

**Sociální anarchismus nebo
anarchismus jako životní styl?
Nepřeklenutelná propast.**

Murray Bookchin

**www.jaime.cz
Praha 2009**

Anarchismus – nejekumeničtější ze všech antiautoritářských myšlenek – se vyvíjel asi po dvě století v napjatém vztahu mezi dvěma zásadně protichůdnými tendencemi – osobní oddaností individuální autonomii a kolektivistickou oddaností společenské svobodě. Tyto tendence se během historie anarchistické myšlenky v žádném případě nepodařilo smířit. V minulých dvou staletích nicméně jednoduše existovaly vedle sebe uvnitř anarchismu spíše jako minimalistické krédo opozice vůči státu, než jako maximalistické vyjádření nové společnosti, která by měla zaujmout jeho místo.

To ovšem neznamená, že by různé školy anarchismu neobhajovaly velmi specifické způsoby společenské organizace, často od sebe jasně odlišné. Anarchismus jako takový ale nicméně vyzdvihoval to, že Isaiah Berlin nazval „negativní svobodou“, což znamená formálně „svobodu od“, spíše než podstatnou „svobodu k“. Anarchismus často oslavoval svoji oddanost negativní svobodě jako důkaz svého pluralismu, ideologické tolerance, tvořivosti nebo dokonce jak obhajoval jeden ze současných postmoderních apologetů, důkaz své nesoudržnosti.

Neschopnost anarchismu vyřešit tento vzájemný tlak, vyjasnit vztahy jedince a kolektivu a popsat historické podmínky, které by umožnily nastolení bezstátní anarchistické společnosti, vytvořila v anarchistickém myšlení problémy, které přetrvaly nevyřešené až do dnešních dnů.

Pierre Joseph Proudhon se pokusil (mnohem více, než hodně dnešních anarchistů) jasně formulovat konkrétní představu anarchistické společnosti. Proudhonova vize, založená na smlouvách, uzavíraných výhradně mezi malými výrobci, družstvy a komunami, odpovídala provinciálnímu řemeslnickému prostředí, ve kterém se narodil. Jeho pokus sloučit patronátní, často patriarchální představu svobody s kontraktuálními společenskými smlouvami, byl příliš mělký. Systém řemeslník-družstvo-komuna, závisující na sobě spíše v buržoazních termínech rovnosti nebo spravedlnosti, než v komunistických termínech potřeb a schopností, odráží sklon řemeslníků k osobní autonomii a ponechává nevyjádřenou jakoukoli morální oddanost kolektivu – ta měla záviset pouze na dobrých úmyslech jeho členů.

Proudhonův známý výrok, hovořící o tom, že „Kdokoli na mne vztáhne ruku, aby mne ovládal, je uzurpátor a tyran a já ho prohlašuji za svého nepřítele“, silně směřuje k individualistické negativní svobodě, která poněkud znejasňuje jeho opozici k represivním společenským institucím a vizi anarchistické společnosti, kterou vykreslil. Jeho výrok se hodí k jasně individualistickému prohlášení Williama Godwina: „Je zde pouze jedna moc, ke kterému mohu cítit skutečnou poslušnost, rozhodnutí mého vlastního rozumu, diktát mého vlastního svědomí.“ Godwinova výzva „autoritě“ vlastního rozumu a svědomí podobně jako Proudhonovo odsuzování „ruky“, která hrozí omezit jeho svobodu, daly anarchismu nesmírně individualistické zabarvení.

Tyto výroky, které si ve Spojených státech získaly obdiv takzvané libertinské (přesněji řečeno ultra-liberální) pravice, vychalující „svobodný“ obchod, odhalily v anarchismu zásadní rozpor. Například Michail Bakunin a Petr Kropotkin měli velice odlišné kolektivistické názory – a v Kropotkinově případě jasně komunistické. Bakunin výrazně nadřazoval společenské individuálnímu. Společnost, jak píše, „předchází a zároveň přetrvává každou lidskou bytost a je v tomto smyslu něco jako sama příroda. Je nekonečná jako příroda, nebo spíše zrozena na naší Zemi, bude trvat stejně dlouho, jako Země. Radikální vzpoura proti společnosti by tedy byla pro člověka stejně nemožná, jako vzpoura proti přírodě. Lidská společnost není nic jiného než poslední velký projev nebo výtvar přírody na Zemi a jedinec, který by se chtěl bouřit proti společnosti... by sám sebe postavil mimo rámec skutečné existence.“⁽¹⁾

Bakunin často vyjadřoval svůj odpor k individualistickým směrům v liberalismu a anarchismu zvláště polemicky. Ačkoli společnost je „zavázána jednotlivcům“, jak píše v ještě relativně smířlivém výroku, tak utváření jedince je sociální: „Dokonce i za nejnešťastnější lidská bytost v naší dnešní společnosti by nemohla existovat a vyvíjet se bez sčítajících se společenských snah nespočetných předchozích generací. Tak je tedy jednotlivec – i jeho svoboda a rozum – produktem společnosti a nikoli naopak: společnosti není produktem

¹ The Political Philosophy of Bakunin, G.P. Maximov, editor, Glencoe III, Free Press, 1953, str. 144

jednotlivců, ze kterých se skládá a navíc , čím více je jednatelce rozvinutější, čím větší je jeho svoboda – tím více je produktem společnosti, tím více od společnosti dostává a tím větší je jeho dluh společnosti.“⁽²⁾)

Kropotkin si osobně podržel tento důraz na kolektivismus s pozoruhodnou vnitřní jednotou. Ve své asi nejčtenější práci, eseji „Anarchismus“ v Encyklopedii Britannice, jasně umístil ekonomické koncepce anarchismu na „levé křídlo všech socialismů“, s jeho voláním po radiálním zrušení soukromého vlastnictví a státu „pomocí lokální a osobní iniciativy a svobodných federací od základů až k celku, namísto dnešní centrální hierarchie a periferie.“ Kropotkinovy práce o etice obsahovaly podstatnou kritiku liberálních pokusů postavit jednotlivce proti společnosti a podřítit společnost individualitě nebo egu. Kropotkin se tak solidně zařadil do socialistické tradice. Jeho anarchokomunismus, postavený na technologickém pokroku a narůstající produktivitě práce, se stal převládající anarchistickou ideologií 90. let minulého století, jasně vyzdvihující kolektivistickou představu distribuce zboží a služeb na základě rovnosti. Anarchisté, „společně s mnohými socialisty,“ jak Kropotkin zdůraznil, vidí potřebu „období zrychleného vývoje, která nazýváme revolucemi,“ vytvářející nakonec společnost založenou na federacích „všech obcí nebo komun a lokálních skupin výrobců a spotřebitelů.“⁽¹⁾)

S nástupem anarchosyndikalismu a anarchokomunismu na konci 19. a začátku 20. století se stala potřeba vyřešit napětí mezi individualistickými a kolektivistickými tendencemi pouze akademickou. Anarchoindividualismus byl naprosto marginalizován masovými socialistickými hnutími pracujících – většina anarchistů se považovala za jejich levé křídlo. V období bouřlivých společenských nepokojů, projevujících se vzestupem masových hnutí pracujících, které kulminovalo ve 30. letech a španělské revoluci, považovali anarchosyndikalisté a anarchokomunisté (o nic méně než marxisté!) anarchoindividualismus za pouhý maloburžoazní výstřelek. Často jej otevřeně napadali za jeho středostavovskou mravní volnost, zakotvenou mnohem více v liberalismu než anarchismu.

Tato doba těžko dovolovala individualistům ve jménu „jedinečnosti“ ignorovat potřebu energických revolučních způsobů organizace se souvislými a přesvědčivými programy. Anarchisté byli nahony vzdáleni oddávání se volnosti Stirnerovy metafyziky „Ega“ a jeho „jedinečnosti“, požadovali základní teoretickou, diskurzivní a programově orientovanou literaturu. Tato potřeba byla mimo jiné vyplněna „Dobýváním chleba“ od P. A. Kropotkina (Londýn 1913), knihou „El organismo económico de la Revolución“ od Diega Abada de Santillan (Barcelona 1936) a prací „The Political Philosophy of Bakunin“ od G. P. Maximova (vydáno v angličtině v roce 1953, tři roky po autorově smrti, původní rukopis mohl být dokončen i několik desítek let předtím). Podle toho, co vím, nikdy nevešel ve známost nějaký stirnerovský „svaz egoistů“ – snad by byla „jedinečnost“ jeho členů ohrožena samotným jeho založením.

Individualistický anarchismus a reakce

Ideologický individualismus ale jistě zcela nezmizel v tomto období bouřlivých společenských posunů. Početné řady individualistických anarchistů, zvláště v anglo-americké společnosti, byly živeny myšlenkami Johna Locka a Johna Stuarta Milla, stejně jako samotného Stirnera. Individualisté – samouci, s různým stupněm oddanosti anarchistickému pohledu, tříštili anarchistickou komunitu. V praxi anarchoindividualismus přitahoval výrazné individuality, od Benjamina Tuckera ve Spojených státech, obhájce staromódní verze „volné soutěže“, až po Frederiku Montseniovou ve Španělsku, kterou právě Tucker často oslavoval pro její stirnerovské názory. Nietzscheáni, jako Emma Goldmanová, i přes její obdiv k anarchokomunistické ideologii, zůstali – sice se skřípěním zubů, ale přesto – obecně solidární s duchem individualismu.

² tamtéž, str. 158

¹ Peter Kropotkin, „Anarchism“, článek v Encyclopaedia Britannica, in „Kropotkin's Revolutionary Pamphlets“, ed. Roger N. Baldwin, New York, Dover Publications, 1970, str. 285-287

Těžko kdy měl nějaký anarchoindividualista nějaký vliv na nastupující pracující třídu. Projevovali svoje názory v jedinečných osobních formách, zvláště v emotivních traktátech, výstředním chování a deviantních životních stylech v kulturních ghettech ducha *fin de siècle* v New Yorku, Paříži a Londýně. Krédem individualistického anarchismu zůstal i nadále bohémský životní styl, nejvíce bijící do očí svými požadavky sexuální svobody (volné lásky) a zálibou v novinkách v umění, chování a oblékání.

Anarchističtí individualisté vystoupili do popředí anarchistické aktivity v dobách tvrdé sociální represe a prohlubující se sociální rezignace – primárně jako teroristé. Ve Francii, Španělsku a Spojených státech provedli individualističtí anarchisté řadu teroristických činů, které získaly anarchismu jeho reputaci násilnické, podivné a konspirativní ideologie. Ti, kteří se stali teroristy, nebyli často anarchističtí socialisté nebo komunisté, ale spíše zoufalí muži a ženy, kteří použili zbraní a výbušnin, aby protestovali proti nespravedlnosti a pokrytectví své doby, zřejmě v duchu „propagandy činem.“ Nejčastěji se ovšem individualističtí anarchisté projevovali v obecně negativistickém chování. To se stalo v anarchismu tak převládající, že přesně kvůli tomu ztratili anarchisté kontakt s živoucí sociální skutečností.

Dnešní reakční společenský kontext jasně vysvětluje, proč se v euro-americkém anarchismu objevil fenomén, který nemůže být ignorován – vlna individualistického anarchismu. V době, kdy se i ty přijatelnější podoby socialismu nacházejí v chaotickém ústupu od principů, které by mohly být nějakým způsobem radikální, znovu rašící výhonky životního stylu nahrazují v anarchismu sociální akci v revoluční zásady. V tradičně individualistických liberálních Spojených státech a Británii se v 90. letech objevila záplava anarchistů-samouků, kteří (ponechme stranou jejich plamennou rétoriku), pěstují vikendový anarcho-individualismus, který budu nazývat anarchismem-životním stylem. Jejich zabývání se egem a jeho jedinečností a mnohotvárnými způsoby odporu, prudce eroduje socialistický charakter anarchistické tradice. Anarchismu může být ne méně než marxismus a jiné socialistické směry silně ovlivněn buržoazním prostředím, kterému otevřeně odporuje a výsledkem bude, že rostoucí zahleděnost do sebe a narcismus generace yuppies poznamená mnoho mladých křiklounských radikálů. Ad hoc dobrodružnost, sebeprosazování, odpor k teorii, podivně souznící s iracionálními předsudky postmoderny, oslavování teoretické nesoustavnosti (pluralismus), zásadně anti-politická a antiorganizační oddanost imaginaci, vášním a fantazii a intenzivně do sebe zahleděné oslavování každodennosti, odrážejí fakt, že se během posledních dvacet let zmocnilo euroamerického anarchismu sociální zpátečnictví.

„Během 70. let,“ napsala Katinka Mason, editorka kompendia technik pro osobní psychologický vývoj, „se stala významná změna ve způsobu, kterým sami sebe vidíme ve vztahu ke světu. 60. léta,“ pokračuje, „se nesla ve znamení politického aktivismu, Vietnamu, ekologie, okupačních protestů, komun, drog atd. Dnes se obracíme dovnitř, hledáme definici své osobnosti, své osobní zlepšení, osobní úspěchy a osobní osvícení.“⁽¹⁾ Její malý amorální bestiář, zpracovaný pro časopis „Psychology Today“, obsahuje všechny techniky – od akupunktury až k I-Ching, od jáství až po zónovou terapii. Ve své retrospektivně mohla klidně zařadit anarchismus jako životní styl do svého přehledu do sebe zahleděných paralyzujících technik, z nichž většina hlásá myšlenky individuální autonomie, nikoli společenské svobody. Psychoterapie ve všech svých odrůdách pěstuje do sebe zahleděné „já“, hledající autonomii v pasivním psychologickém stavu emotivní soběstačnosti – nikoli tedy sociálně zapojené „já“, charakterizované svobodou. V anarchismu jako životním stylu je ego stejně jako v psychoterapii postaveno proti kolektivu, „já“ se staví proti společnosti, osobní proti společnému.

Ego –přesněji řečeno jeho inkarnace v různých životních stylech – se stává fixní ideou pro mnoho anarchistů osmašedesátníků, kteří ztrácejí kontakt s potřebou organizované, kolektivistické a programové opozice proti stávajícímu společenskému systému. Bezzubé „protesty“, nesmyslná dobrodružství, zahleděnost do sebe a velmi individualistická „rekolonizace“ všedního dne má svoji paralelu v psychoterapeutice, New Age, sobeckých

¹ Katinka Mason, předmluva k „The Psychology Today Omnibook of Personal Development“, New York, William Morrow & Co., 1977

životních stylech znuděných dětských křiklounů a příslušníků Generace X. To, k čemu se dnes anarchismus obrací v Americe a zvýšenou měrou v Evropě, není nic více než do sebe zahleděný individualismus, znehodnocující odpovědné společenské aktivity. Jeho formou je skupina přátel – různě pojmenovaná jako „kolektiv“ nebo „autonomní skupina“, stav myslí, arogantně odmítající strukturu, organizaci, veřejnou práci – volné pole pro dětinskou absurditu.

Vědomě či nikoli, mnoho z těch, kteří chápou anarchismus jako životní styl, opakuji názor Michela Foucaulta o „osobní vzpouře“ namísto sociální revoluce, založené na vágní a obecné kritice moci, než na požadavku pro institucionalizovaný přenos pravomocí na utlačované lidi pomocí lidových shromáždění, rad a/nebo konfederací. Jde až tak daleko, že směřuje k vyloučení skutečností možnosti sociální revoluce – buď jako nemožné nebo „imaginární“ – což naprosto zásadně znehodnocuje socialistický nebo komunistický anarchismus. Foucault rýsuje perspektivu v tom smyslu, že „odpor není nikdy proti moci veden zvnějšku... není zde žádné jednotné (rozuměj: univerzální) místo velkého odmítnutí, žádná duše vzpoury, zdroj všech rebelií nebo pravý kodex revolucionáře.“ Jsme tedy všichni v drtivém objetí moci tak univerzální, že nehledě na Foucaultovo přehánění a jeho diskutabilní tvrzení, se stává odpor naprosto chaotický, pohybujeme se nesmyslně mezi polohami klidného poustevníka a zuřivého bojovníka. (2)) Jeho divoce se přelévající myšlenky docházejí k závěru, že prostředkem odporu musí být nevyhnutelně guerillový boj, všudypřítomný – nevyhnutelně odsouzený k porážce.

Anarchismus jako životní styl se podobně jako individualistický anarchismus vyznačuje odmítáním teorie a mystickými – primitivistickými odstíny, které jsou obecně příliš neurčité, intuitivní a dokonce iracionální, než abychom je mohli přímo analyzovat. Jsou to spíše příznaky, než příčiny obecného příklonu ke zbožnění „já“ jako útěku od stávajícího sociálního neřádu. Převážně individualistické anarchistické směry však mají přeci jenom určité, byť nejasné teoretické premisy, které mohou být kriticky zkoumány.

Jejich ideologické pozadí je v podstatě liberální, zakotvené v mýtu o plně autonomním jedinci, jehož nároky na suverenitu jsou podporovány axiomatickými „přirozenými právy“, „vnitřními hodnotami“ nebo na více vědecké úrovni kantovským transcendentním egem, majícím schopnost pojmout všechnu známou skutečnost. Tyto tradiční pohledy se probouzí ze Stirnerově Ego nebo Já, sdílejícím s existencialismem schopnost přijmout do sebe naprosto celou realitu, jak vesmír uspokojuje do sebe zahleděného jedince.

Modernější práce o anarchismu-životním stylu obecně Stirnerovo suverénní a všeobíhající Ego obcházejí, i když zachovávají jeho důraz na egocentrismus a směřují k existencialismu, recyklovanému situacionismu, buddhismu, taoismu, anti-racionalismu a primitivismu nebo ekumeničtější – ke všem těmto směrům v různých kombinacích. Jejich společnými rysy, jak uvidíme, jsou sugestivní návraty k „původnímu stavu“, často nevědomé a dokonce dětinsky si stěžující ego, které zdánlivě předchází historii, civilizaci a vědeckou technologii – možná i sám jazyk – které živilo v minulém století nejednu reakcionářskou ideologii.

Autonomii nebo svobodu?

