

אנארכיזם חברתי או אנארכיזם-של-סיגנון-חיים :

תהום שאיננה ניתנת לגישור*

מזה כמאתיים שנה קיים מתח בין שתי מגמות סותרות בחשיבה האנטי-סמכותנית: זו של מחויבות אישית לאוטונומיה של הפרט, לעומת זו של מחויבות קולקטיבית לחופש חברתי. לאורך המאה ה-20 התקיימו שתיהן התקיימו במקביל, בתוך האנארכיזם, כאופוזיציה לשלטון המדינתי. שתיהן לא הציגו, כחלק מהשקפה כוללת, מודל של החברה החדשה שתיבנה במקומו.

אמנם, זרמים שונים של אנארכיזם תמכו בצורות מסוימות של ארגון חברתי, אך אלו היו בדרך כלל שונות מאוד זו מזו. באופן כללי, האנארכיזם הציג את אשר כינה ישעיהו ברלין "חופש שלילי", שמשמעותו "חופש מ..." ולא "חופש לעשות משהו". האנארכיזם התפאר במחויבות ל"חופש שלילי" כהוכחה לפלורליזם שלו, לסובלנותו האידיאולוגית וליצירתיותו (או, כפי שטען יותר מפוסט-מודרניסט אחד, חוסר לכידותו).

כישלוננו של האנארכיזם ביישוב המתח שבין המגמות, בהבהרת היחסים שבין הפרט לחברה ובהצבעה על הנסיבות ההיסטוריות שיאפשרו חברה אנארכית ללא שלטון מדינתי, גרם בהגות האנארכיסטית לבעיות שלא נפתרו עד היום. ז'וזף פרודון, יותר מאנארכיסטים רבים בני דורו, ניסה להביא תיאור ממשי של חברה ליברטארית המבוססת על הסכמים – בעיקר בין יצרנים זעירים, קואופרטיבים וקומונות. חזונו של פרודון משקף את המציאות של תקופתו, שהתאפיינה בייצור על-ידי בעלי המלאכה. אבל ניסיונו לשלב בין גרסה של חופש בעלת גישה פטרונית הנוטה לפטריארכליות, לבין אמנה חברתית המבוססת על הסכמים אינו מעמיק דיו. ביסוס היחסים ההדדיים בין בעל המלאכה לקואופרטיבים והקומונות על חוזה בורגני של שוויון או צדק, יותר מאשר על המושגים הקומוניסטיים של יכולת וצרכים, משקף את ההטיה של בעל המלאכה לכיוון של אוטונומיה אישית, ומשאיר מעורפל את נושא המחויבות המוסרית לקולקטיב מעבר להסתמכות על כוונותיהם הטובות של החברים.

ואכן, הצהרתו המפורסמת של פרודון: "מי שמניח עלי את ידיו כדי לשלוט בי, הוא תופס-שלטון לא חוקי ועריץ, ואני מכריז עליו שהוא אויבי" נוטה לכיוון של חופש שלילי אישי, ומשאירה בצילה את התנגדותו למוסדות חברתיים מדכאים ואת חזון החברה האנארכיסטית שהציג. הצהרה זו משתלבת בקלות עם האמירה האינדיבידואליסטית בעליל של ויליאם גודוויין, שהצהיר: "יש רק כוח אחד שאני יכול להיכנע לו בלב שלם, והוא ההחלטה של הבנתי העצמית, הפקודות של מצפוני שלי". פנייתו של גודוויין אל "סמכות" הבנתו העצמית ומצפונו, כמו הרשעתה של "היד" המאיימת להגביל את חירותו של פרודון, נתנו לאנארכיזם דחיפה חזקה לכיוון האינדיבידואליסטי.

הצהרות אלו, מרשימות ככל שיהיו – ובארה"ב הן זכו להערצה ניכרת בחוגי מה שנקרא הימין הליברטארי (או, ביתר דיוק, הימין הרכושני), הדוגל ביוזמה חופשית – מציגות אנארכיזם שסותר את עצמו. בניגוד להן, מיכאל באקונין ופטר קרופוטקין דגלו בהשקפות קולקטיביסטיות בעיקרן ואצל קרופוטקין קומוניסטיות במפורש. באקונין הדגיש את זכות הקדימה של החברתי לעומת הפרטי. "החברה", הוא כתב, "קודמת לכל פרט אנושי, ומאריכה קיום ממנו, ובמובן זה היא כמו הטבע עצמו. היא נצחית כמו הטבע, או, ליתר דיוק, היא נולדה על כדור הארץ שלנו ומשך קיומה יהיה כשלו. מרד מהותי נגד החברה יהיה לכן בלתי-אפשרי כמו מרד נגד הטבע עצמו, כשהחברה האנושית היא לא משהו אחר מאשר הביטוי הגדול האחרון ליצירתו של הטבע על פני כדור הארץ. פרט אשר ירצה למרוד בחברה ימקם את עצמו מעבר לכל קיום ממשי."¹

באקונין ביטא לעתים קרובות את עמדתו כלפי המגמה האינדיבידואליסטית שבליברליזם ובאנארכיזם בהתפלמסות מודגשת. למרות שלחברה יש "חובות כלפי הפרט", כתב באחת מהצהרותיו המתונות, עיצובו של הפרט הוא חברתי: "אפילו הפרט העלוב ביותר בחברה של ימינו לא היה יכול להתקיים ולהתפתח

* מארי בוקצ'ין (Murray Bookchin), **אנארכיזם חברתי או אנארכיזם-של-סיגנון-חיים: תהום שאיננה ניתנת לגישור** (Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgable Gap), דפוס (AK Press), ת"ד 40682, סאן-פרנסיסקו, קליפורניה, מיקוד 94140-0682 או כיכר לוטון (Lutton, 22, אדינבורו (Edinburgh), סקוטלנד, מיקוד 1 EH8 9PE; ביוני 1995.

