπτυξη των παγκόσμιων Πράσινων κινήσεων και έχει γράψει αρκετά σε σχέση με τη φύση και το μέλλον μιας Πράσινης πολιτικής. Ένα από τα πιο σημαντικά αιτήματά του στις πρόσφατες δεκαετίες ήταν να συγκροτηθεί ένα είδος «νέας πολιτικής» ή αυτό που ονομάζει «ελευθεριακός κοινοτισμός», μια πολιτική βασισμένη στην αναβίωση των αμεσοδημοκρατικών, λαϊκών συνελεύσεων σε επίπεδο πόλης, κοινότητας και γειτονιάς. Για να αποφύγει τον κίνδυνο μιας παρωχημένης αντίληψης περί πολιτών ανέπτυξε την ιδέα περί ενός συνομοσπονδισμού των πολιτών, με τον οποίο μια αποκεντρωμένη κοινωνία συν-ομοσπονδοποιείται, σε αντίθεση με το συγκεντρωτικό έθνος-κράτος. Υιοθέτησε επίσης το αίτημα για μια κοινοτική οικονομία, σε αντίθεση με το σύγχρονο επιχειρηματικό, καπιταλιστικό σύστημα ιδιοκτησίας και διαχείρισης, την εθνικοποιημένη οικονομία που διακήρυξαν οι μαρξιστές σοσιαλιστές και την εργατική ιδιοκτησία, καθώς και την αυτό-διεύθυνση του εργοστασίου, που υιοθέτησαν οι συνδικαλιστές. Αυτές οι ιδέες συζητήθηκαν ευρέως στα Πράσινα κινήματα της Βόρειας Αμερικής και της Ευρώπης.

Η ζωή και το έργο του Murray Bookchin διατρέχει δύο περιόδους της ιστορίας: την εποχή του παραδοσιακού προλεταριακού σοσιαλισμού και αναρχισμού, με τις εξεγέρσεις της εργατικής τάξης και τους αγώνες ενάντια στον κλασικό φασισμό και τη μετα-πολεμική εποχή του

αναπτυσσόμενου κορπορατιστικού καπιταλισμού, της περιβαλλοντικής καταστροφής, της κρατικής πολιτικής και της τεχνοκρατικής νοοτροπίας. Ο ίδιος έχει προσπαθήσει να αποκρυσταλλώσει αυτές τις σαρωτικές αλλαγές στην κοινωνία και τη συνείδηση μέσα σε μια συμπαγή θεώρηση που βαδίζει ακάθεκτη από ένα βιωμένο παρελθόν προς ένα απελευθερωμένο μέλλον.