Aniž bychom upadli do pasti sociálního konstruktivismu, který vidí každou vlastnost jako produkt daného společenského systému, musíme se ptát po definici „svobodného jedince“. Jak individualita vzniká a za jakých podmínek je svobodná?

Když ti, kteří chápou anarchismus jako životní styl, volají spíše po autonomii, než po svobodě, tak následně ztrácejí bohaté společenské konotace svobody. Dnešní silné anarchistické volání po autonomii, než po svobodě nemůže být nicméně odmítnuto jako náhodné, zvláště ne v anglo-amerických variantách anarchistické myšlenky, kde koncepce

² Michel Foucault, „The History of Sexuality“, svazek 1, přeloženo Robertem Hurleyem, New York, Vintage Books, 1990, str. 95-96. Nebeské budou dny, kdy budeme mít k dispozici přímé překlady z Foucaulta, neboť interpretace jeho názorů jsou často protichůdné.

autonomie odpovídá spíše osobní svobodě. Kořeny leží v římské císařské tradici „libertas“, kdy neujařmené ego má svobodu vlastnit svůj soukromý majetek – a uspokojovat svoje osobní chťiče. Dnes je jednotlivec, vybavený „suverénními právy“, považován mnoha těmi, kteří považují anarchismus za životní tyl, za neetického nejnom vůči státu, ale i vůči společnosti jako takové.

Přísně definováno, řecké slovo „autonomia“ znamená nezávislost a odkazuje na sebeurčující ego, nezávislé ve svém spravování na jakékoli vnější pomoci nebo závislosti na jiných. Podle mých znalostí nebylo toto slovo řeckými filosofy příliš používáno, není ani zmíněno v F.E. Petersově slovníku řeckých filosofických termínů. Autonomie, podobně jako svoboda, odkazuje na člověka, kterého by Platon ironicky označil za „pána sebe sama, pod podmínkou že ty dobré vlastnosti lidské duše kontrolují ty horší.“ Dokonce i pro Platona představoval pokus dosáhnout autonomie pomocí sebeovládání paradox, protože „pán je zároveň sluha a sluha je pánem, a ve všech těchto způsobech řeči se přisuzuje té samé osobě.“ (Republika, kniha 4, 431) Paul Godman, eseciálně individualistický anarchista, trvá na tom, že „pro mě není hlavním principem anarchismu svoboda, ale autonomie, schopnost pro něco se rozhodnout a udělat to podle sebe.“ – což je pohled hodný estéta, nikoli ovšem sociálního revolucionáře. (1))

Zatímco autonomie je spojována s domněle suverénním jedincem, svoboda se dialekticky přelévá mezi jedincem a kolektivem. Slovo svoboda má analogii v řeckém slově „eleutheria“, anglický výraz „freedom“ se odvozuje od německého „Freiheit“ – tato kategorie společensky nebo komunitě předznamenala teutonský kmenový život a právo. Uplatněna na jedince, „svoboda“ si tak zachovává sociální nebo kolektivní zhodnocení jedincova původu nebo vývoje. Ve „svobodě“ se tak individualita nestaví proti nebo stranou kolektivu, ale je znatelně formována – a v rozumné společnosti by byla uskutečněna – jeho vlastní sociální existencí. Tato „svoboda“ tak nepohlcuje svobodu jedince, ale znamená její uskutečnění.

Zmatek ve vymezení autonomie a svobody je takový, že například v knize L. Susan Brownové „The Politics of Individualism“, nedávném pokusu vyjasnit a vypracovat zásadně individualistický anarchismus, se nacházejí odkazy na anarchokomunismus. (2)) Jestliže anarchismus jako životní tyl potřebuje akademické základy, najde je v jejím pokusu sloučit Bakunina s Kropotkinem a Johnem Stuartem Millem. Ale zde se nachází problém, který je více než akademický. Její práce ukazují, do jaké míry se koncepce osobní autonomie střetávají s koncepcemi společenské svobody. V podstatě interpretuje podobně jako Godman anarchismus nikoli jako filosofii sociální svobody, ale osobní autonomie. Poté nabízí koncepci „existenciálního individualismu“, ostře se stavící proti „účelovému individualismu“ (nebo „vlastnickému buržoaznímu individualismu“ C.B. Macphersona) a „kolektivismu“ – což osvětluje rozsáhlými citacemi z Emmy Goldmanové, která byla nesporně nejvýmluvnějším řečníkem na anarchistickém panteonu.

Její „existenciální individualismus“ sdílí s liberalismem svoji „oddanost individuální autonomii“, jak píše (str. 2). „Zatímco bylo na většinu anarchistické teorie pohlíženo anarchisty i neanarchisty jako na komunistickou... to, co odlišuje anarchismus od jiných komunistických filosofii, je nekompromisní a trvalé zastávání sem myšlenky individuálního sebeurčení a autonomie. Být anarchistou – ať už komunistickým, individualistickým, mutualistickým, syndikalistickým nebo feministickým – znamená být si jist tím, že myšlenka individuální svobody je primární.“ (tamtéž) - zde používá slovo svoboda ve smyslu autonomie. Ačkoli anarchistická „kritika soukromého vlastnictví a obhajování svobodných ekonomických vztahů, založených na komunách,“ vzdalují její anarchismus od liberalismu, přesto upřednostňuje individuální práva vůči a proti právům kolektivním.

„Co odlišuje existenciální individualismus od kolektivistického pohledu,“ pokračuje Brownová, „je to, že individualisté – anarchisté o nic méně než liberálové – věří v existenci vnitřně motivované a autentické svobodné vůle, zatímco většina kolektivistů chápe lidskou

¹ Paul Goodman, „Politics Within Limits“, v „Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman“, Ed. Taylor Stoehr, San Francisco, Jossey-Bass, 1994, str. 56.

² L. Susan Brown, „The Politics of Individualism, Montreal, Black Rose Books, 1993. Brownové neurčitá oddanost anarchokomunismus se zdá být odvozena spíše zvnitřní preference než analýzy.

bytost jako vnějškově utvářenou jinými lidskými bytostmi – pro ně je osobnost utvářena kolektivem.“ (str. 12) V podstatě Brownová kolektivismus odmítá (nejen státní socialismus, ale kolektivismus jako takový) pomocí liberální pomluvy, že v kolektivistické společnosti je jedinec podřízen skupině. Její podivuhodné názory, že „většina kolektivistů“ považuje jednotlivé lidi za „pouhé ořechové skořápky, zmítající se v proudu historie,“ (tamtéž) jsou věci pohledu. Stalin si to určitě myslel a podobně mnoho bolševiků s jejich přehnaným zveličováním společenských sil na úkor individuálních tužeb a úmyslů. Ale kolektivisté jako takoví? Máme snad ignorovat bohatou tradici kolektivismu, která hledala demokratickou a harmonickou společnost – vize Williama Morrisa nebo Gustava Landauera? A co Robert Owen, fourieristé, demokratičtí a anarchističtí socialisté, sociální demokraté rané éry nebo dokonce Karel Marx a Petr Kropotkin? Nejsm si jist, že by „většina kolektivistů“, dokonce i ti, kteří jsou anarchisty, přistoupila na krutý determinismus, který Brownová připisuje Marxovým interpretacím společnosti. Aby ukázala uměle vyvolaný obraz mechanických dogmatických kolektivistů, Brownová staví na jednu stranu záhadnou, samospravující se individualitu, a na stranu druhou všudypřítomný, represivní, dokonce totalitní kolektiv. Brownová ve skutečnosti pouze přehání kontrast mezi „existenciálním individualismem“ a názory „většiny kolektivistů“ až do té míry, že se její argumenty zdají být přinejmenším mylné nebo dokonce odněkud okopírované.

Já základním faktem, že lidé, jak píše Jean Jacques Rousseau v úvodu své Společenské smlouvy, se rozhodně nerodí „svobodní“, nechají sobě na pospas v „autonomii“. Naopak se rodí velmi nesvobodní, vysoce závislí a zcela jasně neautonomní. Jakákoli svoboda, nezávislost a autonomie, které lidé dosáhli v historické době, je produktem dlouhé sociální tradice a kolektivního vývoje – což neznamená, že popíráme důležitou roli, kterou v tomto vývoji hrají individuality, ty jsou ale koneckonců donuceny tak činit, pokud si přejí vůbec zůstat svobodné.

Brownové argumenty vedou k překvapivě zjednodušujícím závěrům: „Není to skupina, která utváří individualitu,“ říká nám, „ale spíše individuality dávají formu a obsah skupině. Skupina je soubor individualit, nic více a nic méně, nemá žádný svůj vlastní život nebo vědomí.“ (str. 12) Nejenom že nám tahle neuvěřitelná formulace připomíná výrok Margaret Thatcherové, hovořící o tom, že neexistuje nic jako společnost, existují pouze jednotlivci, ale vytváří pozitivistický, nicméně naivní sociální klam, že univerzální je naprosto odtrženo od konkrétního. Jeden by si myslel, že tento problém vyřešit už Aristoteles, když káral Platona za vytvoření představy nevyslovitelných „forem“, existujících odděleně od svých vnímatelných nedokonalých „kopií.“

Není pravda, že jednotlivci vytvářejí pouhá „uskupení“ – snad jen s výjimkou kyberprostoru. Je tomu právě naopak, dokonce i když jsou atomizováni a hermeticky odděleni, jsou široce definováni svými vztahy, které si vytváří nebo jsou nuceni vytvářet každý s každým, podle nejvladnějších charakteristik sociálních bytostí. Myšlenka, že kolektiv – a v širší představě i společnost – je pouze „sbírka jednotlivců, nic více a nic méně,“ představuje pohled do přirozenosti lidského vědomí, který je i dnes těžko liberální, ale spíše potenciálně reakční.

Neústupným ztotožňováním kolektivismu s totálním sociálním determinismem, Brownová vytváří sama abstraktní „individualitu“, která v normálním smyslu slova vlastně ani nikdy neexistovala. Lidská existence předpokládá minimálně jisté nezbytné sociální a materiální podmínky k životu, dále pak přičetnost, inteligenci a možnost s někým rozmlouvat, rovněž afektivní vlastnosti, které Brownová pokládá za základní pro její dobrovolnou formu komunismu – péči, zájem a sdílení. Kdyby Brownové „sbírka individualit“ pozbyla bohatého vyjadřování sociálních vztahů, v nichž jsou lidé zakotveni od narození až po zralost a stáří, tak by se z ní řečeno bez okolků ani žádná společnost nevytvořila. Byla by to obrazně řečeno „sbírka“ thatcherovských sebestředných egoistických monád, které mohou svobodně kohokoli napadnout. Teoreticky dokonalí sami o sobě, jsou – řečeno pomocí dialektického obratu – naprosto de-individualizováni prostřednictvím nepotřeby jakéhokoli cíle mimo uspokojení svých vlastních potřeb a potěšení – které jsou dnes velmi často uměle vytvářeny sociálním inženýrstvím.

Ujištění se, že jedinec je sobecky motivován a má svobodou vůli, nás nenutí odmítnout kolektivismus za předpokladu, že se jedinec bude mít také na pozoru před společenskými podmínkami, za kterých se tyto eminentně lidské vlastnosti rozvinou. Dosažení lidské svobody závisí částečně na biologických faktorech – jak ví každý, kdo někdy vychovával dítě, dále pak na sociálních faktorech – jak ví každý, kdo žije v nějakém společenství a v rozporu s tvrzení sociálních konstruktivistů také částečně na vztahu mezi prostředím a vrozenými schopnostmi, jak ví každý myslící člověk. Individualita se prostě nevyskytne ad hoc. Podobně jako idea svobody má dlouhou sociální a psychologickou historii.

Ponechán sám sobě, jedinec pozbývá nezbytné sociální základy, které vytvářejí to, co anarchisté obyčejně oceňují na individualitě: reflektivní schopnosti, které se odvozují většinou ze vzájemného styku: citové vybavení, které živí nenávisť vůči nesvobodě, společenskost, která motivuje touhu po radikální změně a smysl odpovědnosti, ze kterého vzniká sociální akce.

Brownové teze mají samozřejmě rušivé důsledky pro sociální akci. Jestliže „individuální autonomie“ přehlídí jakékoli zaměření na „kolektivitu“, není zde nic, na čem by se dala postavit sociální institucionalizace, proces rozhodování nebo dokonce i administrativní koordinace. Každá individualita, dlící sama v sobě ve své „autonomii“ má svobodu dělat cokoli sama chce – za předpokladu, že se bude řídit starou liberální formulí, že tím nebude narušovat „autonomii“ těch druhých. Dokonce i demokratické rozhodování je označeno za autoritářské a hozeno přes palubu: „Demokratická pravidla jsou stále pravidla,“ varuje nás Brownová, „jestliže na jedné straně umožňují více osobní účast na vládě než monarchie nebo totalitní diktatura, na druhé straně stále v sobě nezbytně zahrnují potlačování vůle nějakých lidí. To je samozřejmě v rozporu s existenciálním jedincem, který musí zachovat svoji samostatnou vůli, aby mohl být existenciálně svobodný.“ (str. 53) Autonomní individualita je samozřejmě Brownové tak svatosvatá, že s kladným ohodnocením cituje názor Petera Marshalla, že podle anarchistických principů „nemá většina žádné právo diktovat menšině, dokonce i menšině jednoho člověka, než by mohla menšina diktovat většině.“ (str. 104, zdůrazněno)

Očerňování racionálních a diskurzivních procedur přímé demokracie pro kolektivní rozhodování jako „diktát“ a „ovládání“ garantuje jedinému suverénnímu egu právo na zrušení rozhodnutí většiny. Skutečností ale zůstává, že svobodná společnost bude buď demokratická nebo nebude nikdy existovat. V té nejexistenciálnější situaci – a jestliže chcete – přímo v anarchistické společnosti – přímé anarchistické demokracii . by se rozhodnutí jistě činila po předcházející otevřené diskusi. Přehlasovaná menšina – dokonce i menšina jednoho hlasu – by měla všechny možnosti k tomu, aby se snažila změnit dané rozhodnutí prezentováním argumentů, hovořících pro jiné řešení. Rozhodování formou konsensu na druhé straně vylučuje neustálý dissensus – nesmírně důležitý proces kontinuálního dialogu, neshody, akce a protiakce, bez které by nebyla možná ani sociální ani individuální tvořivost.

Jestliže nám něco práce na bázi konsensu zaručuje, pak tedy zcela jistě to, že rozhodování bude buď zmanipulováno menšinou nebo úplně ztroskotá. Učiněná rozhodnutí budou zohledňovat ten nejmenší možný jmenovatel a budou mít za následek ten nejméně tvořivý způsob dohody. Mluvím zde z pozice mé dlouhodobé bolestné zkušenosti z používáním konsensu v „Clamshell Alliance“ v 70. letech. Právě ve chvíli, kdy toto kvasi-anarchistické antijaderné hnutí bylo na vrcholu svých snah a mělo tisíce aktivistů, bylo zničeno svoji menšinou, která zmanipulovala proces vytváření konsensu. Tyranie „bezstrukturovosti“, kterou konsenzuální rozhodování způsobilo, dovolila dobře organizované hrstce lidí, aby kontrolovala těžkopádnou, de-institucionalizovanou a zhusta disorganizovanou většinu členů onoho hnutí.

Dissensus nemohl ve vřavě volání po konsensu vůbec existovat, tvořivě ovlivňovat diskusi a vytvářet kreativní vývoj myšlenek, schopných přinášet nové a neustále se rozvíjející perspektivy. V každé komunitě dissensus – a disidentské osobnosti – zabraňují stagnaci. Pejorativní výrazy jako „diktát“ a „ovládání“ jasně ukazují na pokus umlčet nesouhlasící a nejednat demokraticky, konsenzuální „všeobecná vůle“ je ironicky tím, co

klidně může podle památné Rousseauovy věty ze „Společenské smlouvy“ – „přinutit lidi být svobodnými.“

Brownové „existenciální individualismus“ má daleko k tomu, aby byl existenciální v jakémkoli pozemském smyslu slova a zachází s individualitou nehistoricky. Brownová zjemňuje individualitu takřka do role transcendentní kategorie, asi stejně jako Robert K. Wolff vyzdvihoval v 70. letech kantovské koncepty individuality ve své pochybné „Obraně anarchismu.“ Společenské faktory, které navazují vztah s individualitou, aby z ní učinily skutečnou, tvořivou a vůlí obdařenou bytost, jsou zahrnuty pod transcendentní morální abstrakce, kterým je vdechnut jejich vlastní čistě abstraktní život a které „existují“ zcela mimo historii a zkušenost.

Brownové výklad vztahu jednotlivce a kolektivu osciluje mezi morálním transcendentalismem a zjednodušeným pozitivismem. Její výklad drží pohromadě asi tak, jako spolu souvisí evoluční teorie a teorie stvoření. V její práci takřka úplně chybí bohatá dialektická a obšírná historie, ukazující nám, jak byla individualita většinou utvářena a vstupovala do vztahů se sociálním vývojem. Brownová nám svoji nesoustavností a příliš jednoduchou analýzou v nohu svých pohledech, které jsou ještě navíc abstraktně morální a dokonce v interpretacích transcendentální, nabízí jasný základ pro pojetí autonomie, které je v přímém rozporu se sociální svobodou. S „existenciální individualitou“ na jedné straně a společností, sestávající se „sbírky individualit“ a ničeho více na straně druhé, se rozpor mezi autonomií a svobodou stává nepřeklenutelný.

Anarchismus jako Chaos

Ať už si Brownová sama zvolí, co chce, její kniha reflektuje a rýsuje základy myšlenkového posunu mezi euroamerickými anarchisty od sociálního anarchismu k individualistickému anarchismu životního stylu. Anarchismus životního stylu dnes nachází svoje základní vyjádření v graffiti, postmoderním nihilismu, antiracionalismu, neoprimitivismu, antitechnologismu, neositucionistickém „kulturním terorismu“, mystice a praktikování Foucaulových „osobních vzpour.“

Tyto módní postoje, které v drtivé většině následují současné módní trendy yuppies, jsou individualistické v tom důležitém smyslu, že jsou antitezí k vývoji skutečných organizací, radikální politice, skutečným politickým hnutím, teoretické soustavnosti a programické odpovědnosti. Tento trend, orientovaný na dosažení „seberalizace“ a nikoli na základní společenskou přeměnu, který je zvláště škodlivý v tom, že se „obrací dovnitř“, jak se vyjádřila Katinka Mason, se snaží prohlašovat za politický trend – třeba i za ten, který upamatovává na „politiku zážitku“ R.D. Lainga. Černá vlajka, kterou vztyčili revoluční sociální anarchisté v povstaleckých bojích na Ukrajině a ve Španělsku, se dnes stává látkou pro slušivé módní hábity maloburžoazie, která je „in“.