ללא הצטברות המאמצים החברתיים של דורות ללא ספור. כך שהפרט, החופש וההגיון שלו, הם תוצר של החברה ולא ההפך: החברה אינה תוצר של הפרטים המרכיבים אותה וככל שהפרט מפותח יותר ורבה מידת החופש שלו רבה יותר המידה בה הוא תוצר של החברה, הוא מקבל ממנה יותר וגדול יותר חובו לה.²

קרופוטקין שמר על הדגשתו הקולקטיביסטית בעקביות ראויה לציון בטקסט שהוא כנראה הנקרא ביותר מבין כתביו, המופיע בערך 'אנארכיזם' באנציקלופדיה בריטניקה. בקריאתו לביטול מוחלט של הקניין הפרטי והמדינה: "ברוח של יוזמה מקומית ואישית והתאגדות חופשית מן הפשוט ועד המורכב, במקום ההיררכיה הנוכחית הבאה מן המרכז לפריפריה", מיקם קרופוטקין את התפיסה הכלכלית של האנארכיזם באופן חד משמעי "באגף השמאלי" של כל סוגי הסוציאליזם. כתביו של קרופוטקין על המוסר כוללים ביקורת נוקבת על הניסיונות הליברליים להציג את הפרט כמנוגד לחברה, ובכך באופן לכפוף את החברה לפרט או לאגו שלו. הוא הציב את עצמו בכך, באופן הברור ביותר, בתוך המסורת הסוציאליסטית. האנארכו-קומוניזם שלו, המתבסס על התפתחות הטכנולוגיה והגידול בפרודוקטיביות, נהפך בשנות התשעים של המאה הקודמת לאידיאולוגיה ליברטארית נפוצה, וזו דחקה לשוליים רעיונות קולקטיביסטים בדבר חלוקה שמבוססת על הגינות בלבד. אנארכיסטים, "כמו רוב הסוציאליסטים", הדגיש קרופוטקין, "מכירים בצורך לתקופות של התפתחות מואצת הנקראות מהפכות, שבסופו של דבר יוצרות חברה המבוססת על פדרציות המאגדות את כל הישובים או הקומונות של הקבוצות המקומיות של יצרנים וצרכנים".³

עם התפתחות האנארכו-סינדיקליזם והאנארכו-קומוניזם בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, דעך הצורך להפיג את המתח בין המגמה האינדיבידואליסטית לזו הקולקטיבית. האנארכו-אינדיבידואליזם נדחק לשוליים לנוכח תנועות פועלים סוציאליסטיות המוניות, שבהן הגדירו את עצמם רוב האנארכיסטים כאגף השמאלי. היתה זו תקופה של אקלים חברתי סוער, שבה הופיעה תנועה המונית של מעמד הפועלים, ושיאה היה בשנות השלושים ובמהפכה הספרדית ("מלחמת האזרחים"). אנארכו-סינדיקליסטים ואנארכו-קומוניסטים התייחסו אז לאנארכו-אינדיבידואליזם כאל התפנקות של המעמד הבינוני, ששורשיה יותר בליברליזם מאשר באנארכיזם.

רוח התקופה הקשתה על אינדיבידואליסטים להתעלם (, אף לא בהסתמכות על ייחודיותם), מהצורך במסגרות מהפכניות שיש להן מצעים ברורים. האנארכיסטים לא יכלו עוד להתפנק במטפיסיקה של מקס סטירנר על "האגו ואשר לו". הם נזקקו לספרות המכוונת לתיאוריה בסיסית, להגיון ולפרגמטיות – צורך שמילאו, בין השאר, קרופוטקין בספרו "כיבוש הלחם" לונדון, 1913; זייגו אבאד דה סאנטילן: "הארגון הכלכלי של המהפכה", ברצלונה, 1936; ו-ג.פ. מקסימוב: "הפילוסופיה הפוליטית של באקונין" (הוצאתו האנגלית מ-1953 – הודפסה שלוש שנים לאחר מותו, ללא תאריך מועד כתיבתו, שיכול להיות שנים או עשורים קודם לכן). ככל הידוע לי, לא התפרסם אף "איגוד אגואיסטי" סטירנריאני אחד אפילו אם נניח שאיגוד כזה יכל לקום ולשרוד למרות הייחודיות של משתתפיו האגואיסטים.

אנארכיזם אינדיבידואליסטי וריאקציה

האינדיבידואליזם האידיאולוגי לא נעלם לחלוטין בתקופה של אי-שקט חברתי סוחף. אנארכיסטים אינדיבידואליסטים רבים, במיוחד בתרבות האנגלו-אמריקאית, ניזונו מרעיונותיהם של ג'ון לוק וג'ון סטיוארט מיל, וכן מאלו של סטירנר עצמו. אינדיבידואליסטים "תוצרת בית" אלו המצויים בדרגות שונות של מחויבות לרעיונות ליברטאריים "זיהמו" את האופק האנארכיסטי. למעשה, האנארכו-אינדיבידואליזם משך אליו טיפוסים החל מבנג'מין טאקר מארה"ב – חסיד של גרסה בלתי-שגרתית של תחרות חופשית, ועד פדריקה מונטסני מספרד, שהתפארה באמונה הסטירנרית הדוגלת בהפרת הבטחות. למרות הזדהותם המוצהרת עם האידיאולוגיה האנארכו-קומוניסטית, חסידי ניטשה כמו אמה גולדמן נשארו אחים בנפש לאינדיבידואליסטים.