Jedním z nejvíce nechutných příkladů anarchismu jako životního stylu je kniha Hakima Beye – vlastním jménem Petera Lamborna Wilsona – „TAZ – The Temporary Autonomous Zone, Ontological Terrorism, Poetic Terrorism, a Jewel in New Autonomy Series“. (TAZ, dočasně autnomní zóna, ontologický anarchismus, poetický terorismus, perla v Nové autonomní řadě – doslovný překlad titulu, pozn. překl.) – jak doslova zní celý titul, vydaná těžce postmoderní skupinou Semiotext(e) Autonomedia v Brooklynu. ⁽¹⁾) V kapitolách Chaos, Amor Fou, Divoké děti, Pohanství, Umění jako sabotáž, Pirátské utopie, Černá magie jako revoluční akce, Zločin a Čarodějnictví, nemluvně o zmínkách o „marxismu-stirnerismu“, je volání po autonomii dotaženo do důsledků tak absurdních, že se může jevit jako nechtěná parodie na totální a sebehlcující ideologii.

TAZ se nám představuje jako určitý stav mysli, bojovně iracionální a anticivilizační nálada, ve které je disorganizace vnímána jako umělecká forma a program je nahrazován pouhým prohlášením. Bey (jeho pseudonym je tureckým výrazem pro vůdce nebo prince), si

¹ Hakim Bey, „T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Terrorism, Anarchism, Poetic Terrorism“, Brooklyn, New York, Autonomedia, 1985, 1991. Beyův individualismus náš může snadno upamatovat na Fredy Perlmana a jeho anticivilizační soupeřníky v detroitském časopise „Fifth Estate“, až na to, že TAZ spíše zmateně volá po „psychickém paleolitismu, založeném na high-tech.“ (str. 44)

nebere absolutně žádné servítky ve svém odsuzování sociální revoluce: „Proč se obtěžovat s konfrontováním 'moci', která se ztratila všechny své významy a stala se pouhou simulací? Takové konfrontace vždy vyústily pouze v nebezpečné a ohavné výbuchy násilí.“ (str. 128) „Moc“ v uvozovkách? Pouhá „simulace“? Jestliže se může střílení v Bosně nazvat pouhou simulací, tak žijeme v jistě velmi bezpečném a pohodlném světě! Čtenář, obávající se dnešních prudce narůstajících sociálních patologií, se může setkat s Beyovými královskými radami o tom, že „realismus požaduje, abychom se vzdali čekání na 'Revoluci', ale také abychom ji přestali vůbec chtít.“ (str. 101) Zve nás tato pasáž snad k tomu, abychom si užívali nekonečnosti nirvány, nové baudrilliánské „simulace“ nebo castoriadánské „imaginace“?

Poté, co eliminoval klasický revoluční cíl přetvoření společnosti, Bey otcovsky zesměšňuje všechny ty, kteří pro revoluci kdysi riskovali všechno: „Demokrat, socialita, racionální ideologie... to všechno je hluché k hudbě a postrádá smysl pro rytmus.“ (str. 66) Složil snad Bey se svými následovníky osobně verše a hudbu Marseillasy a extaticky tančil v rytmu Glierova Ruského námořnického tance? V Beyově odmítnutí bohaté kultury, která byla vytvořená revolucionáři minulého století, samozřejmě, že obyčejnými pracujícími lidmi před-rock-and-rollové a Woodstockové éry, se zračí jen hloupá arogance.

Ten, kdo vstoupí do Beyova světa snů, se musí skutečně ihned vzdát všech nesmyslů o sociální aktivitě. „Demokratický sen? Socialistický sen? Nemožné!“, prohlašuje Bey s nebetyčnou sebejistotou. „Ve svých snech jsme ovládáni pouze láskou a čarodějnictvím.“ (str. 64) A tak Bey od zeleného stolu jediným tahem pera podržuje sny o novém světě, vytvořené ve velkých revolucích staletými generacemi idealistů, moudrosti svého světa blouznivých snů.

A co se týče anarchismu, tak ten je „pevně svázán s etickým humanismem, volnomyšlenkářstvím, tuhým ateismem a krutou fundamentalistickou karteziánskou logikou.“ (str. 52) – zapomeňte na něj! Nejenom, že Bey jedním máchnutím zatracuje osvícenskou tradici, ve které jsou anarchismus, socialismus a revoluční hnutí zakořeněny jednou provždy, ale také směšuje jablka „fundamentalistické karteziánské logiky“ s hruškami „volnomyšlenkářství“ a „tuhého ateismu“, jako kdyby si myslel že jedno nezbytně nutně předpokládá druhé nebo se jedná o zaměnitelné pojmy.

Ačkoli se Bey sám nijak neomezuje ve svých královských radách a jedovaté polemice, nemá žádné slitování s „rozhádanými anarchistickými a libertinskými ideologiemi.“ (str. 46) Bey prohlašuje, že „Anarchie nezná žádná dogmata,“ (str. 52) ale poté nicméně své čtenáře omračuje snad nejtvrdějším dogmatem ze všech: „Anarchismus nevyhnutelně znamená anarchii – a anarchie je chaos.“ (str. 64) A tak řekl Pán: jsem ten, kdo jsem a Mojžíš se poklonil před jeho slovy!

Bev samozřejmě ve stylu manického narcisismu trvá na tom, že je to všeobjímající, do výšky čnící velké „Já“, kdo je suverénem: „Každý z nás je vládcem svého těla, svých výtvorů a všeho toho, co můžeme uchvátit a podržet.“ Pro Beye se anarchisté a králové (a princové-bejové), stávají nerozlišitelnými, protože jsou všichni autarchové: „Naše činy jsou ospravedlněny naší vůlí a naše vztahy jsou určeny smlouvami s dalšími autarchy. Vytváříme si své vlastní zákony pro vlastní panství – a okovy práva byla roztrženy. Možná, že dnes přežíváme jako pouzí pretendenti, ale přesto můžeme uchopit nějakou jistotu, několik málo čtverečných metrů reality, na které můžeme uvalit svoji absolutní vůli – naše království. L'etat, c'est moi... Jestliže jsme spoutáni jakoukoli etikou nebo morálkou, tak to musí být ta, kterou jsme si sami vysnili.“ (str. 67)

L'etat, c'est moi? Pomineme-li různé prince-beje, vzpomínám si nejméně na dva lidi, kteří v tomto století skutečně užívali tohoto totálního privilegia: jmenovali se Josif Stalin a Adolf Hitler. Většina z nás, pouhých smrtelníků, ať už chudých nebo bohatých, sdílí, jak Anatole France řekl, „zákaz přespávat pod mosty přes Seinu.“ Jestliže spis Friedricha Engelse „O autoritě“, plný obrany hierarchie, představuje buržoazní formu socialismu, pak Taz a jeho různé výhonky představují buržoazní formu anarchismu. „Neexistuje žádné dědictví,“ říká nám Bey, „žádná revoluce, žádný boj, žádná stezka, jestliže už jste monarchou svého vlastního těla – bude vaše nenarušitelná svoboda dovršena pouze láskou jiných monarchů, politikou snu, naléhavou tak, jako je blankyt nebe.“ – to jsou slova, která by

mohla být klidně vytesána na budovu newyorské burzy jako krédo egoismu a sociální lhostejnosti. (str. 4)

Tento styl zcela jistě nezapudí butiky kapitalistické „kultury“ stejně jako dlouhé vlasy a džíny nezapudily obchodnický svět haute couture. Naneštěstí ale příliš mnoho lidí v dnešním světě – zcela mimo jakékoli „simulace“ nebo „sny“ – nevlastní ani svoji vlastní kůži, jak mohou nanejvýš konkrétně dosvědčit vězni v okovech. Nikdo dosud nevylétl z pozemského slzavého údolí na „politice snu“, kromě privilegované maloburžoazie, která může považovat Beyovy manifesty obzvláště zábavné zejména ve chvílích nudy.

Beyovi samozřejmě dokonce i klasická revoluční povstání nenabízejí nic víc, než osobní povznesení, obdobu Foucaultových „hraničních prožitků“. Povstání je jako „krajní druh zážitku,“ ujišťuje nás Bey. (str. 100) V historii se „někteří anarchisté... účastnili nejrůznějších povstání a revolucí, dokonce i komunistických a socialistických, ale pouze proto, že nacházeli v momentu povstání takový druh svobody, který hledali. Zatímco tedy utopie vždy selhala, individualističtí a existencialističtí anarchisté byli úspěšní, protože (i když pouze krátce), dosáhli pomoci boje uskutečnění své vůle k moci.“ (str. 88) Mohu vás ujistit o tom, že povstání rakouských pracujících v únoru 1934 a španělská občanská válka roku 1936 byly něčím více, než orgiastickými „momenty povstání“, byly to tvrdé boje, sváděné se zoufalou neústupností a nezdolnou morálkou, jsoucí v přímém protikladu ke všem (Beyovým) pomíjivým estetickým prožitkům.

Povstání se tak stává pro Beye pouze něčím o málo více, než psychedelickým „tripem“ nietzscheovského „nadčlověka“, který je Beyovým favoritem, „svobodného ducha“, který „přestal mrhat časem na agitaci pro změnu, protest, vizionářské sny a vůbec všechno revoluční mučednictví.“ Sny jsou tedy pravděpodobně pro Beye v pořádku, pokud nejsou vizionářské – rozuměj „sociálně zaměřené“. Bey by se raději „napil vína“ a užíval si „soukromých potěšení“ (str. 84), což není nic více, než mentální masturbace, svoboda být volný od pout karteziánské logiky.

Nemělo by nás tedy překvapit, že Bey upřednostňuje myšlenky Maxe Stirnera, který se „nevěnuje vůbec metafyzice, i když obdařuje Jedinečné (tj. Ego), jistou absolutností.“ (str. 68) Abychom si byli už Beyem úplně jisti, tak objevuje, že ve Stirnerovi je „chybějící článek“ – tj. „koncepte změněného stavu vědomí.“ (str. 68) Stirner je pro Beye zřetelně ještě příliš racionalistický. „Orient, okultismus a kmenové kultury ovládají techniky, které mohou být uzpůsobeny v pravou anarchistickou módu... potřebujeme praktický druh 'mystického anarchismu'... demokratizaci šamanismu, intoxikace a věčnosti.“ (str. 63) Následně Bey vyzývá své žáky, aby se stali „černokněžníky“ a používali smrtící kletby a zaklínadla.

Co je tedy vlastně „dočasně autonomní zóna“? TAZ se podobá povstání, které neútočí přímo na Stát, guerillové operaci, která osvobozuje určité území plochy, času nebo imaginace a pak se sama rozpouští, aby znovu vykrytalizovala kdykoli a kdekoli, než ji Stát stačí zničit. (str. 101) V TAZ můžeme „uskutečnit mnoho svých skutečných tužeb, i když jenom přechodně, krátkou pirátskou Utopií, nezřetelnou svobodnou zónu ve starém časoprostorovém kontinuu.“ (str. 62) „Potenciálním TAZem,“ může být „kmenové shromáždění ve stylu 60. Let, lesní schůzka eko-sabotérů, idylický novopohanský svátek Beltane, „anarchistická konference nebo setkání homosexuálů,“ a to ani nemluvě o „staromódních libertariánských piknicích.“ (str. 100) Byl jsem v 60. letech členem Libertinské ligy a velmi rád bych viděl Beye a jeho žáky na „staromódním libertariánském pikniku!“

Tak přechodná, tak prchavá, tak nevyslovitelná je TAZ v protikladu k mocně stabilnímu státu a buržoazii, že „v okamžiku, kdy je TAZ pojmenována... musí vyprchat, zmizí... pouze, aby vykvetla někde jinde.“ (str. 101) V důsledku toho TAZ není revolta, ale přesněji řečeno simulace, povstání, nacházející svůj život v nedospělém mozku, bezpečný ústup směrem k nereálnu. Bey samozřejmě deklamuje: „Prosazujeme Taz, protože může zaručit smysluplný vývoj, bez toho, aby nezbytně vedla k násilí a mučednictví.“ (str. 101) Přesněji, TAZ je podobně jako „happening“ Andyho Warhola, pomíjivou událostí, momentálním orgasmem, prchavým zážitkem „vůle k moci“, která je ve skutečnosti podezřele bezmocná ve své neschopnosti zanechat jakýkoli otisk na osobnosti jednotlivce, subjektivitě a individuálním vývoji, tím méně pak na událostech a realitě jako takové.

Poté, co dostala TAZ tak pomíjivý charakter, mohou si Beyovi žáci dovolit potěšení z pomíjivého privilegia žít „nomádkou existencí“, protože „být bezdomovec může v jistém smyslu být i ctnost, dobrodružství.“ (str. 130) Samozřejmě, že být bezdomovcem může být „dobrodružství“, když máte pohodlný domov, do kterého se můžete vrátit a nomádismus je luxus těch, kteří si mohou dovolit žít bez toho, aby si museli vydělávat na živobytí. Většina z „nomádkých“ hoboos, na které si tak živě pamatuji z doby Velké krize, prožívala trpké osudy plné hladu, nemocí a ponižování a obvykle umírala předčasně – stejně tehdy jako i dnes v ulicích amerických velkoměst. Několik kočovnických typů, které zdá se těšil „život on the road“, bylo v nejlepším případě idiosynkratických a v nejhorším těžce neurotických. Nemohu rovněž opomenout další „povstání“, které Bey doporučuje: „dobrovolnou negramotnost.“ (str. 129) Přestože ji vyzdvihuje jako vzpouru proti vzdělávacímu systému, její zamýšlený efekt by spíše mohl být udržet různá Beyova varování od zeleného stolu nesrozumitelná pro jeho čtenáře.

Neexistuje patrně lepší definice poselství TAZu, než ta, která se objevila v časopisu „Whole Earth Review“, jehož recenzent zdůraznil, že se Beyův spis rychle stává biblí kontrakultury 90. let...¹⁾ Zatímco mnoho Beyových koncepcí sdílí soudržnost s myšlenkami anarchismu, recenzent ujišťuje zejména svoji yuppie klientelu, že Bey se „zejména vzdaluje od obvyklé rétoriky, hovořící o svržení vlády. Namísto toho preferuje přelévavý charakter ‘povstání’, která podle něho poskytují ‘chvíle plnosti, které mohou dát tvar a smysl celého života.’ Tyto ostrůvky svobody neboli dočasně autonomní zóny, umožňují jednotlivci, aby se lstivě vyhnul schématům a sítím ‘všemocné vlády’ a příležitostně žil ve sférách, kde může chvilkově zakoušet naprostou svobodu.“

Pro všechna tato slova zde existuje nepřeložitelný výraz v jiddiš: nebbich!!! Během 60. let šířila podobný zmatek, disorganizace a „kulturní terorismus“ skupina „Up Against the Wall Motherfuckers“, jen proto, aby brzy poté zmizela z politické scény. Někteří její členové samozřejmě následně vkročili do obchodnického a profesionálního světa střední třídy, kterým si předtím vytýčili pohrdat. Ale takové chování není pouze americké. Jak jeden francouzský veterán května-června 1968 řekl: „Užili jsme si v roce 1968 a teď je čas abychom vyrostli.“ Ten samý umrtvující cyklus, tentokrát s áčky v kroužku, se opakoval během vysoce individualistické mládežnické vzpoury v Curychu v roce 1984, jenom proto, aby skončil po vzniku „Parky jehel“, notoricky známé kokainové a crackové lokality, vytvořené místními představiteli proto, aby dovolili závislým mladým lidem zničit se legálně.

Buržoazie se takových deklamací životního stylu nemusí vůbec obávat. Tento druh narcistického anarchismu se svým odporem k institucím a masovým organizacím a se svoji převážně subkulturní orientací, morální dekadencí, oslavováním pomíjivosti a odmítnutím jakéhokoli programu – je sociálně neškodný, často je pouze jakýmsi bezpečnostním ventilem stávajícího společenského pořádku. Společně s Beyem opouští anarchismus životního stylu jakýkoli smysluplný sociální aktivismus a dlouhodobou práci na trvalých a tvořících projektech a rozpouštění se ve výstřelcích, postmoderním nihilismu a podivuhodném nietzscheovském smyslu elitářské převahy.

Cena, kterou anarchismus zaplatí za to, jestliže dopustí, aby tato břecha nahradila anarchistické ideály předchozí periody, bude nedozírná. Beyův egocentrický anarchismus se svým postmoderním ústupem k individualistické „autonomii“, Foucaultovské „hraniční zážitky“ a neo-situacionistická „extáze“ hrozí učinit anarchismus v nejlhostejnějším slova smyslu politicky neškodným – pouhou hříčkou pro vzrušující potěšení maloburžoazie v jakékoli době.

Mystický a iracionální anarchismus

¹⁾ „The Whole Earth Review“, TAZ, jaro 1994, str. 61.

Beyova TAZ sotva stojí osamocena ve svém vyvolávání čarodějnictví nebo dokonce mysticismu. Kvůli svého mentalitě „zlatého věku“, se mnoho zastánců anarchismu jako životního stylu uchyluje k antiracionalismu v jeho nejatavističtějších formách. Vezměme si jako příklad článek „Anarchistická výzva“, zabírající celou adní stranu nedávného čísla časopisu „Fifth Estate“ (léto 1989). Čtete, že Anarchie rozeznává „naléhavost totálního osvobození (nic menšího!), a proto na znemaná svobody tančete nazi ve svých rituálech.“ Zúčastněte se „tance, zpěvu, smíchu, hostin a her“ na které jste zváni – a mohl by se proti těmto rabelaisovským potěšením postavit vůbec někdo kromě zkostnatělých sucharů?

Je v tom ale naneštěstí jeden háček. Rabelasův abbé Theleme, kterého se zdá Fifth Estate napodobovat, byl obklopen sluhy, kuchaři, čeledíny a řemeslníky, bez jejichž tvrdé práce by samolibí aristokraté jeho zjevné utopie horních deseti tisíc byli o hladu a choulili by se zimou v jinak studených zdech opatství. Jsem si jist, že „Anarchistická výzva“ z Fifth Estate by mohla mít klidně na mysli nějakou hmotně chudší verzi abbého Thelema a její „hostiny“ se mohou spíše skládat z tofu a rýže, než nadívaných koroptví a pikantních lanýžů. Zbývá zde ale otázka, jak by mohla společnost založené na této verzi anarchie doufat jen v to, že bez zásadního technologického pokroku přinese všem na stůl tofu a rýži, ve „zrušení vší autority“, „sdílení všech věcí společně“ a hodovat a pobíhat nahá za zpěvu a tance?

Tato otázka je zvláště oprávněná ve vztahu ke skupině Fifth Estate. To, co nás zarazí na jejich časopise, je kult primitivismu, před-rationálna a anticivilizace, ležící v jádru jejich článků. Tak „Výzva“ Fifth Estate zve anarchisty, aby „vešli do magického kruhu, vstoupili v extatické vytržení a objevili kouzla, rozpouštějící veškerou moc“ – přesně ty magické techniky, které šamani (nejméně jeden z autorů Fifth Estate je oslavuje), používali po celé věky v kmenové společnosti – a to ani nemluvě o kněžích v rozvinutějších společnostech – aby vyzdvihovali svoje hierarchické postavení, proti čemuž musel rozum dlouho bojovat, aby osvobodil lidskou mysl od jejich vlastních mystifikací. „Rozpustit všechnu moc?“ Opět se zde nachází odkaz na Foucaulta ve smyslu neustálého popírání potřeby pro ustavení samosprávných institucí, odlišně obdařených pravomocí, proti nanejvýše skutečné moci kapitalistických a hierarchických institucí, vskutku pro vytvoření společnosti, ve které mohou touha a extáze najít své opravdové naplnění ve skutečně svobodném komunismu.

Vábivé „extatické“ volání Fifth Estate po „anarchii“, tak prázdné z hlediska sociálního obsahu – ponecháme-li stranou všechnu jejich květnatou rétoriku – by se mohlo snadno objevit jako plakát na zdech módních butiků nebo na pohlednici. Přátelé, kteří nedávno navštívili New York, mi řekli, že jedna restaurace s hedvábnými ubrusy, pořádně drahým menu a yuppie klientelou, která se nachází na náměstí Svatého Marka v Lower East Side – bitevním poli 60. let – se jmenuje „Anarchie.“

Tato jídelna pro místní maloburžoazii má na zdi okázale vystavenou reprodukci slavné italské fresky „Čtvrtý stav“, zobrazující vzbouřenecké dělníky z konce 19. století, jak bojovně pochodují proti továrníkovi, který je mimo obraz nebo proti něčemu jako policejní stanice. Jak se zdá, tak se anarchismus jako životní styl může snadno stát vybranou spotřební lahůdkou. Řekli mi, že restaurace má také vlastní bezpečnostní službu, pravděpodobně proto, aby odháněla místní chudáky, takové, jací jsou na reprodukci.

Bezpečný, privátní, hedonistický a útulný, může anarchismu jako životní styl snadno poskytnout slovní zásobu na okořenění buržoazních životů nesmělých Rabelaisů. Přesně jako „Situacionistické umění“, které před několika lety pro potěšení avantgardní maloburžoazie vystavoval MIT (Massachusetts Institute of Technology), nenabízí více, než hrozně pokřivený obraz anarchismu – odvážím se říci, že pouhou napodobeninou – ostatně jako všechno, co vyrůstá podél pacifického zlomu v Americe (v Kalifornii) a obrací se k Východu. Zábavnímu průmyslu se v současném kapitalismu vede výtečně a mohl by snadno absorbovat techniky vyznavačů anarchismu jako životního stylu, aby posílil svoji tržně žádoucí „drsnou“ tvář. Kontrakultura, která kdysi šokovala maloburžoazii svými dlouhými vlasy, plnovousy, oblečením, sexuální svobodou a uměním, byla již dávno uvedena na scénu buržoazními baviči, jejichž byznys s butiky, kluby a dokonce i nudistickými tábory vzkvétá, jak o tom svědčí mnoho „in“ reklam na nové „extáze“ ve Village Voice a podobných časopisech.

Ve skutečnosti mají otevřeně antiracionální sentimenty Fifth Estate velmi složité důsledky. Její niterné oslavování imaginace, extáze a „původnosti“ zjevně napadá nejen platnost racionality, ale také rozumu jako takového. Obálka čísla podzim/zima 1993 má na sobě známé nepochopené „Caprico No 43“ od Francisca Goyi „Il sueño de la razon produce monstros.“ (Spánek rozumu plodí příšery). Goyova postava je zpodobněna spící na desce psacího stolu před počítačem Apple. Překlad Goyovy poznámky podle Fifth Estate zní „Sen rozumu plodí příšery,“ podle čehož jsem příšery produktem rozumu jako takového. Ve skutečnosti Goya zjevně myslel – ostatně jak značí jeho poznámka – že příšery na rytině jsou produktem spánku rozumu, nikoli jeho snu. V komentáři napsal „Imaginace opuštěná rozumem plodí neskutečné příšery. Ve spojení s rozumem je matkou všeho umění a zdrojem jeho divů.“⁽¹⁾) Svým znehodnocením rozumu se toto velmi nepravděpodobně vycházející anarchistické periodikum dostává do souladu s některými nejpochemnějšími stránkami dnešní neoheideggeriánské reakce.

Proti technologii a civilizaci

Ještě znepokojivější jsou články George Bradforda (vlastním jménem Davida Watsona), jednoho z hlavních teoretiků Fifth Estate, na téma technologických hrůz – zjevně technologie vůbec – jako takových. Zdálo by se, že technologie determinuje sociální vztahy než naopak – poznámka, která se více blíží vulgárnímu marxismu než sociální ekologii. „Technologie není izolovaná záležitost nebo dokonce nashromáždění technologických znalostí,“ říká nám Bradford ve článku „Zastavit průmyslovou hydru“, „určené nějakou odlišnou a základnější sférou ‘sociálních vztahů’“. Masové technologie se staly podle Langdona Winnera „Strukturami, jejichž podmínky existence vyžadují přestavbu svého okolí, a to znamená tedy těch skutečných sociálních vztahů, které měly údajně technologii vytvořit. Masové technologie – produkt zastaralých forem a archaických hierarchií – dnes přerostly podmínky, které je vytvořily a vyvinuly si vlastní autonomní život... Zařídily si – nebo se jím dokonce staly – úplně nové prostředí a sociální systém, jak v obecném, tak i v individuálním smyslu slova. V takové mechanizované pyramidě... jsou technické a sociální vztahy jedno a to samé.“⁽¹⁾)

Toto křehké pletivo jednotlivých poznámek se pohodlně vyhýbá kapitalistickým vztahům, které rozhodujícím způsobem určují, jak bude technologie používána a zaměřují se na otázku, jaká technologie bude pravděpodobně vytvořena. Popisováním sociálních vztahů jako něčeho, co méně než základní – namísto zdůrazňování nesmírně důležitého výrobního procesu, kde se technologie používá – Bradford propůjčuje strojům a „masovým technologiím“ mystickou autonomii, která podobně jako stalinské přehnané zdůrazňování technologie vede k extrémně reakcionářským koncům. Myšlenka, že technologie žije svým vlastním životem, je pevně zakořeněna v konzervativním německém romantismu minulého století a díle Martina Heideggera a Friedricha Georga Jungera, které živilo nacionálně-socialistickou ideologii a nacisté také jejich antitechnologickou ideologii patřičně oceňovali.

Pohlédneme-li na věc v pojmech ideologie dnešní doby, je pro tuto výstavu typický dnes tak častý názor, že nově vyvinuté automatické stroje různou měrou připravily lidi o práci nebo zvýšily jejich vykořisťování – což je obojí zcela nepochybně pravda, ale zakotvená právě v sociálních vztazích kapitalistického vykořisťování a ne v samotném technologickém pokroku. Jednoduše řečeno – dnešní „úpadek“ není způsobem stroji, ale nenasytnou buržoazií, která používá stroje, aby nahradila lidskou práci nebo ji vykořisťovala ještě intenzivněji. Ve skutečnosti byly přesně ty stroje, které buržoazie používá, aby snížila mzdové náklady, mohly v racionální společnosti osvobodit lidské bytosti od bezduché dřiny a poskytnout jim čas na tvořivější a osobně prospěšnější aktivity.

¹ Citováno Jose Lopez-Reyem, „Goyas Capriccos: Reason and Caricature“, díl 1, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1953, str. 80-81.

¹ George Bradford, „Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine,“ The Fifth Estate, ročník 24, číslo 3, zima 1990, str. 10.

Neexistuje žádný důkaz, že Bradford je seznámen s Heideggerem nebo Jungerem. Svoje inspirace čerpá spíše z Langdona Winnera a Jacquese Ellula – o němž se pozitivně vyjadřuje v tom smyslu, že „je to technologický řád, co vytváří sociální řád... technologie není sama o sobě pouhým prostředkem, ale univerzem prostředků – v původním smyslu slova Univerzum – shrnutí jak jedinečného, tak obecného.“ (citováno Bradfordem na str. 10).

Ve své nejznámější knize „Technologická společnost“ Ellul rozpracoval neurčitou tezi, že náš svět a náš způsob myšlení o světě mají svůj vzor v nástrojích a strojích (la technique). Bez jakéhokoli sociálního objasnění, jak tato „technologická společnost“ vznikla, je Ellulova kniha završena výrazem beznaděje, neexistenci žádné cesty ke spasení lidstva od totálního pohlcení „la technique“. Dokonce i humanismus, hledající cesty, jak zapřáhnout technologii, aby posloužila lidským potřebám, je redukován na „zbožnou víru, která nemá nikdy a nikde šanci na ovlivnění technologické evoluce“ (2)), což je zcela jistě pravda, pokud logicky završíme takto deterministický pohled na svět.

Naštěstí nám nicméně Bradford nabízí řešení: „začít neprodleně rozbírat celý ten stroj jako takový.“ (str. 10) Nepřipouští žádný kompromis s civilizací a opakuje vcelku všechna pseudomystická, anticivilizační a antitechnologická klišé, objevující se v jistých enviromentalistických kultech New Age. Říká nám, že moderní civilizace je „vzorem moci“, včetně „burzovních vztahů, masové komunikace, urbanizace a masové technologie, společně s... vzájemně vyšachovanými soupeřícími nukleárně-kybernetickými mocnostmi,“ což se všechno dohromady proměňuje v „globální megastroj.“ (str. 20) „Burzovní vztahy“, poznamenává ve svém eseji Civilizace jako celek, jsou pouze částí tohoto „vzoru moci“, ve kterém je civilizace „strojem,“ jsoucím „pracovním lágrem už od samých počátků... strohou pyramidou v krunýři hierarchie... technickou sítí, rozpínající se do sítě anorganického... přímým vývojem od prométheovské krádeže ohně až k Mezinárodnímu měnovému fondu.“ (str. 13) Podobně Bradford souhlasí s nesmyslnou knihou Moniky Sj’o a Barbary Morisové „Velká kosmická matka – znovuobjevení náboženství Země“ – nikoli pro její atavistický a zpátečnický teismus, ale proto, že autorky dávají slovo civilizace do uvozovek – práce, která „odráží tendenci této fascinující (sic!) knihy vytvořit alternativní nebo spíše zpětnou perspektivu civilizace, než se věnovat tomuto termínu jako celku.“ (poznámka pod čarou v Civilizaci jako celku na str. 23).

Jestli má být tedy někdo pokárán, tak je to asi Prométheus a ne tyto dvě „Matky Země“, jejichž traktát o božských osobách, ačkoli dělá kompromisy s civilizací, „je fascinující.“

Žádná zmínka o „megastroji“ by nebyla úplná bez citace z lamentací Lewise Mumforda ohledně sociálních následků „stroje.“ Za pozornost jistě stojí, že Bradfordovy komentáře se zhusta staví proti Mumfordovým záměrům. Mumford nebyl anti-technologista, v což máme podle Bradforda a dalších věřit, ani nebyl v žádném smyslu slova mystik, kterému by se zalíbil Bradfordům anticivilizační primitivismus. Na toto téma mohu mluvit na základě své osobní znalosti Mumfordových názorů, když jsme spolu po jistou dobu hovořili jako účastníci konference na Pennsylvánské univerzitě okolo roku 1972.

Musíme se však obrátit přímo k jeho spisům, například „Technologii a civilizaci“ (TAC), ze které cituje také sám Bradford, aby se dozvěděl, že Mumford je na rozpacích pozitivně ocenit „mechanické stroje“ jako „potenciální prostředky racionálních lidských zájmů.“ (1)) Mumford opakovaně upozorňuje čtenáře na to, že stroje vzešly z lidí a klade důraz na to, že stroje jsou „projekcí pouze jedné stránky lidské osobnosti.“ (TAC 317) Jednou z jejich nejdůležitějších funkcí bylo rozptýlit důsledky pověřivosti na lidskou mysl. V minulosti iracionální a démonické aspekty života zabraly sféry, do kterých nepatřily. Byl to jistě krok vpřed, poznat, že se mléko sráží kvůli bakteriím a ne kvůli uřknutí a že vzduchem chlazený motor je efektivnější k rychlému přesunu na delší vzdálenosti, nežli čarodějnické koště... Věda a technika zatvrdila naši morálku a svoji nejvlastnější strohostí a negacemi vyjadřovala svoje opovržení nad dětinským strachem, dětinskými otázkami a stejně tak dětinskými odpověďmi. (TAC 324)

² Jacques Ellul, „The Technological Society“, New York, Vintage Books, 1964, str. 430.

¹ Bradford, „Civilization in Bulk“, Fifth Estate, jaro 1991, str. 12.

Toto hlavní téma Mumfordových spisů bylo primitivismu z našeho středu otevřeně odmítnuto – zejména pak jeho víra, že „stroj“ přispěl nejvyšší měrou k vytvoření „způsobů kooperativního myšlení a jednání.“ Mumford je nezdráhal pochválit ani „estetickou krásu“ strojů a také „...především díky senzitivnějšímu a racionálnějšímu vztahu k těmto novým sociálním nástrojům a jejich úplnou kulturní asimilací vznikla objektivnější lidská bytost.“ (TAC 324) Jistě byla „technika vytvoření neutrálního světa faktů, odlišného od surového materiálu bezprostředního zážitku velkým příspěvkem moderní analytické vědy.“ (TAC 361)

Mumford byl daleko od Bradfordova neskrývaného primitivismu a ostře kritizoval ty, kteří naprosto odmítají „megastroj“ jako takový a považoval „návrat k naprostému primitivismu“ za „neurotickou reakci“ na „megastroj“ samotný (TAC 302), nutně vedoucí ke katastrofě. „Zhoubnější, než pouhé zničení strojů barbary by tak byla hrozba vymizení nebo odvedení síly lidského motivu, beroucí odvahu ke kooperativnímu způsobu myšlení a neutrálnímu výzkumu, díky němuž jsme dosáhli našich největších technických objevů.“ (TAC 302), nahlíží ostře Mumford. Pak ještě dodává: „Musíme se vzdát nesmyslných a ubohých vytáček, jak vzdorovat megastroji, spočívajících ve směšných únicích do primitivismu.“ (TAC 319)

Ani jeho pozdější práce nepřináší žádnou známku toho, že by poopravil svoje názory. Je ironické, že předvídavě považoval performance Living Theatre a vize motocyklových gangů o území „za hranicemi zákona“ za pouhý barbarismus a o Woodstocku jako o „masové mobilizaci mládeže“ se vyjádřil v podceňujícím smyslu, že dnešní „masová, uniformní a depersonalizovaná kultura se jej nemá proč obávat.“

Mumford osobně neupřednostňoval ani „megastroj“ ani primitivismus (to „organické“), ale spíše sofistikovanou technologii, uspořádanou demokratickými a lidskými způsoby. „Naše schopnost udělat krok za megastroj směrem k nové syntéze, záleží na naší schopnosti asimilovat megastroj jako takový,“ píše v „Technics and Civilization“. „Dokud jsme nepřijali poučení, pramenící z objektivity, neosobnosti a neutrality – lekce, pocházející z říše mechanického – nemůžeme jít dále v našem vývoji směrem k více organickému, více bytostně lidskému.“ (TAC 363, zdůrazněno autorem). (2))

Odmítat technologii a civilizaci jako něco, co nevyhnutelně utlačuje lidstvo, ve skutečnosti slouží k zakrytí specifických sociálních vztahů, které vyvyšují vykořisťovatele nad vykořisťované a hierarchy nad jejich podřízené. Kapitalismus více než jakýkoli jiná minulá utlačovatelská společnost, skrývá vykořisťování lidstva pod převleky „fetišů“, jak říká Karel Marx v Kapitálu, v první řadě „fetišů zboží“, který byl různě – a povrchně – přikrašlován situacionisty do podoby „představení“ a Baudrillardem do podoby „simulace.“ Podobně, jako je buržoazní odebírání nadhodnoty ukrýváno za smluvní výměnu práce za platy, která je pouze zdánlivě rovnocenná, tak se za fetišizací zboží a za jeho pohyby skrývá suverenita kapitalistických ekonomických a sociálních vztahů.