כמעט שלא היה אפילו אנארכו-אינדיבידואליסט אחד שהשפיע משמעותית על התעוררות מעמד הפועלים. הם ביטאו את התנגדותם לשיטה באופן אישי ובסגנון מאוד ייחודי, במיוחד בפרסומים לוחטים, בהתנהגות שערורייתית ובסגנון חיים חריג בגטו התרבותי של החוג האומנותי שבבוהמה של ניו יורק, פריז ולונדון. כהשקפת עולם, אנארכיזם אינדיבידואליסטי נשאר בעיקרו סגנון חיים בוהמי, הבולט במיוחד בדרישתו לחופש מיני ("אהבה חופשית") ובחירתו לחידושים באמנות, בהתנהגות ובלבוש.

בתקופה של זיכוי חברתי עז וקיפאון חברתי, עברו האנארכיסטים האינדיבידואליסטים לחזית הפעילות הליברטארית, בעיקר כטרוריסטים. בצרפת, ספרד וארה"ב ביצעו אנארכיסטים אינדיבידואליסטים מעשי טרור, שהוציאו לאנארכיזם שם של מחתרותיות אלימה. אלה שנעשו טרוריסטים לא היו לרוב סוציאליסטים או קומוניסטים ליברטאריים כפי שהיו גברים ונשים מיואשים, שהשתמשו בנשק וחומרי נפץ כדי למחות על העוולות והזילות התרבותית של זמנם (והעניקו תוכן מאוד ייחודי למושג "תעמולה דרך-

מעשׂ). לרוב התבטא האנארכיזם האינדיבידואליסטי "רק" בהתנהגות תרבותית חריגה. הוא נהפך לדומיננטי באנארכיזם בהקבלה ובאותה המידה בה איבדו האנארכיסטים את הקשר לתחום החברתי הממשי.

המערך החברתי הריאקציוני של ימינו מסביר במידה רבה את התפשטות האנארכיזם האינדיבידואליסטי באירופה וארה"ב. בזמנים שבהם גם צורות מהוגנות של סוציאליזם נסוגות בבהלה מעקרונות שעלולים להיתפס כרדיקליים, מחליפים באנארכיזם עניינים של סגנון חיים את מקומן של הפעילות החברתית והפוליטיקה המהפכנית.

ארה"ב ואנגליה, בעלות המסורת הליברלית-אינדיבידואליסטית, מוצפות בשנות התשעים של המאה העשרים באנארכיסטים בעלי סגנון אישי. אך כשמניחים בצד את הרטוריקה הרדיקלית הראוותנית שלהם, אפשר לראות שלמעשה, הם מטפחים אנארכו-אינדיבידואליזם מאוחר, אותו אכנה 'אנארכיזם-של-סגנון-חיים'. התעסקותם באגו ובייחודיותו, והגדרותיהם "המגוונות" של מושג ההתנגדות, שוחקות בהתמדה את האופי הסוציאליסטי של המסורת הליברטארית.

כמו המרקסיזם ושאר סוגי הסוציאליזם, גם האנארכיזם יכול להיות מושפע מאוד מהסביבה הבורגנית, שלה הוא מתנגד במוצהר. הצמיחה "פנימה" והנרקסיזם של דור ההיפים, למשל, השאירו את רישומם על רבים מהרדיקלים המושבעים. הרפתקנות עכשווית, תעוזה אישית, התפארות באי-לכידות תיאורטית (פלורליזם), מחויבות – שהיא ביסודה א-פוליטית ואנטי-ארגונית – לדמיון, ליצירתיות, לתשוקה ולאקסטזה, משיכה עזה לקסמם של חיי היום יום, ורתיעה מתיאוריה – רתיעה הדומה באופן מוזר לנטייה האנטי-רציונלית של הפוסט מודרניזם... כל אלה משקפים את המס שגבתה הנטייה החברתית מהאנארכיזם האירופי-אמריקאי בשני העשורים האחרונים.

קטינקה מאטסון, שחיברה אסופה של טכניקות לפיתוח פסיכולוגי אישי, ציינה שבשנות השבעים חל "שינוי משמעותי באופן שבו אנו תופסים את עצמנו ואת מקומנו בעולם. בשנות השישים", היא אומרת, "הייתה שכיחה מעורבות באקטיביזם פוליטי: וייטנאם, אקולוגיה, קומונות, סמים... כיום אנו פונים פנימה, מחפשים הגדרה אישית, שיפור אישי, הישגים אישיים והארה אישית"⁴.

מאמר שלילי זה, שנכתב בשביל הירחון "פסיכולוגיה כיום", כיסה את כל מגוון הטכניקות שבין אקופונקטורה לטאי-צ'י, מ'אסט' ועד תרפיית האזור [zone therapy]. במבט לאחור, היא יכלה לכלול גם את האנארכיזם של סגנון החיים באוסף ההתבוננויות המרדימות פנימה, שרובן מטפחות רעיונות של אוטונומיה אישית במקום חופש חברתי. הפסיכותרפיה על כל גווניה מטפחת "עצמי" המכוון פנימה, המחפש אוטונומיה במצב פסיכולוגי של רוגע-של-סיפוק-עצמי ולא ב"עצמי" החופשי המעורב חברתית. באנארכיזם-של-סגנון-חיים, כמו בפסיכותרפיה, האגו מוצב כניגוד לקולקטיב, העצמי כניגוד לחברה והאישי כניגוד לשיתופי.

לאחר שנות השישים, האגו – או, ליתר דיוק, התגלמותו בסגנונות חיים שונים – הפך לקיבעון בראשם של רבים מהאנארכיסטים, אשר אינם חשים עוד את הצורך באופוזיציה פרגמטית מאורגנת וקולקטיביסטית לסדר החברתי הקיים. "מחאות" חסרות חוט שדרה, הרפתקאות חסרות כיוון, יוזמות אישיות, ו"כיבוש מחדש" של חיי היומיום, מקבילות לסגנון החיים הפסיכותרפי של העידן החדש, עם ההתרכזות בעצמי האופיינית לדור הבייבי בום המשועמם ולדור ה-X. כיום, מה שנחשב בארה"ב כאנארכיזם, ומתגבר במידה רבה גם באירופה, הוא אך מעט יותר מהתבוננות פנימית המשמיצה כל מחויבות חברתית אחראית; קבוצות מפגש המכוונות קולקטיב או 'קבוצת קירבה' [affinity group]; הלך רוח שלועג ביהירות לכל מבנה ארגוני ולכל מעורבות ציבורית שכל כולו הוא רק שדה משחק למשובות נעורים. במודע או לא, רבים מן האנארכיסטים של סגנון חיים מעדיפים את גישת המרד האישי של מישל פוקו על פני המהפכה החברתית. את ביקורתם המעורפלת הם ממקדים על כוח כשלעצמו, ולא על זרישה למסד את סמכות המדוכאים באספות עממיות, ועדים, או קונפדרציות. מגמה זו מוקיעה את המהפכה החברתית כדבר "בלתי אפשרי" או "דמיוני" ובכך היא חותרת תחת אושיות האנארכיזם הסוציאליסטי או הקומוניסטי.

ובאמת, פוקו אמון על זווית הראייה שלפיה "התנגדות" היא אף פעם לא במעמד חיצוני ביחס לכוח [אלא באה כאילו מתוכו כחלק מתהליך ניגודי, והיא ייחודית לכוח נגדו היא נאבקת...]. לכן אין מוקד יחיד (כלומר: אוניברסלי) של סירוב עז, רוח מרי, מקור של כל ההתקוממויות או חוק מזוקק של מהפכנות [מאחר שכל התנגדות היא ייחודית]. כאשר אנו לכודים בחיבוק כולל של כוח כה קוסמי, גם כשמשתעלמים מהגזמותיו וריבוי המשמעויות של פוקו, אנו נסחפים ללא תוחלת בין "התבודדות" לבין "השתוללות"⁵. הגיגיו המפותלים מסתכמים ברעיון שהתנגדות חייבת להתבטא במלחמת גרילה המתרחשת בכל עת אך גם מובסת בהכרח.

האנארכיזם-של-סגנון-חיים, כמו זה האינדיבידואליסטי, רוחש בוז לתיאוריה ומחליף אותה באוסף רעיונות מיסטיים ופרימיטיביים, שהם בדרך כלל מעורפלים, אינטואיטיביים ואנטי רציונליים מכדי שיהיה אפשר לנתחם ישירות. אלו הם בדרך כלל יותר סימפטומים מאשר סיבות להיסחפות לעבר קידוש העצמי כמפלט

מהחולי החברתי הקיים. בכל זאת, יש במגמות של האנרכיזם האישי הנחות יסוד מסוימות שגם אם הן מעורפלות, עדיין אפשר לנתחן.

המקור האידיאולוגי שלהם הוא ביסודו ליברלי, ושורשיו במיתוס של הפרט האוטונומי לחלוטין, שתביעתו לריבונות על עצמו מבססת את תוקפה על האקסיומות "זכויות טבעיות", "ערך עצמי", או, ברמה מתוחכמת יותר – על האגו האינטואיטיבי של קאנט, היוצר את כל המציאות שניתן לדעת. השקפות מסורתיות אלו צפו ועלו ב'אני' או ה'אגו' של מקס סטירנר. אגו זה, שותף לזה של האקזיסטנציאליזם בנטייה לספוג את כל המציאות לתוך עצמו, כאילו שהעולם כולו חג סביב בחירותיו של הפרט השקוע בעצמו.

כתבים חדשים יותר על אנרכיזם-של-סגנון-חיים "עוקפים" את ה'אגו' הריבון של סטירנר, אבל שומרים על הדגשתו האגוצנטרית. הם נוטים בהדגשים שונים לאקזיסטנציאליזם, סיטואציוניזם ממוחזר, בודהיזם, טאוואיזם, אנטי-רציונליזם ופרימיטיביזם או כל אלו גם יחד. המשותף לכולם, כפי שנראה בהמשך, הוא אגו אפוף התדרדרות ל-'אני ראשוני' אינופנטילי ונרגז, שלעתים קרובות הוא גם דיפוזי [חסר גבולות ברורים] אשר קדם כביכול להיסטוריה, לציביליזציה, לטכנולוגיה ואפילו לשפה. הם גם הזינו במאה השנים האחרונות כמה אידיאולוגיות פוליטיות ריאקציוניות.