Je zde jedna veledůležitá, ba přímo životně důležitá věc. Takové zastírání ukrývá před pohledem veřejnosti příčinnou roli kapitalistické soutěže ve způsobení dnešní krize. K těmto mystifikacím dodávají antitechnologisté a ti, kteří se staví proti civilizaci, ještě mýtus technologie a civilizace jako něčeho nevyhnutelně utlačujícího, a tím tedy zamlžují podstatu sociálních vztahů, typických pro kapitalismus – především používání věcí (nebo komodit, kurzů, objektů – doplňte, co je libo) ke zprostředkování sociálních vztahů a vytváření techno-urbanistické tvářnosti těchto časů. Stejně tak, jako používání fráze „industriální společnost“ namísto pojmu „kapitalismus“ zamlžuje zvláštní a prvořadou roli kapitálu a komoditních vztahů ve formování moderní společnosti, přesně tak nahrazení sociálních vztahů „techno-urbanistickou kulturou“, k čemž se Bradford veřejně hlásí, ukrývá určující roli trhu a kapitalistické soutěže ve vytváření moderní kultury.

Anarchismus jako životní styl se zabývá více „stylem“ než společností a přehlíží tak kapitalistickou akumulaci s jejími kořeny v tržní soutěži – jako příčinu ekologické krize a namísto toho je fascinován údajným porušením jednoty lidského „posvátna“ nebo „extatična“ s přírodou a „odčarováním světa vědou, materialismem a logocentristem.“

² Lewis Mumford, „Technics and Civilization“, New York, Burlingame-Harcourt Brace & World, 1963, str. 301. Další udávání stran podle tohoto vydání.

Tak nám namísto odhalení příčin dnešních sociálních a osobnostních patologií, antitechnologismus dovoluje, abychom spekulativně nahradili „kapitalismus“ technologií jako hlavním důvodem růstu a ekologické destrukce – technologií, která sama zásadním způsobem umožňuje akumulaci kapitálu a vykořisťování práce. Civilizace, zhmotněná ve městě jako ve svém kulturním centru, je zbavena svých racionálních rozměrů, jakoby město bylo spíše nějakou nevyлéčitelnou chorobou než potenciálním prostorem pro univerzalizující lidské vztahy, stojící ve znatelném protikladu k omezením kmenového a vesnického života, který nezná nic, co je za humny. Základní sociální vztahy v rámci kapitalistického vykořisťování a ovládnání, jsou přehlíženy pomocí metafyzického zobecňování ega a technologie a zatemňují veřejné mínění v pohledu na základní příčiny sociální a ekologické krize – komoditní vztahy, vytvářené nadnárodními spekulanty s mocí, průmyslem a bohatstvím.

Neznamená to, že bychom popírali existenci nevyhnutelně utlačujících a ekologicky škodlivých technologií nebo někoho ujišťovali o tom, že civilizace je sama o sobě darem z nebes. Nukleární reaktory, velké vodní nádrže, vysoce centralizované průmyslové komplexy, tovární systém a zbrojní průmysl – jsou stejně tak jako byrokracie, urbanistická nákaza a soudobá média – zhoubné již od prvopočátku. Ale osmnácté a devatenácté století nepotřebovalo nutně parní stroj, masovou výrobu nebo obrovská města s rozvinutou byrokracií k tomu, aby odlesnilo velká území Severní Ameriky a takřka vyhladilo jejich původní obyvatele nebo způsobilo půdní erozi v celých regionech. Bylo tomu přesně naopak, ještě než se železniční síť rozprostřela po celé zemi, byla většina této devastace vykonána s pomocí pouhých seker, mušket na černý prach a koňmi tažených žebříňáků, lidmi, kteří bydleli ve srubech s podlahou z udusané hlíny.

Byly to tyto jednoduché technologie, které buržoazní podnikavost – tato barbarská stránka civilizace posledního století – použila, aby rozparcelovala většinu z údolí řeky Ohio na lukrativní spekulativní pozemky. Na Jihu využívali plantážníci většinou otročké práce, protože stroje, které by samy pěstovaly a sklízely bavlnu, prostě neexistovaly a americké nájemní farmářství za poslední dvě generace vymizelo proto, že byly zavedeny stroje, které nahradily práci „osvobozených“ černých česáčů bavlny. V devatenáctém století rolníci z polofeudální Evropy pronikali podél řek a kanálů do americké divočiny a začali za použití jasně neekologických metod sklízet plody, které později poháněly americký kapitalismus směrem ke světové nadvládě.

Řečeno polopatě – byl to kapitalismus – komoditní vztah, expandovaný do maximálních rozměrů – co způsobilo dnešní výbušnou ekologickou krizi, počínaje ranou domácí výrobou zboží, které se po celém světě rozváželo spíše v plachetnicích než parnicích. Kromě textiláckých měst a městeček v Británii, kde masová výroba učinila svůj rozhodující průlom, byly stroje, na které se dnes hledí s největším opovržením, zkonstruovány až dávno poté, co se kapitalismus prodral na vrchol v mnoha částech Evropy a Severní Ameriky.

Bez ohledu na dnešní kyvadlový pohyb od vychvalování evropské civilizace směrem k jejímu celkovému odmítání, bychom si měli nicméně dobře zapamatovat význam nárůstu moderního sekularismu, vědeckého poznání, sekularismu, univerzalizmu, rozumu a technologií, které potenciálně nabízejí naději na racionální a osvobozující správu sociálních věcí – samozřejmě k plnému uskutečnění všech tužeb a extází, ale bez těch mnohých služebníků a řemeslníků, kteří vyhovovali choutkám aristokratických „lepšíků“ v Rabelaisově abbém Thelemovi. Anticivilizační anarchisté, kteří dnes odsuzují civilizaci, jsou ironicky právě ti, kdo užívá jejich kulturních plodů a široce hlásá svobodu, aniž by si uvědomil bolestný vývoj evropské historie, který mu to umožnil. Kropotkin zdůraznil zejména to, že „pokrok moderní techniky zázračně zjednodušuje výrobu všech věcí, potřebných pro život.“⁽¹⁾ Pro jedince postrádající smysl pro historickou zakotvenost by pak již bylo pozdě plakat nad rozlitým mlékem.

Mystický pohled na primitiva

¹ Kropotkin, „Anarchism“, in Revolutionary Pamphlets, viz výše, str. 285.

Vrcholem antitechnologismu a stavění se proti civilizaci je primitivismus, rajske zbožšťování prehistorie ve jménu návratu do její domnělé nevinosti. Zastánci anarchismu jako životního stylu jako například Bradford převzali svoji inspiraci od domorodých obyvatel a jejich mýtů o rajske před-dějinnosti. Původní, obyvatelé, uvádí, „odmítali technologii – minimalizovali relativní význam účelových a praktických technik a rozšířili význam extatických technik.“ A to všechno proto, že původní obyvatelé, věřící v animismus, byli uspokojováni „láskou“ pro divoký život – „pro ně byla zvířata, rostliny a přírodní objekty osobami, dokonce rozdělenými do rodů.“ (CIB 11)

Podobně se Bradford staví odmítavě k „oficiálnímu“ pohledu, popisujícímu život kultur lovců-sběračů jako „hrozný, brutální a nomádský, krvavý boj o přežití.“ Obhajuje spíše koncepci „přirozeného světa“, jak nazval Marshal Sahlins „původní společnost hojnosti – hojnou, protože její potřeby jsou nemnohé a všechny její touhy jsou snadno uspokojitelné. Její soubor nástrojů je elegantní a lehký, její vzhled lingvisticky komplexní a mající jasný základ, ale jednoduchý a přístupný všem. Její kultura je rozšiřující a extatická. Nezná vlastnictví a je komunitární, rovnostářská a kooperativní... je anarchistická... osvobozená od práce... je to tančící společnost, zpívající společnost, oslavující společnost, zasněná společnost.“ (CIB 10)

Obyvatelé „původního světa“ žili podle Bradforda v harmonii s přirozeným prostředím a užívali si jeho hojných plodů, včetně nadbytku volného času. Původní společnost, jak uvádí, byla „osvobozená od práce“, protože lov a sběračství vyžadoval mnohem méně úsilí, než které dnes lidé věnují osmihodinové pracovní době. Poznává sice soucitně, že původní společnost byla „schopná zakoušet občasný hlad“, ale tento „hlad“ byl nicméně pouze symbolický a záměrně způsobený, protože původní lidé si „občas vybrali hlad, aby umocnili svoji vzájemnost, aby hráli hry a měli více.“ (CIB 10)

Vyžadovalo by celý esej, abychom bezesbytku rozluštili a vyvrátili tento absurdní nesmysl, v němž je několik málo pravdivých tvrzení smícháno nebo zaměněno s pouhou fantazií. Bradford tvrdí, že zakládá svoji koncepci na „rozsáhlejší přístup k názorům původních obyvatel a jejich potomků – přírodních národů“, který nám poskytuje „kritičtější... antropologie.“ (CIB 10) Ve skutečnosti se zdá, že se většina jeho „kritičtější... antropologie“ odvozuje od myšlenek, nastíněných sympóziem „Člověk-lovec“, konaným v dubnu 1966 na chicagské univerzitě. (1)) Přestože většina příspěvků této konference je nesmírně cenná, některé z nich se hlásily k naivní mystifikaci „primitivity“, prosakující kontrakulturou 60. let a přežívající až do dnešních dnů. Kultura hippie, která ovlivnila několik soudobých antropologů, tvrdila, že dnes žijícím lovcům-sběračům se sociální a ekonomické procesy, probíhající v okolním světě zcela vyhnuly a oni stále žijí ve stavu nedotčenosti a paleolitických způsobů života. Jejich životy jako životy lovců-sběračů byly údajně navíc velmi zdravé a pokojné, zabezpečené štedrostí přírody.

Richard B. Lee, spolueditor konferenčních materiálů, tak usoudil, že kalorický příjem „primitivních“ lidí byl značně vysoký a jejich přísun potravy až nadbytečný, což vytvářelo určitý druh panenské „vzájemnosti“, v níž se lidé museli věnovat sběru potravy pouze několik málo hodin denně. „Život v náručí přírody není nezbytně špinavý, brutální a krátký,“ napsal Lee. Biotop Kungů-bušmenů v poušti Kalahari „překypuje přirozeně se vyskytující potravou.“ Bušmeni v oblasti Dobe, kteří byli, jak Lee napsal, pouze na prahu neolitu, dnes pohodlně přežívají pomocí sběru divoce rostoucích plodin a lovu zvířat, navzdory tomu, že jsou zatlačeni do nejméně příhodné části pouště, kterou původně obývali. Je údajně nanejvýš pravděpodobné, že v minulosti pro ně bylo typické ještě mnohem příhodnější prostředí, které si mohli vybrat z několika možných (2)), což není tak docela pravda, jak brzy uvidíme.

Pro ty, kteří se rozplývají nad „původním životem“, je velice běžné, že poslepují dohromady mnoho tisíciletí prehistorie, jakoby jasně rozdílné druhy hominidů a lidí žily v jedné jediné sociální organizaci. Samotné slovo „prehistorie“ je vysoce mnoho významové.

¹ Akta konference byla zveřejněna Richardem B. Lee a Irven de Vorem, „Man the Hunter“, Chicago, Aldine Publishing Co., 1968.

² „What Hunters Do for a Living or How to Make Out in Scarce Resources,“ in: Lee a de Vore, str. 43.

Dokud se lidský rod skládal z několika rozdílných druhů, můžeme jen velmi těžko přirovnávat „vzhled“ aurignaciánských a magdalenienských lovců-sběračů (*Homo sapiens sapiens*), žijících zhruba před 30.000 lety, s *Homo sapiens neanderthalis* nebo *Homo erectus*, jejichž soubory nástrojů, umělecké schopnosti a vlohy pro řeč byly výrazně odlišné.

Dalším problémem je to, do jaké míry žili prehistoričtí lovci-sběrači v různých časových obdobích v nehierarchických společenstvích. V Sungiru, nacházejícím se ve Východní Evropě, se naše vší pochybnost v hrobě dvou adolescentů našel výjimečně bohatý soubor šperků, oštěpů, slonovinových kopí a oděvů, zdobených korálky, ukazující na existenci vysoce postavené rodiny dlouho předtím, než se lidé usadili a začali věnovat obdělávání půdy. Většina paleolitických kultur byla pravděpodobně relativně rovnostářská, ale zdá se, že hierarchie existovala již v pozdním paleolitu, s různými variacemi stupně, typu a rozsahu dominance, které nemohou být ukryty za rétorická cvičení o paleolitickém rovnostářství.

Další problém, vyvstávající v různých epochách, je rozdílnost a v raných případech dokonce absence schopnosti komunikovat. Do té doby, než se objevil psaný jazyk a na počátku historické doby, byly jazyky raného *Homo sapiens* těžko „konceptně dokonalé.“ Piktogramy, glyfy a především ústně tradovaný materiál, na kterém byli „původní“ lidé závislí, pokud chtěli uchovat staré vědomosti, měl samozřejmě kulturní omezení. Bez psané literatury, zaznamenávající nashromážděnou moudrost celých generací, je nemožné, aby se udržela historická paměť nebo nějaké osamocené „konceptně dokonalé“ myšlenky, ty se spíše ztrácejí v proudu času nebo jsou žalostně pokřivovány. Ústně přenášená historie je tím posledním, co bylo účelově kritizováno a velice snadno se stává nástrojem elitních „zřeců“ a šamanů, kteří, dalece od toho být „prvopočátečními básníky“, zdá se používali svoje „znalosti“, aby sloužily jejich vlastním sociálním zájmům. (1))

To nás nevyhnutelně přivádí k Johnu Zerzanovi, anticivilizačnímu primitivistovi par excellence. Pro Zerzana, jednoho ze stálých přispěvatelů časopisu „Anarchy – A Journal of Desire Armed,“ představuje absence řeči, jazyka a písma znatelnou výhodu. Jako další následovník konference „Člověk-lovec“, tvrdí Zerzan ve své knize „Future Primitive“ (FP), že „život před domestikací a zemědělstvím byl ve skutečnosti převážně radostný, sblížený s přírodou, smyslovou moudrostí, sexuální rovností a zdravím.“ (2)) – s tím rozdílem, že Zerzanova vize „primality“ se spíše podobá čtyřnohé zvířecosti... Ve skutečnosti jsou v Zerzanově paleoantropologii anatomické rozdíly mezi *Homo sapiens* na jedné straně a *Homo habilis*, *Homo erectus* a „postiženým“ neandrtálcem zavádějící – podle něj všechny rané druhy rodu *Homo* byly obdařeny mentálními a fyzickými schopnostmi *Homo sapiens* a žily tedy v přírodní blaženosti po více než dva miliony let.

Pokud byli tito hominidé tak inteligentní jako moderní lidé, mohli bychom být v naivním pokušení se zeptat, proč neuskutečnili technologické změny? „Zdá se mi jako velice jasné,“ odpovídá Zerzan jasně a zřetelně, „že inteligence, zpravená o úspěchu a uspokojení života lovců-sběračů, byla hlavním důvodem pro výslovnou neexistenci pokroku.“ Dělná práce, domestikace, symbolická kultura – to bylo prý evidentně (!) odmítáno až do nedávné doby. *Homo sapiens* „dlouho upřednostňoval přírodu před kulturou“ a pod pojmem kultura si zde Zerzan představuje „manipulování základními symbolickými formami (zdůrazněno autorem) – odcizující břemeno.“ Pokračuje dále, že „pro temporalitu, jazyk (zcela jistě psaný a po většinu oné doby také pravděpodobně mluvený jazyk), počítání a umění nebylo místa, přestože zde existovala inteligence, která toho všeho byla naprosto schopna.“ (FB 23,24)

Abychom to vše zkrátily – hominidé byli schopni pojmout symboly, řeč a písmo, ale dobrovolně je odmítli, protože mohli jeden druhému a svému prostředí rozumět instinktivně, bez toho, aby se uchýlovali k novému. Zerzan tak horlivě souhlasí s antropologem, uvažujícím o tom, že „vzájemnost Sanů-bušmenů dosáhla takovou úroveň zážitku, že by mohla být nazvána takřka mystickou. Například se zdálo, že vědí, co znamená cítit jako slon, lev, antilopa nebo dokonce baobab.“ (FP 33,34)

¹ Zvláště v Paul Radin „The World of Primitive Man“, New York, Grove Press, 1953, str. 139-150.

² John Zerzan, „Future Primitive and Other Essays“, Brooklyn, New York, Autonomedia, 1994, str. 16. Čtenáře mající důvěru k Zerzanově výzkumu může zkoušet pátrat po důležitých zdrojích jako „Cohen, 1974“ a „Clark, 1979“, které jsou citovány na stranách 24 a 29 v jeho bibliografii a o kterých není známo vůbec nic.

Toto vědomé odmítnutí jazyka, sofistických nástrojů, temporality a dělby práce (pravděpodobně to všechno zkusili a pak si jen odfrkli...) má na svědomí, jak je nám řečeno, Homo habilis, který, jak bychom měli poznamenat, měl mozkovou kapacitu zhruba poloviční ve srovnání s dnešním člověkem a pravděpodobně postrádal anatomickou výbavu pro slabičnou řeč. Nezbyvá nám tedy než patrně věřit Zerzanovým tvrzením, že Homo habilis nebo dokonce Australopithecus Afarensis, žijící v období zhruba před dvěma miliony let, vlastnili inteligenci „zcela schopnou“ (nic menšího!!!) těchto funkcí, ale odmítl je používat. V Zerzanově paleoantropologii mohli rané hominidé nebo lidé s hlubokou moudrostí přijmout či odmítnout kulturní vlastnosti jako řeč, podobně jako na sebe například mniši berou závazek mlčení.

Jakmile bylo ticho prolomeno, všechno se pokazilo. Důvody znají zřejmě pouze Bůh a Zerzan...

Objevení se symbolické kultury s její vrozenou vůlí manipulovat a kontrolovat, brzy otevřelo prostor pro domestikaci přirozeného prostředí. Po dvou milionech let lidského života v náručí přírody, v rovnováze s jinými divokými druhy, změnilo zemědělství náš způsob života, náš způsob adaptace dosud nevídaným způsobem. Nikdy předtím se tak radikální změna v rámci druhu neudála tak úplně a rychle... Sebe-domestikace prostřednictvím jazyka, rituálů a umění, inspirovala následující domestikaci rostlin a zvířat. (FB 27, 28 – zdůrazněno autorem).