כדי לא ליפול למלכודת של הזרם הפילוסופי הנקרא 'קונסטרוקציוניזם חברתי' ולהתחבא מאחרי הגדרתו הכללנית שלפיה "כל תופעה היא תוצר של סדר חברתי נתון", עלינו לבקש הגדרה רצינית יותר למושג 'פרט חופשי' ולענות על השאלה כיצד נוצרה האינדיבידואליות ובאיזה נסיבות הופיע הפרט החופשי?

כשאנרכיסטים של סגנון חיים מעדיפים לדרוש אוטונומיה ולא חופש, הם מפסידים את העושר החברתי הרב של קונוטציות [השתמעויות של] המושג 'חופש'. ואכן, אין זה מקרה שהאנרכיסטים אלו מעדיפים את הקריאה לאוטונומיה על הקריאה לחופש חברתי. במיוחד לא בהגות הליברטארית האנגלו-אמריקאית, שבה המושג 'אוטונומיה' תואם במידה רבה יותר את המושג 'חופש אישי'. שורשיו של המושג נעוצים במסורת של האימפריה הרומית בעניינין של החירויות. במונח זה, האגו הבלתי-מרוסן 'חופשי' להיות בעלים לרכושו ולספק את תשוקותיו האישיות. הפרט בעל 'הזכויות הריבוניות' – שהוא אדון לעצמו, נתפס כיום על-ידי רבים מן האנרכיסטים של סגנון חיים כנמצא בניגוד מוחלט לא רק עם שלטון המדינה אלא גם עם כל חברה [מאורגנת] באשר היא. הגדרה נאמנה למקור של המלה היוונית 'אוטונומיה' [בהקשר של הפרט] היא 'אי-תלות', כלומר פרט שמנהל ומקיים את עצמו באופן בלתי תלוי בחסות או בהסתמכות על אחרים. ככל הידוע לי, הפילוסופים היוונים לא עשו בה שימוש נרחב. היא אפילו לא מוזכרת בלקסיקון ההיסטורי של מושגי הפילוסופיה היוונית שחיבר פ. אי. פטרס.

אוטונומיה, כמו חרות, מתייחסת לאדם שאפלטון היה מכנה באירוניה 'אדון-לעצמו', מצב שבו "העיקרון הטוב יותר של נפש האדם שולט בגרוע [שבו]". אפילו לאפלטון, ניסיון הפרט להגיע לאוטונומיה באמצעות השליטה על עצמו הוא פרדוקס, "כי האדון הוא גם המשרת והמשרת הוא גם האדון, ובכל צורות הדיבור אותו האדם הוא גם הנשוא" (המדינה, ספר רביעי, 431).

אופייני הוא שפול גודמן, אנרכיסט אינדיבידואליסט בעיקרו, החזיק בדעה לפיה: "בשבילי, העיקרון החשוב ביותר של האנרכיזם אינו חופש, אלא אוטונומיה היכולת של הפרט לקחת על עצמו משימה ולבצעה על-פי דרכו" – השקפה המתאימה לאסתטיקו, אך לא למהפכן חברתי.⁶ בעוד שמשמעות המילה 'אוטונומיה' מתקשרת עם ההנחה על דבר קיומו של פרט הריבון על עצמו, הרי משמעות המילה 'חופש' משלבת באופן דיאלקטי את הפרט עם הקולקטיב.

המילה האנגלית לחופש, freedom, אנלוגית למילה היוונית eleutheria ומקורה הגרמני הוא Freiheit, מושג שעדיין שימר בתוכו את הרוח של הקומונליות השבטית העתיקה. כשהיא מיוחסת לפרט, המילה חופש משמרת פירוש חברתי למקורו של האינדיבידואל ולהתפתחותו כפרט. ב[נמצב של] 'חופש', עצמיותו של הפרט לא נמצאת בניגוד או בנבדל מן הקולקטיב, אלא מעוצבת – ובחברה רציונלית גם תמומש על-ידי ההוויה החברתית שלו. וכך, המושג 'חופש' אינו מושג רחב הכולל בתוכו את שחרור הפרט כחלק ממנו, אלא כל כולו הוא התיאור של האופן בו הוא בא לידי מימוש.

הבלבול בין אוטונומיה לחופש בולט לעין בספרה של סוזן בראון: "הפוליטיקה של האינדיבידואליזם", המהווה ניסיון של העת האחרונה לפתח אנרכיזם, אינדיבידואליסטי ביסודו, שעדיין משמר כמה משורשיו שבאנרכו-קומוניזם.⁷

אם אנרכיזם-של-סגנון-חיים צריך ייחוס אקדמי, הוא ימצא אותו בניסיונה למזג מין בשאינו מינו את באקונין וקרופוטקין עם ג'ון סיוארט מיל. אבל הבעיה כאן היא יותר משאלה אקדמית. ספרה של בראון חושף עד כמה מנוגדים המושגים של אוטונומיה אישית למושגי החופש החברתי. בעיקרו של דבר, כמו גודמן היא מפרשת את האנרכיזם כפילוסופיה של אוטונומיה אישית, ולא של חופש חברתי. לאחר מכן היא מציעה את הרעיון של 'אינדיבידואליזם אקזיסטנציאלי', שאותו היא מציבה כניגוד חד גם ל-'אינדיבידואליזם אינסטרומנטלי' (או 'אינדיבידואליזם הבורגני' של כ. ב. מקפרסון) וגם

ל'קולקטיביזם' המוצג תוך ציטוט נרחב מדבריה של אמה גולדמן, שבהחלט לא הייתה ההוגה המוכשרת ביותר בפנתאון הליברטארי.

'האינדיבידואליזם האקזיסטנציאלי' של בראון משותף גם לליברליזם, עם המחוייבות לאוטונומיה ולהגדרה העצמית של הפרט האופייניים לו.

בספרה היא מעירה: "בעוד שחלק ניכר מן התיאוריה האנארכיסטית נתפש כקומוניסטי – הן על-ידי אנארכיסטים והן על-ידי לא-אנארכיסטים – מה שמבדיל את האנארכיזם מפילוסופיות קומוניסטיות אחרות הוא שהוא מייחס חשיבות עליונה ובלתי-מתפשרת למחוייבות לאוטונומיה ולהגדרה העצמית של הפרט. להיות אנארכיסט – בין שזה קומוניסט, אינדיבידואליסט, מוטואליסט (דוגל בהדדיות), סינדיקליסט, או פמיניסט משמעו להצהיר מחוייבות לעליונות של חופש הפרט."

כשהיא משתמשת במלה חופש במובן של אוטונומיה. גירסת בראון לאנארכיזם, הכוללת "ביקורת על הקניין הפרטי ותמיכה ביחסים כלכליים שיתופיים חופשיים" ממקמת את האנארכיזם "שלה" כמרחיק לכת יותר מן הליברליזם, אבל היא בכל זאת מעמידה את זכויות הפרט כחשובות יותר מאלו של הקולקטיב, וכמונגדות להן.

בעמ' 12 היא כותבת: "מה שמבדיל את האינדיבידואליזם האקזיסטנציאלי מהשקפת העולם הקולקטיביסטית הוא, שאינדיבידואליסטים – אנארכיסטים לא פחות מליברלים – מאמינים בקיומו של רצון חופשי כמניע פנימי אותנטי, בעוד שרוב הקולקטיביסטים רואים את האדם כמעוצב על-ידי אחרים. לדידם הפרט נבנה על-ידי הקולקטיב."

בעיקרו, בראון דוחה את הקולקטיביזם – לא רק את זה של הקפיטליזם הממלכתי, אלא כל קולקטיביזם שהוא. זאת טענה ליברלית מופרכת, כאילו חברה קולקטיביסטית גורמת בהכרח לשיעבוד הפרט לקבוצה.

טענתה מרחיקת הלכת ש"רוב הקולקטיביסטים התייחסו לאדם היחיד כמטען שנגרף לחוף מספינה טובעת או הושלך ממנה, ונסחף בזרמי ההיסטוריה" היא נקודה הראויה להתייחסות. סטלין בוודאי החזיק בדעה זאת, וכמוהו גם בולשביקים רבים אחרים, ביחסם עליונות לכוחות החברתיים על רצון הפרט. אבל האם כל הקולקטיביסטים כך? האם אנו אמורים להתעלם ממסורות של קולקטיביזם שחיפשו חברה רציונלית, דמוקרטית והרמונית כמו החזון של וויליאם מוריס או גוסטב לנדאוור? ומה בדבר רוברט אוואן, חסידי פורייה, סוציאליסטים דמוקרטיים-ליברטאריים, סוציאל-דמוקרטים של העבר הרחוק יותר, ואפילו קרל מרקס ופיוטר וקרופוטקיין? איני בטוח כלל ש"רוב הקולקטיביסטים" אפילו האנארכיסטים שבהם, יסכימו עם הפירוש הדטרמיניסטי הגס של בראון לניתוח החברתי של מרקס. באמצעות דחליל "קולקטיביסטי" שמתאפיין במכניסטיות נוקשה, הרטוריקה של בראון מעמידה זה מול זה אדם מסתורי שנוצר כאילו מעצמו מצד אחד, ומולו קולקטיב הקיים מתמיד, שניתן להניח שהוא דכאני, ואפילו טוטליטרי. למעשה, בראון מגזימה בתיאור הניגוד שבין "אינדיבידואליזם אקזיסטנציאלי" לבין השקפותיהם של "רוב הקולקטיביסטים" עד כדי כך, שהטיעונים שלה נראים במקרה הטוב מוטעים ובמקרה הגרוע לא ישרים.

למרות הפתיחה הרועמת של ז'אן ז'אק רוסו ל"אמנה החברתית", בני-אדם לא נולדים חופשיים, וודאי שלא אוטונומיים. למעשה, ההפך הוא הנכון. הם נולדים מאוד לא חופשיים, מאוד תלויים ונשלטים באופן בולט על-ידי הזולת.

מידת החופש, אי-התלות והאוטונומיה שיש לבני-אדם בכל רגע בהיסטוריה היא תוצר של מסורת חברתית ממושכת והתפתחות קולקטיבית. בני-אדם כפרטים אמנם ממלאים תפקיד בתהליך התפתחותי זה, והם אכן חייבים לעשות זאת אם ברצונם להיות חופשיים. טיעונה של בראון מביא למסקנה פשטנית להפתיע. "אין זה שהקבוצה מעצבת את הפרט", נאמר לנו, "אלא הפרטים הם הנותנים צורה ותוכן לקבוצה. קבוצה היא אוסף של פרטים, לא פחות ולא יותר. אין לה חיים או מודעות משל עצמה".