Tento opravdu zářející žvást je skutečně půvabný. Zcela rozdílné historické epochy, hominidé a lidé a odlišné ekologické a technologické situace jsou všechny smeteny dohromady do pojmu „život v náručí přírody.“ Zerzanovo zjednodušení vysoce komplexní dialektiky mezi lidským a ne-lidským nám odhaluje mysl tak omezenou a jednoduchou, že by před ní jeden zůstal stát s otevřenými ústy.

Aby bylo jasno – od před-literárních kultur neboli organických společností, jak jsem je nazval v „Ekologii svobody“ – se toho můžeme mnoho naučit, zvláště o proměnlivosti toho, čemu se obecně říká „lidská přirozenost“. Jejich duch skupinové spolupráce a v těch lepších případech svobodomyšlný vzhled, jsou nejen obdivuhodné – a sociálně nezbytné při pohledu na svět, v němž žijí – ale poskytují nám jasný důkaz o poddajnosti lidského chování a kontrastu k mýtu o tom, že soutěživost a chamtivost jsou vrozené lidské vlastnosti. Jejich způsoby užívání práva a „nerovností“ rovných mají jistě velký význam pro ekologickou společnost.

Ale to, že „původní“ nebo prehistoričtí lidé „uctívali“ ne-lidskou přírodu, je přinejlepším pouze zdánlivé, ne-li přímo naprosto nepatřičné. Za nepřítomnosti „nepřirozeného“ prostředí, jako například vesnic, měst a velkoměst, ještě koncepce „přírody“ jako něčeho odlišného od prostoru, kde žijeme - což je podle Zerzana skutečně odcizující zážitek – čeká na své vypracování. Rovněž se nepravděpodobně, že by naši předci nepohlíželi na přírodu méně účelověji, než lidé v historických kulturách. S příslušným zájmem o své vlastní materiální potřeby – přežití a blahobyt – se zdá, že se prehistoričtí lidé snažili ulovit co možná nejvíce zvěře a jestliže imaginativně zalidnili svět zvířat antropomorfickými atributy, což jistě činili, bylo to kvůli tomu, aby s nimi mohli komunikovat a v konečném důsledku manipulovat, nejen pouze uctívat.

A tak, majíce na mysli velice účelné cíle, vykouzlili si „mluvící“ zvířata, zvířecí „kmeny“ (často zakořeněné v jejich vlastních sociálních strukturách) a komunikativní zvířecí „duchy“. Vzhledem k jejich omezeným znalostem pochopitelně věřili v realitu snu, kde lidé mohou létat a zvířata mluvit – věřili v nevysvětlitelný, často stísněný snový svět, který měli za skutečně existující. Prehistoričtí lidé často personifikovali tyto jevy kvůli tomu, aby kontrolovali lovnou zvěř, přizpůsobovali životní prostředí k přežití, vyrovnávali se s proměnlivostmi počasí a tak dále – a tak k nim „promlouvali“, ať už přímo, rituálně nebo metaforicky.

Ve skutečnosti se zdá, že se prehistoričtí lidé snažili zasahovat do svého životního prostředí tak rezolutně, jak jen mohli. Jakmile se Homo erectus nebo pozdější lidské druhy naučily používat oheň, například se zdá, že je využívaly na klučení lesů, tak pravděpodobně hnali lovnou zvěř k útesům nebo přírodním pastem, kde mohla být snadno pobita. „Úcta k životu“ prehistorických lidí tak odrážela vysoce pragmatický zájem o zvýšení a kontrolu

přisunu potravin, nikoli lásku ke zvířatům, lesům a horám, kterých se klidně mohli obávat, jako vznešených domovů božských bytostí, stejně tak blahosklonných jako démonických. (1))

„Láska k přírodě,“ kterou Bradford připisuje „přirozené společnosti“ stejně tak nezobrazuje dnešní lovce-sběrače, kteří často zacházejí se svými domácími zvířaty a lovnou zvěří spíše drsně, například Iturští lesní Pygmejové trápí zvěř chycenou do pastí docela sadisticky a Eskymáci běžně špatně zacházejí se svými husky. (2)) Domorodí Američané před kontaktem s Evropany široce proměnili většinu kontinentu používáním ohně na uzpůsobení země pro lov a sběračství a lepší viditelnost při lovu tak, že „ráj“, s nímž se setkali Evropané, byl „jasně polidštěn.“ (3))

Mnoho indiánských kmenů zdá se tak nevyhnutelně vybito místní populaci lovné zvěře a muselo migrovat do nových území, aby získali materiální podmínky nutné k životu. Bylo by překvapující, kdyby nezpůsobili válečné konflikty během vytlačování původních obyvatel. Jejich dávní předci mohli klidně přivést některé z amerických velkých savců pozdní doby ledové (zejména mamuty, mastodonty, dlouhorohé bizony, koně a velbloudy) až na pokraj vyhuby. Mohutně nashromážděné kosti bizonů jsou ještě dnes rozeznatelné v množství amerických údolí, což nasvědčuje masovému pobíjení a vraždění zvěře. (1))

Mezi těmito lidmi, kteří poznali zemědělství, nebylo ani používání půdy nezbytně ekologicky neškodné. Okolo jezera Pitzcuaro v centrální mexické vrchovině, nebylo před conquistou „prehistorické používání půdy v praxi obnovitelné,“ napsal Karl W. Butzer, ale způsobilo vysokou úroveň půdní eroze. Domorodé farmářské praktiky mohou být samozřejmě „stejně tak škodlivé jako jakékoli jiné předindustriální využívání půdy ve Starém světě.“ (2)) Další studie nám ukázaly, že přehnané klučení lesů a neúspěch obnovitelného zemědělství, podkopaly mayskou společnost a přispěly k jejímu pádu. (3))

Nikdy nebudeme mít nějaký poznatek o tom, jestli životní způsoby dnešních kultur lovců-sběračů přesně odrážejí ty jejich předků. Moderní aboriginské kultury se nejenom vyvíjely tisíce let, ale byly také zdatně proměněny pronikáním nekonečných vlivů jiných kultur předtím, než byly prostudovány západními kulturami. Jak Clifford Geertz škodolibě

¹ Literatura o těchto aspektech prehistorického života je velice rozsáhlá. Anthony Legge a Peter A. Rowly, „Gazelle Killing in Stone Age Syria,“ in: *Scientific American*, číslo 257, srpen 1987, str. 88-95, nám ukazují, že migrující zvířata mohla být snadno vybita za použití vechnání do pastí. Klasickou studií o pragmatických aspektech animismu je kniha Bronislava Malinowského „Myth, Science and Religion“, Garden City, New York, Doubleday, 1954. Manipulativní antropomorfizace je evidentní zmnoha informací o přemístování lidského a nelidského světa, na což si dělají nároky šamani, jako například v mýtech lidu Makuna, o nichž podává zprávu Kaj´rhem, „Dance of the Water People“, *Natural History*, leden 1992.

² Kpygmejům viz Colin M. Turnbull, „The Forrest People: A Study of the Pygmeis of the Congo,“ New York, Clarion/Simon and Schuster, 1961, str. 101-102. Co se týče Eskymáků viz Gontran de Montaigne „Poncins´s Kabloona: A White Man in the Arctic Among the Eskimos,“ New York, Reynal & Hitchcock, 1941, str. 208-209, stejně tak jako mnoho jiných prací o tradiční eskymácké kultuře.

³ To, že mnoho savan po celém světě bylo vytvořeno klučením pravděpodobně již vdobě Homo erectus, je hypotéza, rozšířená v antropologické literatuře. Výtečnou studií na toto téma je Stephen J. Pyne „Fire in America“, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1982. Viz rovněž William M. Denevan, in *Analý American Association of Geographers*, září 1992, citováno v William K. Stevens, „An Eden in Ancient America? Not Really,“ *The New York Times*, 30. března 1993, str. C1.

¹ O intenzivně diskutovaném problému zbytečného zabíjení zvířat viz „Pleistocene Extinctions: The Search for the Cause,“ ed. P.S. Martin a H.E. Wright, Jr., New Haven, Yale University Press, 1967. Argumenty, týkající se toho, jestli klimatické faktory nebo lidské přehnané vybíjení zvěře vedlo k masovému úhynu asi třiceti pěti druhů pleistocénních savců, jsou příliš komplikované, než abychom se jimi zde zabývali. Viz Paul S. Martin, „Prehistoric Overkill,“ in „Pleistocene Extinctions“, výše. Zabýval jsem se některými z těchto argumentů v mém úvodu kopravenému vydání z roku 1991 „The Ecology of Freedom“, Montreal, Black Rose Books. Důkazy jsou stále diskutovány. Mastodonti, na které bylo pohlíženo jako na zvířata, kterých se zbavila sama příroda, jsou dnes známi tím, že byli mnohem ekologicky flexibilnější a mohli být vybiti paleoindiánskými lovci mnohem menšími okolky, než by si romantičtí environmentalisté mohli myslet. Nepřu se o to, jestli byli velcí savci vyhuby pouze lovem – ale i značné procento tak způsobené by stačilo. Seznam hromadných pastí bizonů je v Brian Fagan, „Bison Hunters of the Northern Plains,“ *Archaeology*, číslo květen-červen 1994, str. 38.

² Karl W. Butzer, „No Eden in the New World,“ *Nature* č. 82, 4. března 1993, str. 15-17.

³ T. Patrick Cuthbert, „The Collapse of Classic May Civilization“ in: „The Collapse of Ancient States and Civilizations, ed. Norman Yoffee a George L. Cowgill, Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1988 a Joseph A. Tainter, „The Collapse of Complex Societies,“ Cambridge, Cambridge University Press, 1988, zvláště kapitola 5.

poznámenal, jistě není takřka nic „nevinného“ na aboriginských kulturách, které moderní primitivisté spojují s ranými lidstvem. „Uvědomění, zášť a zaostalost nevinná přirozenost nezná, dokonce ani v případě Pygmenjů nebo Eskymáků,“ nahlíží Geertz „a to, že tito lidé jsou ve skutečnosti produktem širokých procesů sociálních změn, které je vytvořily a dělají z nich to, co jsou – přišlo jako šok, který způsobil viditelnou krizi na poli etnografie.“⁽⁴⁾) Kmeny „původních lidí“, stejně tak jako lesy, které obývali, nebyly v době kontaktu s Evropou už panenské, stejně jako lakotští indiáni v době americké občanské války, navzdory filmům jako „Tanec s vlky.“ Mnoho z velmi přitažlivých „původních“ věroučných systémů existujících aboriginců je jasně vystopovatelných směrem ke křesťanským vlivům. Černý Los byl například horlivým katolíkem⁽⁵⁾), zatímco lakotský a paiutský Tanec duchů z konce 19. století byl hluboce ovlivněn křesťanským evangelickým chiliasmem.

V seriózním antropologickém výzkumu nepřežila koncepce „extatického“, „nevinného“ lovce třicet let, která přešla od doby konání sympozia „Člověk-lovec“. Většina z loveckých societ „hojnosti“, citovaných zastánci mýtu „primitivní hojnosti“, se zcela jistě vyvinula – pravděpodobně navzdory svým touhám – ze zemědělských sociálních systémů. O lidech San z Kalahari je známo, že předtím, než byli zatlačeni do pouště, byli zahradníky. Před několika sty lety podle Edwina Wilmsena chovali Sanové dobytek a farmařili, nemluvě o tradici sousedících zemědělských kmenových knížectví, propojených do sítě, sahající až k Indickému oceánu. Vykopávky ukazují, že okolo roku 1000 byla jejich oblast, Době, osídlena lidem, který vytvářel keramiku, pracoval se železem a choval skot, který vyvážel až do 40. let 19. století do Evropy společně s velkými objemy slonoviny – přičemž většinu slonů ulovili Sanové sami a těžko prováděli masakr svých „mytických bratrů“ s takovou citlivostí, jakou jim připisuje Zerzan. Marginální životní způsob Sanů jako lovců-sběračů, který tak fascinoval pozorovatele v 60. letech, byl ve skutečnosti výsledkem ekonomických změn na konci 19. Století, kde „opuštěnost, zpozorovaná zvnějšku... nebyla původní, ale byla způsobena kolapsem obchodního kapitálu.“⁽⁶⁾)

„Na současné postavení San hovořících lidí až na samé periférii africké ekonomiky,“ poznává Wilmsen, „může být nahlíženo pouze v pojmech sociální politiky a ekonomie koloniální éry a toho, co přišlo po ní. Jejich objevení se jako lovců-sběračů je funkčním přizpůsobením se výsledku historického procesu, který začal před rokem 1000 a vyvrcholil v prvních desetiletích tohoto století, a který z nich učinil tu nejspodnější třídu.“⁽¹⁾)

Anazonští Yuqové by také mohli snadno ztělesňovat nevinnou společnost lovců-sběračů, vychvalovanou v 60. letech. Tito lidé, kteří nebyli studováni Evropany až do 50. let tohoto století, mají soubor nástrojů, který nesestává z ničeho jiného, než prasečích kostí a luků a šípů. „Kromě toho, že neumí rozdělat oheň,“ píše Allyn M. Steaman, který je studoval, „neumí využívat síly vody, nemají domácí zvířata, a to dokonce ani psy, nepoužívají kámen, nemají rituální specialisty a pouze velice povšechnou kosmologii.“ Přežívají svoje životy jako nomádi, procházejíce lesy bolívijských nížin při pátrání po lovné zvěři a další potravě, kterou jim zprostředkovávají jejich sběračské dovednosti.⁽²⁾) Nemají žádné domestikované plodiny a neznají ani používání háčku a vlasce pro chytání ryb.

Yuqové jsou velmi vzdáleni rovnostářství a udržují si instituci dědičného otroctví, rozdělující jejich společnost na privilegovanou vrstvu a opovrhovanou pracovní skupinu. Tento rys je nyní pokládán za pozůstatek jejich předchozího zemědělského způsobu života. Yuqové, jak se zdá, pocházejí z předkolumbovské otrokářské společnosti a „postupem doby podleli odkulturnění a ztratili většinu ze svého kulturního dědictví souběžně s tím, jak se

⁴ Clifford Geertz, „Life on the Edge,“ The New York Review of Books, 7. dubna 1994, strana 3.

⁵ Jak na věc pohlíží William Powers, kniha „Black Elk Speaks“, byla publikována v roce 1932 a ní není žádná známka toho, že by vedl křesťanský život. Pro podrobné pojednání o současné fascinaci příběhem Černého losa viz William Powers, „When Black Elk Speaks, Everybody Listens,“ Social Text, sv. 8, číslo 2, 1991, str. 43-56.

⁶ Edwin N. Wilmsen, „Land Filled With Flies,“ Chicago, University of Chicago Press, 1989, str. 127.

¹ tamtéž, str. 3

² Allyn Maclean Stearman, „Yuqu: Forrest Nomands in a Changing World,“ Fort Worth a Chicago, Holt-Rinehart and Winston, 1989, str. 23.

stalo nezbytné být mobilní a žít nezávisle na půdě. Zatímco mnoho prvků jejich kultury mohlo být ztraceno, jiné nebyly. Otroctví je evidentně jedním z nich.“⁽³⁾)

Mýtus „nevinného“ lovce-sběrače, byl nejen ořesen, ale údajům Richarda Lee o kalorickém příjmu „blahobytných“ sběračů se otevřeně postavil Wilmsen a jeho stoupenci.⁽⁴⁾) Kungové mají průměrnou délku života okolo 30 let. Dětská úmrtnost je vysoká a podle Wilmsena (vzpomeňte si na Bradforda), jsou během hubených ročních dob vystaveni nemocem a hladu. Lee sám svoje názory na toto téma z 60. let již poopravil.

Podobně byly životy našich dávných předků vším jiným, než požehnáním. Ve skutečnosti byl pro ně život velice tvrdý, obecně krátký a materiálně velice náročný. Anatomické údaje o jejich délce života ukazují, že polovina z nich zemřela již v dětství nebo před dosažením dvacítky a pouze několik se dožívalo padesáti. Mnohem spíše než lovci-sběrači to byli mrchožrouti a stávali se pravděpodobně snadnou kořistí hyen a leopardů.⁽⁵⁾)

Vůči členům svých vlastních tlup, kmenů nebo klanů se chovali prehistoričtí lidé a později lovci-sběrači normálně kooperativně a mírumilovně, ale vůči členům jiných tlup, kmenů nebo klanů, rozpoutávali často válku, někdy dokonce genocidní povahy, aby se jich zbavili a přivlastnili si jejich zemi. Nejvíce „nevinný“ z našich lidských předků – pokud uvěříme primitivistům – Homo erectus – po sobě zanechal smutné důkazy mezilidského vyvražďování podle údajů, nashromážděných Paulem Janssenssem.⁽⁶⁾) Objevily se teorie, že mnoho jedinců v Číně nebo na Jávě bylo zabito sopečnými explozemi, ale pozdější vysvětlení postrádají věrohodnost ve světle nálezu pozůstatků čtyřiceti jedinců, jejichž smrtelně zraněné hlavy byly useknuty – „což těžko mohla způsobit sopka,“ jak suše poznamenává Corinne Shear Wood.⁽⁷⁾) A co se týče moderních lovců-sběračů, konflikty mezi kmeny původních obyvatel Ameriky jsou příliš početné, než abychom je zdlouhavě vyjmenovávali – jak dosvědčují Anasaziové a jejich sousedi na Jihozápadě, kmeny, které v konečné fázi vytvořily Irokézskou konfederaci, která byla sama o sobě prostředkem přežití, pokud se neměli vyvraždit navzájem – nebo krutý konflikt mezi Hurony a Mohawky, vedoucí takřka k úplnému vybití a útěku zbývajících huronských komunit.

Jestliže tedy „touhy“ prehistorických lidí byly „snadno naplňovány“, jak náš ujišťuje Bradford, bylo to přesto proto, že jejich materiální podmínky života – a tedy i jejich touhy – byly ve skutečnosti velmi jednoduché. Od životní formy, která se ponejvíce přizpůsobuje, než inovuje, může být očekáváno, že se svému danému prostředí spíše přizpůsobí, než aby ho proměňovala kvůli svým potřebám. Ranní lidé měli doajista velké porozumění pro biotop, ve kterém žili, byly to přeci jenom vysoce inteligentní a imaginativní bytosti, ale jejich „extatická“ kultura byla nevyhnutelně přeplněna nejen potěšením a zpěvem, „oslavováním...sněním“, ale také pověřivostí a snadno manipulovatelnými strachy.