לא רק שניסוח מוזר זה דומה עד מאוד להכרזה הידועה לשמצה של מרגרט תאצ'ר שלא קיימת חברה, אלא רק פרטים, הוא מעיד על קוצר ראייה חברתי פוזיטיביסטי [סוג של פילוסופיה] נאיבי בעליל, הגורם להפרדה מוחלטת בין הכללי לפרטי. אפשר היה לחשוב שאריסטו כבר יישב בעיה זאת, בכך שגער באפלטון על שיצר עולם של "צורות מופשטות שאין לתארן במילים, המתקיים בנפרד מהשתקפויותיהן המוחשיות, הלא מושלמות".

למעשה, פרטים אף פעם לא יוצרים "אוספים" בלבד חוץ מאשר באינטרנט, אולי. להפך, גם כשהם נראים מפורדים, הם מעוצבים על-ידי מערכת היחסים שהם יוצרים או נדרשים לקיים זה עם זה, מעצם היותם יצורים חברתיים. הרעיון שקולקטיב וכנגזרת מכך גם החברה הוא רק "אוסף של פרטים נבדלים, לא פחות ולא יותר", מייצג 'תובנה' לגבי טבעה של החברתיות האנושית, שרחוקה מלהיות ליברלית, ובמיוחד בימינו אלה, היא בעלת פוטנציאל ריאקציוני.

בהתעקשותה לזהות קולקטיביזם עם דטרמיניזם חברתי נוקשה, בראון יוצרת בעצמה 'אינדיבידואל' מופשט, כזה שאפילו אינו נכלל במובן המקובל של המילה. הדרישה המינימלית לקיום אנושי כוללת

תנאים חומריים וחברתיים, הדרושים לקיום חיים, שפיות, אינטליגנציה, ותקשורת בין-אישית, וכן איכויות רגשיות שבראון עצמה מניחה שהן מהותיות לגרסה ההתנדבותית של קומוניזם אותה היא מציעה: דאגה לזולת, אכפתיות ושיתוף.

בהיעדר ביטוי של יחסים חברתיים עשירים, שבתוכם משולבים, מלידה ועד זיקנה, "קולקטיב של אינדיבידואלים" כמו זה שמציגה בראון בפשטות, לא תתקיים כלל חברה. יהיה זה בדיוק "אוסף" בסגנון תאצ'ר של יחידים אגואיסטים שרק טובתם האישית לנגד עיניהם. אם באמת יהיו שקועים לגמרי בעצמם, דווקא אז יאבדו באופן פרדוקסלי (במעין היפוך דיאלקטי) כל [יחודיות] אינדיבידואליות. וזאת, מאחר שנעדרת אצלם כל מטרה שמעבר לסיפוק ההנאות והצרכים האישיים שכה זומים אצל כולם... ולמרביית האבסורד, לפחות בימינו, צרכים והנאות אלו הם לעתים קרובות תוצר של חיברות (סוציאליזציה).

גם ההכרה בכך שפרטים מונעים על-ידי עצמם ויש להם רצון חופשי, אינה מחייבת אותנו לפסול את הקולקטיביזם. וזאת מאחר שגם במסגרתו הם מסוגלים לפתח מודעות לתנאים חברתיים בהם יוכלו פוטנציאלים אנושיים אלו לבוא לידי ביטוי.

השגת החופש מתבססת בחלקה על תהליכים ביולוגיים, כפי שיודע כל מי שגידל ילד. בחלקה היא מתבססת על עובדות חברתיות, כפי שיודע כל מי שחי בקהילה כלשהי. ובחלקה – בניגוד לטענתם של קונסטרוקציניסטים חברתיים, היא מתבססת על השפעה הדדית בין הסביבה לבין הנטיות המולדות של הפרט, כפי שיודע כל בן אדם חושב. האינדיבידואליות לא הופיעה פתאום, כדבר חדש. כמו רעיון החופש, יש לה היסטוריה חברתית ופסיכולוגית ארוכה.

כשהפרט בודד, אובד לו העוגן החברתי האחראי למה שכל אנארכיסט אמור לשבח באינדיבידואליות: חשיבה המופרית מקשר עם הזולת, מערכת רגשית המטפחת זעם נגד שיעבוד, חברותיות המניעה את הרצון לשינוי רדיקלי, וכן תחושת אחריות שמביאה לפעילות חברתית. לתזה של בראון יש השלכות מדאיות לגבי [כל] פעילות חברתית. אם האוטונומיה של הפרט חשובה יותר מכל מחוייבות ל'קולקטיביות', לא נשאר כל בסיס למיסוד חברתי, לקבלת החלטות, או אף לתיאום של ניהול עניינים כלשהו. כל פרט ששקוע רק בעצמו ובאוטונומיה שלו, חופשי לעשות ככל העולה על דעתו, כל זמן (לפי הנוסחה הליברלית הישנה) שאין הדבר פוגע באוטונומיה של הזולת. אפילו קבלת החלטות דמוקרטית נזרקת לפח ומוקעת כסמכותנית.

"גם שלטון דמוקרטי הוא עדיין שלטון" מזהירה בראון. "בעוד שהוא מאפשר השתתפות רבה יותר של הפרט בממשל מאשר במשטר מלוכני או דיקטטורה טוטליטרית, מובנה בה זיכוי הרצון של כמה אנשים, דבר שבעליל לא עולה בקנה אחד עם האינדיבידואל האקזיסטנציאליסטי, החייב לשמור על שלמות הרצון שלו כדי לזכות בחופש אקזיסטנציאלי" (עמ' 53). קדושת הרצון של הפרט האוטונומי כה עליונה בעיני בראון, עד שהיא מצטטת תוך הסכמה את טענתו של פטר מרשל, כי לפי העקרונות האנארכיסטיים "לרוב אין זכות גדולה יותר לכפות את דעתו על המיעוט – אפילו מיעוט של אחד – מאשר זכות המיעוט לכפות על הרוב" (עמ' 140).