Ani naši vzdálenější předci, ani dnes žijící domorodci by nepřežili, kdyby se drželi „čarovných“ disneyovských myšlenek, které jim vtiskli do rukou současní primitivisté. Evropané jistě nenabídlí domorodcům žádné nijak skvělé sociální zřízení, ba přímo naopak – imperialisté podřídili domorodce tvrdému vykořisťování, otevřené genocidě a plundrování a nakazili je chorobami, proti kterým místní neměli imunitu. Žádné animistické zaříkávání nemohlo tuto řezničinu zastavit, například tragédii u Wounded Knee v roce 1890, kde se mýtus o kouzelných neprůstřelných košilích rozplynul velmi bolestně.

Klíčový význam má to, že ústup do primitivismu mezi vyznavači anarchismu jako životního stylu popírá nejvlastnější atributy lidstva jako druhu a rovněž také potenciálně osvobozující stránky euro-americké civilizace. Lidé se markantně liší od jiných živočichů v tom, že se pouze nepřizpůsobují okolnímu světu, ale vymýšlejí a vytvářejí nový svět, neobjevují pouze vlastní schopnosti jako lidské bytosti, ale činí okolní svět vhodnějším pro svůj vlastní vývoj jako individualit i jako druhu. Současná iracionální společnost tuto schopnost převrátila, ale ta je sama o sobě přirozeným nadáním, výsledkem lidské biologické

³ tamtéž, str. 80-81.

⁴ Wilmsen, str. 235-239 a 303-315.

⁵ Viz například Robert J. Blumenshine a John A. Cavallo, „Scavenging and Human Evolution,“ Scientific American, říjen 1992, str. 90-96.

⁶ Paul A. Janssens, „Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric man,“ London, John Baker, 1970.

⁷ Wood, „Human Sickness“, str. 20.

evoluce – nikoli pouze produktem technologie, racionality a civilizace. To, že lidé, kteří sami sebe nazývají anarchisty, upřednostňují primitivismus, který se nalézá na samé hranici animálna, se svým jen těžko zakrývaným poselstvím přizpůsobivosti a pasivity, pošpiňuje staletí snahy lidstva osvobodit se od provincialismu, mysticismu a pověr a proměnit svět.

Pro zastánce anarchismu jako životního stylu, zejména ty s anticivilizačně a primitivisticky zabarvenými názory, se samotná historie stává jakýmsi všedrtícím balvanem, stírajícím všechny rozdíly, přechody, fáze vývoje a společenské zvláštnosti. Kapitalismus a jeho rozpory jsou redukovány na fenomén všepohlcující „civilizace“ a jejích technologických „imperativů“, postrádajících nuance a rozlišování. Historie, pokud ji chápeme jako rozvíjení racionální stránky lidské povahy, se potenciálně vyvíjí směrem ke svobodě, sebeuvědomění a spolupráci – je komplexní sumou kultivace lidských smyslů, institucí, intelektu a znalostí, tím, co můžeme nazvat „výchovou lidstva.“ Zacházet s historií jako prudkým „úpadkem“ z animální „přirozenosti“, jak to v různé míře činí Zerzan, Bradford a jejich soupeřníci způsobem podobným Martinu Heideggerovi, znamená ignorovat rozvíjející se ideály svobody, individuality a sebeuvědomění, značící epochy vývoje lidstva – a to nemluvě o rozšiřujícím se záběru revolučních bojů, které se snažily dosáhnout těchto cílů.

Anticivilizační anarchismus životního stylu je pouze jednou ze stránek sociální regrese, poznamenávající poslední dekády dvacátého století. Jak kapitalismus hrozí „vyřešit“ problém historie jejím zatlačením do jednoduššího a méně diferenciovaného geologického a zoologického údobí, stávají se anticivilizační anarchisté jeho spoluviníky tím, že posouvají lidského ducha a jeho dějiny zpět do méně vyvinutého, méně determinujícího „předúpadkového“ světa, do údajně „nevinné“ předtechnologické a předcivilizační společnosti, existující předtím, než bylo lidstvo vyhnáno z ráje. Stejně jako Lotofágové v Homérově Odysseji jsou lidé „autentičtí“ pouze tehdy, jestliže žijí ve věčné přítomnosti, bez minulosti nebo budoucnosti – nezatažování pamětí nebo myšlením, volní od tradic a nepobízení tím, co přijde.

Je ironické, že svět, idealizovaný primitivisty, by se ve skutečnosti navzájem vylučoval s radikálním individualismem, oslavovaným individualistickými pohrobky Maxe Stirnera. Přestože soudobá „přirozená“ společenství vytvářejí silně narušené jedince, síla zvyku a vysoká úroveň skupinové solidarity, vynucené bídými životními podmínkami, neponechávají mnoho prostoru pro takové vysoce individualistické chování, které vyznávají stirnerovští anarchisté, oslavující suverenitu ega. Dne je fušování do primitivismu výsadou přesně těch blahobytných měšťáků, kteří si mohou dovolit hrát si s fantaziemi, odepředními nejen těm chudým a hladovým, ale „nomádům“, kteří z nouze žijí na ulici, ale také i přepracovaným zaměstnaným lidem. Moderní pracující žena si dětmi by si jen těžko poradila bez automatické pračky, aby si alespoň trochu oddechla od svých každodenních domácích prací, které vykonává, než půjde do zaměstnání, aby vydělala často tu větší část celkového příjmu své domácnosti. Je ironické, že dokonce vydavatelský kolektiv časopisu „Fifth Estate“ došel k tomu, že nemůže pokračovat bez počítače a byl „přinucen“ si jeden koupit – a vydal skutečně duchaplné prohlášení – „Nenávidíme ho!“⁽¹⁾ Odmítat moderní techniku, zatímco ji využívám, abych publikoval antitechnologickou literaturu je nejen neduchaplné, ale má i svůj vyšší rozměr – taková „nenávisť“ k počítačům pak spíše zní jako odkrknutí si těch privilegiovaných, kteří poté, co se přežrali lahůdkami, vychvalují přednosti chudoby během nedělních bohuslužeb.

Zhodnocení anarchismu jako životního stylu

Co je na současném anarchismu jako životním stylu nejvíce zarážející, je náklonnost k bezprostřednosti namísto reflexe, náklonnost k naivnímu vztahu mysli a skutečnosti tváří v tvář. Nejen, že tato bezprostřednost odnímá anarchistickému myšlení možnost jemnější a zprostředkovanější úvahy, ale vylučuje i racionální analýzu, a v tom případě tedy i

¹ E.B. Maple, „The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!“, The Fifth Estate, ročník 28, číslo 2, léto 1993, str. 6-7.

racionalitu samotnou. Vydávání lidstva na pospas nečasovosti, neprostorovosti a nehistoričnosti – „přirozené“ koncepci temporality, založené na „nekonečných“ cyklech „Přírody“, znamená zbavit mysl její jedinečné tvořivosti a svobody zasahovat do přirozeného světa.

Z pohledu zastánců primitivistického anarchismu jako životního stylu, je pro lidi nejlepší, když se spíše přizpůsobují ne-lidské přírodě, než aby do ní zasahovali – anebo, když nezatížení rozumem, technologií, civilizací a dokonce i jazykem, žijí v poklidné „harmonii“ s existující realitou, patrně obdařeni „přirozenými“ právy v jejich vnitřní a zásadně neinteligentní podobě. TAZ, Fifth Estate, Anarchy: A Journal of Desire Armed a lumpen ziny jako „Stirnerite Demolition Derby“ od Michaela Williamse – to všechno se zaměřuje na nezprostředkovanou, ahistorickou a anticivilizační „původnost“, od které jsme se „odvrátili“ – stav dokonalosti a „opravdovosti“, v němž jsme byli vedeni různými „přírodními pouty“, „přírodními zákony“ nebo našimi všepohlcujícími egi. Historie a civilizace tak nesestává z ničeho, pouze z úpadku směrem k „neautentičnosti“ industriální společnosti.

Jak jsem již poznamenal, tento mýtus o „odvrácení se“ od původnosti má svoje kořeny v reakčním romantismu, v poslední době ve filosofii Martina Heideggera, jehož „volksch spiritualismus“, latentní v „Sein und Zeit“, se později projevil v jeho jasně fašistických pracích. Tento pohled dnes nalezl živnou půdu v útěšném mysticismu, kterým oplývají antidemokratické práce Rudolfa Bahro, který sotva skrývá svoje volání po „spáse zeleným Adolfem“ a v apolitickém zápalu pro ekologickou spiritualitu a „sebenaplnění“, předkládaném zastánci hlubinné ekologie.

V konečném důsledku se tak individuální ego stává nejvyšším příbytkem reality, vylučujícím historii a budoucnost, demokracii a odpovědnost. Živoucí kontakt se společností jako takovou je samozřejmě považován za nicotný narcisismem tak všeobjímajícím, že se scvrkává na přitakávání dětinskému egu, které je sotva něčím více, nežli uzlíčkem povykujících přání a požadavků na vlastní uspokojení. Civilizace pouze stojí v cestě extatické seberealizaci egoistických tužeb, považovaných za konečné naplnění pojmu emancipace, jako kdyby extáze a touha nebyly výsledky kultivace a historického vývoje, ale pouhé impulsy, které objevují se ab novo v desocializovaném světě.

Stejně jako maloburžoazní stirnerovské ego, primitivistický anarchismu jako životní styl neponechává žádný prostor pro sociální instituce, politické organizace a veřejnou sféru, kterou všichni autoři, o nichž jsme pojednávali, automaticky ztotožňují se státní mocí. Je to sporadická, nesystematická, nesoudržná aktivita, nemající kontinuitu – intuitivní náhražka za soudržnou, smysluplnou, organizovanou a racionální činnost, zakládající tradici a na něco se zaměřující, nejen pouze na vydávání zinů a rozbíjení výloh. Představivost je postavena proti rozumu a touha proti teoretické soudržnosti, jako kdyby měly stát nesmiřitelně proti sobě. Goyovo varování, že imaginace opuštěná rozumem plodí příšernosti, je přepsáno tak, aby zanechalo dojem, že imaginace vzkvétá z nezprostředkovaného zážitku s dále nerozlišovanou „jednotou“. Tak se tedy sociální přirozenost rozpouští do biologické přirozenosti – inovativní lidskost do přizpůsobivé zvířecosti, temporalita do předcivilizační věčnosti, historie do archaického nekonečného kruhu.

Buržoazní realita, jejíž ekonomická tvrdost se stává den ode dne intenzivnější a drsnější, je zastánci anarchismu jako životního stylu chytře proměněna do souboru sebeshovívavosti, nedisciplinovanosti, nesoudržnosti a „věčného počátku.“ V 60. letech situacionisté ve jménu „teorie představení“ ve skutečnosti vytvořili teoretickou frašku, ale alespoň koneckonců nabízeli její organizační korektivy, jako rady pracujících, což vytvořilo určitou protiváhu jejich estétství. Anarchismus jako životní styl tím, jak napadá organizovanost, jasný program a seriózní sociální analýzu, napodobuje ty nejhorší rysy situacionistického estétství bez toho, aby se přihlásil k projektu budování hnutí. Jako produkt únavy šedesátých let bloudí bezcílně po krajině ega (které Zerzan přejmenoval na „svazky přírody“) a dělá ctnost z bohémské rozevlátosti.

Nejproblematictější je skutečnost, že shovívavé estétské vrtochy anarchismu jako životního stylu ztlačí jádro levicově libertinské ideologie, která kdysi ve společnosti něco znamenala a měla nějakou váhu, protože byla nekompromisně oddána věci emancipace – nikoli vně historie, v říši subjektivna, ale v rámci historie, v objektivnu. Velkým heslem

První Internacionály, které si podržel anarchosyndikalismus a anarchokomunismus poté, co jej Marx a jeho příznivci opustili, byl požadavek „Žádná práva bez povinností, žádné povinnosti bez práv!“ Po celé generace se tento slogan skvěl v záhlaví toho, co bychom dnes retrospektivně nazvali sociálně-anarchistickými periodiky. Dnes stojí v příkrém rozporu s jasně egocentrickým požadavkem na „ozbrojení touhy“, spojeným s taoistickými kontemplacemi a buddhistickými nirvánami. Zatímco sociální anarchismus volá, aby lidé povstali v revoluci a usilovali o přeměnu společnosti, rozzlobení maloburžoové, zalidňující svět subkultury, volají po chvilkových vzpourách a uspokojení svého „aparátu tužeb“, abychom použili frazeologii Deleuzeho a Guattariho.

Rychlý ústup od historické oddanosti klasického anarchismu sociálnímu boji – bez něhož nemůže být dosaženo seberealizace a naplnění tužeb ve všech dimenzích, nikoli pouze instinktivních – je nevyhnutelně doprovázen katastrofickou mystifikací zkušenosti a reality. Ego, identifikované takřka fetišisticky s prostorem, kde se má uskutečnit emancipace, se stává identické se „suverénním jedincem“ kapitalistického liberálního individualismu. Zbaveno svých sociálních základů, nedosahuje autonomie, ale pouze závislé „soběstačnosti“ buržoazního obchodníka.

Dalece od toho, aby bylo svobodné, je ego ve své suverénní soběstačnosti najisto spoutáno zdánlivě anonymními zákony trhu – zákonem soutěživosti a vykořisťování – které vytvářejí z mýtu individuální svobody další fetiš, obsahující nevyhnutelné zákonitosti kapitalistické akumulace. Anarchismus jako životní styl se tak proměňuje na další klamavý buržoazní podvod. Jeho zastánci nejsou více „autonomní“ nežli fluktuace cen na burze a všední záležitosti kapitalistického obchodu. Navzdory všem nárokům na autonomii, je maloburžoazní rebel, ať už s dlažební kostkou v ruce, či nikoli, naprostým zajatcem podpovrchových tržních sil, okupujících údajně svobodné území moderního sociálního života, od DIY spolků, distribuujících potraviny až po zemědělské komunity.

Kapitalismus kolem nás bouří nejen z materiálního, ale i kulturního hlediska. Jak John Zerzan pamětihodně odpověděl zmatenému novináři, který se podívoval, co dělá televize v bytě tohoto nepřítele technologie: „Stejně jako všichni ostatní lidé, musím i já být narkotizován.“ (1))

To, že anarchismus jako životní styl je sám o sobě „uspávající“ zrada na sobě samém, je nejvíce patrné v knize Maxe Stirnera „Jedinec a jeho vlastnictví“, kde nárok ega na „jedinečnost“ v chrámu svatosvatého „Já“, dalece překračuje liberální ctnosti Johna Stuarta Milla. Se Stirnerem se egoismus najisto dostává do oblasti epistemologie. Když se prokousáte záplavou protimluvů a tvrzení žalostně nedotažených do konce, vyplňujících Jedince a jeho vlastnictví“, můžete dojít k závěru, že Stirnerovo „jedinečné“ ego je samo o sobě mýtem, protože jeho kořeny leží v jeho zdánlivém opaku – společnosti. „Pravda se nemůže bránit jako vy,“ obrací se Stirner na egoisty, „nemůže se posunout, vyvíjet, pravda na vás čeká a očekává od vás vše a sama existuje pouze skrze vás – protože existuje pouze ve vaší hlavě.“ (2)) Stirneriánský egoista tak de facto dává sbohem objektivní realitě, faktičnosti sociálních vztahů a tím pádem také zásadní společenské změně a všem etickým kritériím a ideálům, jdoucím za hranice osobního uspokojení, dosahovaného mezi skrytými démony buržoazního volného trhu. Tato absence zprostředkování podvrací nejvlastnější existenci konkrétního, nemluvě o autoritě samotného Stirnerova ega – což je nárok tak všeobjímající, že vylučuje například i sociální zakořenění „ega“ a jeho utváření během historie.

Nietzsche prakticky nezávisle na Stirnerovi dovedl tento náhled do logických důsledků vymazáním fakticity a reality pravdy jako takové. „Co je to pravda?“, ptá se. „Mobilní armáda metafor, metonym a antropomorfismů – ve zkratce suma lidských vztahů, které byly posíleny, přeneseny a poeticky a rétoricky okrášleny.“ (3)) S mnohem větší

¹ Citováno v New York Times, 7.5. 1995. Méně pokrytečtí lidé než Zerzan se snaží vyhnout se vlivu televize a užívají si svoje potěšení s decentní hudbou, radiovými hrami a podobnými věcmi a pouze si je nekupují!

² Max Stirner, „The Ego and His Own,“ ed. James J. Martin, New York, Libertarian Books Club, 1963, část 2, kapitola 4, oddíl C „My Self-Engagement,“ str. 352, zdůrazněno autorem.

³ Friedrich Nietzsche, „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense,“ 1873, fragment, in: „The Portable Nietzsche“, editováno a přeloženo Walterem Kaufmannem, New York, Viking Portable Literatury, 1959, str. 46-47.

předvídatostí, než Stirner měl Nietzsche za to, že fakta jsou pouhé interpretace a logicky se ptal: „Je nezbytné předpokládat vykladače za interpretaci jako fakt?“ Patrně ne, neboť „i dokonce toto je nápad, hypotéza.“⁽⁴⁾ Podle Nietzscheovy neřešitelné logiky jsme ponecháni osudu s egem, které nejen že si vytváří vlastní realitu, ale musí také ospravedlnost svoji vlastní existenci jako něco více než pouhou interpretaci. Takový egoismus tedy anihiluje ego jako takové, a to samotné mizí v mlze Stirnerových vlastních nevyřčených předpokladů.

Anarchismus jako životní styl je historie, společnosti a fakticity, ležící za jeho „metaforami“, zbaven stejným způsobem a žije v asociální sféře, v níž se ego se svými zašifrovanými touhami musí samo vypařit do logických abstrakcí. Redukování ega na intuitivní bezprostřednost – a její zakotvování z pouhé animálnosti – „přírodních poutech“ nebo „přírodních zákonech“ – by přispělo k ignorování skutečnosti, že ego samotné je produktem neustále se formující historie, samozřejmě historie takové, která, jestliže má spočívat z něčeho více, než z pouhých epizod, musí ke svému prospěchu využít rozum jako vodítko k měřítkům pokroku a zpátečnictví, nezbytnosti a svobody, dobra a zla – a ano – civilizace a barbarismu. Anarchismus, který se snaží vyhnout plytkosti naprostého solipsismu na straně jedné a ztrátě „ega“ jako své interpretace na straně druhé, se musí stát samozřejmě jasně socialistickým nebo kolektivistickým, což znamená, že to musí být sociální anarchismus, který se snaží dosáhnout svobody prostřednictvím struktury a vzájemné odpovědnosti, nikoli skrze prchavé, nomadické ego, které se vyvléklo z podmínek pro sociální život.

Jednoduše řečeno – mezi socialistickými kořeny anarchosyndikalismu a anarchokomunismu (které nikdy nepopíraly důležitost seberealizace a naplnění lidských tužeb) a esenciálně liberálními a individualistickými kořeny anarchismu jako životního stylu, který preferuje sociální netečnost, ne-li přímo otevřenou sociální negaci, existuje propast, která nemůže být přemostěna, pokud budeme brát ohledy na zásadně odlišné cíle, metody a filosofii, kterou se odlišují jeden od druhého. Stirnerův vlastní projekt vznikl ve skutečnosti během polemiky se socialismem Wilhelma Weitlinga a Mossese Hesse, když Stirner navrhl egoismus přesně jako protipól socialismu. „Raději osobní vzpoura než všeobecná revoluce – to bylo Stirnerovo poselství,“ souhlasně udává John J. Martin⁽¹⁾) – což je kontrapozice, dodnes přežívající v anarchismu jako životním stylu a jeho yuppie odrůdách, lišících se od sociálního anarchismu, zakotveného v historismu a sociálním původu individuality a její oddanosti věci racionální společnosti.

Naprostá rozporuplnost těchto zásadně pomíchaných poselství, koexistujících na každé stránce zínů anarchismu jako životního stylu, odráží horečnatý hlas uražené maloburžoazie. Jestliže anarchismus ztratí svoje socialistické jádro a kolektivistické cíle, jestliže se nechá zatáhnout do estétství, extáze a tužeb a navíc do taoistické tišiny a buddhistického sebevymazání jako náhražky za anarchistický program, politiku a organizaci, přestane reprezentovat sociální obnovu a revoluční vizi, ale společenský úpadek a nevrlou egoistickou rebelii. A co hůře, bude živit vlnu mysticismu, která již dnes prolétá blahobytnými vrstvami generace dnešních teenagerů a lidí pod třicet. Oslavování extáze, jistě chvályhodné v radikálním společenském uspořádání, ale zde nestoudně přikrášlené „čarodějnictvím“, produkuje snové pohroužení se spíše do světa duchů, přízraků a jungovských archetypů, než racionálního a dialektického přístupu ke světu.

Na obálce nedávného (podzim 1994) široce čteného amerického bouřliváckého anarchistického časopisu „Alternative Press Review“, se symbolicky skví trojhlavé buddhistické božstvo v jogínské poloze, na pozadí kosmu se spirálními galaxiemi a symbolikou New Age – obraz, který by se mohl snadno připojit k plakátu „Anarchie“ od Fifth Estate v nějakém New Age butik. Uvnitř obálky nadpis křičí „Život může být magický, když začneme být svobodní!“ (Písmeno A ve slově magický je v kroužku). Můžeme se jen zeptat – jak magický? Prostřednictvím čeho? Časopis samotný obsahuje hlubinně ekologickou esej od Glenna Partona, přetištěnou z „Wild Earth“, časopisu Davida Foremana, nazvanou „Divoké Já – proč jsem primitivista?“, vychvalující primitivní kultury,

⁴ Friedrich Nietzsche, fragment 481, „The Will to Power“, přeložil Walter Kaufman a R.J. Hollingdale, New York, Random House, 1967, str. 46-47

¹James J. Martin, autorův úvod do Stirnerova „Ega a jeho vlastnictví“, str. xvii.

„jejichž způsoby života zapadají do předem daného přirozeného světa,“ lkající nad neolitickou revolucí a identifikující náš hlavní úkol jako „zrušit naši civilizaci a obnovit divočinu.“ Grafika v časopise oslavuje vulgaritu, čehož důkazem jsou obrázky hromad lidských lebek a zbořeníšť. Nejdelší příspěvek, „Dekadence“, přetištěný z časopisu „Black Eye“, směšuje dohromady romantické s lumpenromantickým a končí charakteristicky „Přišel čas na pravou římskou slavnost, takže přiveďte barbary!“

Hle, barbari jsou již zde – a „římská slavnost“ je přítomna v dnešních amerických městech a kvete na cracku, lupičství, otupělosti, stupiditě, primitivismu, anticivilizačních myšlenkách, antiracionalismu a značné míře „anarchie“, pojímané jako chaos. Na anarchismus jako životní styl musí být nahlíženo v současném sociálním kontextu nejen demoralizovaných černošských ghatt a reakcionářských bílých předměstí, ale dokonce i indiánských rezervací, těchto ostentativních center „původnosti“, v nichž dnes po sobě střídají gangy mladých Indiánů, obchod s drogami se vymkl jakékoli kontrole a gangstargraffiti vítá návštěvníky dokonce i na svatém monumentu Windows Rock, jak píše Seth Mydans v New York Times, 3.3. 1995.

Po degeneraci Nové Levice 60. let do postmodernismu a její kontrakultury do spiritualismu New Age tak následoval široký kulturní úpadek. Karnevalové umění a paličské články zatlačují naději na porozumění skutečnosti stále více do pozadí. Nalákán na vnadidlo „kulturního terorismu“ a buddhistických ášramů, anarchismus jako životní styl se nachází v ohni křížové palby mezi barbary na vrcholku společnosti z Wall Streetu a City a těmi na společenském dnu, v ponurých městských ghettech Evropy a Ameriky. Konflikt v němž se títo lidé nacházejí kvůli svému oslavování lumpen životních stylů – což těm „vysokým“ barbarům není nijak cizí – má stále méně co do činění s potřebou vytvořit svobodnou společnost, než s brutální válkou o to, kdo bude mít zisk z prodeje drog, lidí nebo astronomických úvěrů – a nesmíme zapomínat ani na spekulativní akce a mezinárodní měny.

Návrat k pouhé animálnosti – nebo máme rovnou říkat decivilizace? – je návrat nikoli ke svobodě, ale k instinktu, do oblasti „autenticity“, která je vedena spíše geny než mozkem. Nic nemůže být vzdálenější ideálům svobody, vyřčeným stále naléhavěji velkými revolucemi minulosti. Nic nemůže být tak neřešitelné, jako pouhá poslušnost k biochemickým imperativům, jako například DNA – stojící ke kontrastu vůči tvořivosti, etice a vzájemnosti, dosaženými kulturou v boji za racionální civilizaci. Tvrdit, že civilizace je zlo sama o sobě a nerozeznávat její obrovský potenciál směřující k sebeuvědomělé svobodě – utvrzené rozumem stejně jako emocemi, stejně intuicí jako touhou, poezií a prózou – znamená vrátit se zpět do stínového světa brutality, kdy myšlenky byly temné a intelektuálnost byla pouze příslibem evoluce.

Směrem k demokratickému komunalismu

Moje podání anarchismu jako životního stylu má daleko k tomu, aby bylo vyčerpávající, osobní zbarvení tohoto ideologického guláše totiž dovoluje, aby existoval v mnoha formách na podkladě imaginace, „posvátna“, intuitivity, extáze a primality, přikrašlující jeho podobu.

Sociální anarchismus se podle mne skládá z naprosto odlišných věcí, je dědicem osvícenské tradice s ohledem na její limity a nedokonalost. Sociální anarchismus oslovuje myslícího člověka – záleží na tom, jak definuje rozum – bez jakéhokoli popírání vášně, extáze, představivosti, hry a umění. Namísto toho, aby je zakotvil v neurčitých kategoriích, snaží se je začlenit do každodenního života. Je oddán racionalitě, zatímco se staví proti racionalizaci zážitku, technologii, zatímco se staví proti „megastroji“, sociální institucionalizaci, zatímco se staví proti třídnímu rozdělení společnosti a hierarchii, skutečné policie, založené na konfederované koordinaci obcí nebo komun lidmi v přímé mezilidské demokracii, zatímco se staví proti parlamentarismu a státu.

„Komuna všech komun“, abychom použili tradiční slogan předchozích revolucí, může být přílehlavě označena jako komunalismus. Navzdory oponentům demokracie jako „pravidla“, popisuje demokratickou dimenzi anarchismu jako majoritní spravování veřejné

sféry. Komunalismus tak podobným způsobem hledá raději svobodu než autonomii ve smyslu, jak jsem je postavil proti sobě. Prudce se liší od psycho-personálního stirnerismu, liberálního a bohémského ega jako do sebe uzavřeného suveréna tím, že nahlíží na věc tak, že individualita se neobjevuje jako „tabula rasa“, ale pohlíží na individualitu značnou měrou jako na věčně proměnlivý výsledek historického a sociálního vývoje, proces sebeutváření, který nemůže být ani petrifikován biologismem ani uvězněn do prostorově omezených dogmat.

Suverénní, soběstačná „individualita“ byla vždy velice křehkou základnou na postavení levicově libertariánského pohledu ně věc. Jak kdysi poznamenal Max Horkheimer, „individualita je poškozena, když se každý člověk rozhodne, že se bude starat pouze sám o sebe... Absolutně izolovaná individualita byla vždy iluzí. Nejvíce oceňované osobní vlastnosti jako například nezávislost, vůle po svobodě, sympatie a smysl pro spravedlnost, jsou ctnostmi ve stejné míře sociálními jako individuálními. Plně rozvinutý jedinec je dovršením plně rozvinuté společnosti.“⁽¹⁾

Jestliže se nemá levicově libertinská vize budoucí společnosti rozplynout v bohémském a lumpenském polosvětě, musí nabídnout svoje řešení sociálních problémů a nepoletovat arogantně od jednoho hesla k druhému a zaštitovat se před racionalistou pomocí špatné poetiky a vulgární grafiky. Demokracie nestojí v protipólu vůči anarchismu a stejně tak není majorizace a nekonsensuální rozhodování neslučitelné s anarchistickou společností.

To, že žádná společnost nemůže existovat bez institucionálních struktur, je dostatečně jasné každému, kdo nebyl ohloupen Stirnerem a jemu podobnými. Popíráním institucí a demokracie se anarchismus jako životní styl izoluje od společenské reality a může sice planout dětinským hněvem, ale zůstane vždy pouze subkulturním výstřelkem pro podvedenou mládež a znužené lidi v černém oblečení s „extatickými“ plakáty doma po stěnách. Obhajovat názor, že demokracie a anarchismus jsou neslučitelné, protože jakákoli překážka uskutečnění přání menšiny dokonce jednoho hlasu představuje porušení osobní autonomie, neznamená obhajovat svobodnou společnost, ale Brownové „sbírku individualit“, ve zkratce lidskou tlupu. „Imaginace“ nikdy nemůže obdržet „všechnu moc“. Pravomoc, která existuje vždy, bude buď náležet kolektivu v přímé a jasně institucionalizované demokracii nebo egům několika oligarchů, kteří vytvoří „tyranii bezstrukturovosti.“

Nikoli nespravedlivě Kropotkin ve svém eseji v Encyklopedii Britannice ohodnotil stirneriánské ego jako elitářské a odsoudil jej jako hierarchické. Citoval přitom souhlasně z V. Bashe, který kritizoval stirneriánský individualismus jako formu elitářství a měl za to, že „cílem všech hierarchických společností je nedovolit všem členům komunity, aby se normálně plně rozvinuli, ale pouze dovolit několika lépe přírodou obdařeným jedincům, aby se ‘plně rozvinuli’, dokonce i na úkor štěstí a samotné existence masы lidstva.“ V anarchismu to má za následek ústup k nejobyčejnějšímu individualismu, obhajovanému menšinami, aspirujícími na dosažení moci, přesně tomu typu, jemuž je člověk ve své historii vděčen za stát a vše s tím související, proti čemuž tyto dnešní individuality údajně bojují. Jejich individualismus jde až tak daleko do důsledků, že neguje vlastní předpoklady – a to nemluvě vůbec o nemožnosti, aby individuum dosáhlo plného rozvoje za podmínek, kdy jsou masы utlačovány „hodnými aristokraty.“⁽²⁾ Ve svém amoralismu se tento elitismus snadno propůjčuje ke znevolnění mas jejich konečným umístěním do péče těch „jedinečných“, což je logika, která může připomínat vůdcovský princip, charakteristický pro fašistickou ideologii.⁽³⁾

Ve Spojených Státech a v Evropě je anarchismus na ústupu, přesně v době, kdy masová deziluze ze státu dosáhla dosud nevídaných rozměrů. Nespokojenost s vládou jako takovou je vysoká na obou stranách Atlantiku – a zřídka až kam sahá nedávná paměť, zde byl tak nutkavý lidový pocit pro novou politiku, dokonce pro nové sociální uspořádání, které by dalo lidem smysl směru, zaručující jim bezpečnost a etický smysl. Jestliže může být selhání anarchismu obrátit se v této situaci na lidi připsáno nějakému zdroji, pak musíme

¹ Max Horkheimer, „The Eclipse of Reason,“ New York, Oxford University Press, 1947, str. 135.

² Kropotkin, „Anarchism“, „Revolutionary Pamphlets“, str. 287, 293.

³ tamtéž, str. 292 až 293.

vypíchnout anarchismus jako životní styl a jeho izolacionismus a individualistické odrůdy, zabraňující vstupu potenciálně levicového libertinského hnutí do věčně proměnlivé veřejné sféry.

Je zásluhou anarchosyndikalismus, že se ve svém rozkvětu snažil vytvořit své živoucí uskutečnění a vytvořil organizované hnutí – tak cizí pro anarchismus jako životní styl – mezi pracující třídou. Jeho hlavní problémy neležely v potřebě struktury a aktivismu, programu nebo sociální mobilizace, ale ve mizení třídy pracujících jako revolučního subjektu, zvláště po španělské revoluci. Prohlašovat, že anarchismus postrádal politickou stránku, chápanou v původním řeckém významu jako samosprávu komunity – historickou „Komunu všech komun“ – znamená zavrhnout historický proces transformace, hledající cesty, jak radikalizovat demokracii, vlastní každé věci veřejné a vytvořit konfederativní sílu obcí proti státu.

Nejvíce tvořivá budoucnost tradičního anarchismu leží v jeho čtyřech kořenech – konfederaci decentralizovaných obcí, pevné opozici proti státu, víře v přímou demokracii a vizi společnosti svobodného komunismu. Nejdůležitější problém, vůči kterému je dnes postavena svobodná levice – svobodný socialismus o nic méně než anarchismus – je otázka co dělat s těmito čtyřmi kořeny? Jak jim poskytnout sociální formu a obsah? Jak a čím je učinit odpovídajícími dnešní době a posloužit jimi organizovanému lidovému hnutí pro znovuzískání pravomocí a svobody?

Anarchismus se nesmí rozplynout v sobeckém chování, podobném primitivistickým Adamitům z patnáctého století, kteří „se potulovat po lesích nazí za zpěvu a tance,“ jak nahlíží na věc Kenneth Rexroth a „trávili svůj čas v soustavných sexuálních orgiích“, dokud nebyli uštváni a vybiti Janem Žižkou – ke značné úlevě znechucených rolníků, jejichž pozemky plundrovali. (1)) Anarchismus se nesmí vytratit do primitivistických polosvětů Johna Zerzana a George Bradforda. Byl bych ten poslední, kdo by se přel, že by anarchisté nemohli žít v anarchismu na bázi každodennosti – stejně jak osobně jako sociálně, esteticky nebo pragmaticky. Neměli by ale žít v anarchismu, který umenšuje nebo vymazává nejdůležitější vlastnosti, odlišující anarchismus jako hnutí v praxi a programu od státotvorného socialismu. Dnešní anarchismus si rozhodně musí uchovat svůj charakter jako sociální hnutí – programatické stejně jako aktivistické sociální hnutí – slučující svoji bojovou vizi svobodné komunistické společnosti s předvídavou kritikou kapitalismu, nezatemněnou názvy jako „průmyslová společnost.“

Sociální anarchismus musí zkrátka rezolutně utvrdit své rozdíly s anarchismem jako životním stylem. Jestliže sociálně-anarchistické hnutí nemůže přenést svoje čtveré kořeny – konfederaci obcí, opozici vůči státu, přímou demokracii a konečnou vizi svobodného komunismu – v živoucí praxi v nové veřejné sféře a jestliže tyto základy živoří jakou pouhé vzpomínky na minulé boje v ceremoniálních řečech a na kongresech, je to špatné, ale ještě horší je to, kdyby byly podvráceny „libertinským“ strojem na extázi a útěšnými asijskými teismy, pak tedy revolučně socialistické jádro anarchismu bude muset být obnoveno pod novým jménem.

Podle mne už zcela jistě není možné se dále označovat za anarchistu bez přidání odpovídajícího přívlastku, abych se odlišil od zastánců anarchismu jako životního stylu. Sociální anarchismus je minimálně radikálně odlišný od anarchismu, zaměřeného na životní styl, neo-situacionistické volání po extázi a suverenitu věčně si stěžujícího maloburžoazního ega. Tyto dva proudy se úplně odlišují ve svých definujících principech – socialismus nebo individualismus. Mezi uvědomělým revolučním organismem idejí a praxe na jedné straně a přelétavým voláním po soukromé extázi a seberealizaci na straně druhé, nemůže být nic společného. Pouhá opozice vůči státu může snadno sjednotit fašistické lumpeny se stirnerovskými lumpeny, což je jev, který není zcela bez historických precedentů..

¹ Kenneth Rexroth, „Communalism“, New York, Seabury Press, 1974, str. 89.