פסילת אופן קבלת ההחלטות של קולקטיב המבוסס על נהלים רציונליים, הכולל דיון רחב ודמוקרטיה ישירה, והשמצתו כאילו הוא "תכתיב" ו"שליטה", מעניקה אף למיעוט של אגו ריבוני יחיד את הזכות להכשיל כל החלטה של הרוב. אך נשאר העובדה שחברה חופשית, או שתהיה דמוקרטית או שלא תושג כלל. בין אם נרצה ובין אם לא, במצב הבסיסי של חברה אנארכיסטית דמוקרטית ישירה ליברטארית בטוח שההחלטות יגובשו לאחר דיון פתוח. לאחר מכן, המיעוט שהובס בהצבעה – אפילו מיעוט של אחד – יוכל להביא נימוקים נגדיים בניסיון להביא לשינוי ההחלטה. לעומת זאת, קבלת החלטות בקונסנזוס מוציאה מכלל אפשרות את קיומה של מחלוקת מתמשכת, שהיא תנאי הכרחי לקיומם של דו-שיח מתמיד, מחלוקות גלויות, קריאות תגר והיענות להן. בלעדיהם יהיו יצירתיות חברתית ויצירתיותו של הפרט בלתי אפשריות.

בכלל, פעילות על בסיס של קונסנזוס מבטיחה שתהליך הקבלה של החלטות חשובות יושפע ממניפולציות של מיעוט, או יתמוטט לחלוטין. ההחלטות שכן מתקבלות באופן זה, מבטאות את המכנה המשותף הנמוך ביותר בין עמדות המשתתפים ואת רמת ההסכמה הפחות יצירתית מכולן. אני מדבר כאן מניסיון כואב רב שנים בשימוש בקונסנזוס, במסגרת Clamshell Alliance של שנות השבעים. ממש ברגע השיא, כשתנועה כמעט אנארכיסטית זו של מאבק נגד כוח גרעיני היתה בשיא המאבק, וכללה אלפי פעילים, היא נהרסה על-ידי המניפולציות שעשה המיעוט בתהליך קבלת החלטות מבוסס קונסנזוס. העריצות של חוסר מבנה, שיוצר תהליך קבלת החלטות בקונסנזוס, מאפשר למספר קטן של פרטים המאורגנים היטב להשתלט על הרוב המסורבל של חברי התנועה, שאינו ממוסד ושבעיקרו גם לא מאורגן.

באווירה הנרגשת של קריאה לקונסנזוס גם לא התאפשר קיומן של מחלוקות, שיכלו לעודד דיונים פוריים, או לקדם פיתוח רעיונות יצירתיים שיכלו להביא לפרספקטיבות רחבות יותר. בכל קהילה שהיא, המחלוקות והפרטים שאינם הולכים בתלם הם שמונעים ממנה לקפוא על שמריה. כינויי גנאי כמו "הכתבה" ו"שליטה" מתאימים יותר לתיאור ההשתקה של מתנגדים במהלך גיבוש קונסנזוס, מאשר

לתהליכי הדמוקרטיה. כמה אירוני הוא שהרצון הכללי שבקונסנזוס יכול – על-פי האמרה הבלתי נשכחת של רוטו באמנה החברתית, "לכפות על האדם להיות חופשי".

האינדיבידואליזם האקזיסטנציאלי (הקיומי) של בראון רחוק מלהיות "קיומי" במובן הממשי של המילה מאחר והוא עוסק בפרט במנותק מכל הקשר היסטורי. היא מבודדת את הפרט ומציגה אותו כקטגוריה טרנסצנדנטלית – שמעבר למציאות הממשית ובלתי תלויה בה. בכך, הוא דומה במידה רבה למושגים של קאנט על האינדיבידואליזם, כפי שהוצגו בשנות השבעים על-ידי רוברט ק. וולף בספרו המפוקפק "ההגנה על האנארכיזם". הכוחות החברתיים הנמצאים ביחסי גומלין עם הפרט ועושים אותו יצור בעל רצון חופשי באמת ויצירתי, נכללים אצלה בהפשטות מוסריות טרנסצנדנטליות, שזוכות לחיים אינטלקטואליים טהורים משל עצמם, הקיימים מחוץ להיסטוריה ולהתנסות הממשית. בנועה בין טרנסצנדנטליזם מוסרי [מוסריות שמעבר לעולם הממשי] לפוזיטיביזם פשטני בהצגת גישתה ליחסים שבין הפרט לקולקטיב, הטיעונים של בראון משתלבים זה בזה באופן מסורבל, כמו השתלבותה של האמונה בבריאת העולם עם האבולוציה. שפע העובדות ההיסטוריות שמראות איך עוצב האדם בעיקר תוך יחסי גומלין עם ההתפתחות החברתית, כמעט שלא מובא בספרה. האטומיזציה והניתוח צר האופקים שברבים מטיעוניה, בצד פירושים המתבססים על מוסר פוזיטיביסטי שהם אפילו טרנסצנדנטליים במהותם, מספקים רקע מצוין לרעיון שאוטונומיה מנוגדת לחופש חברתי.

כשהאטומיזציה והניתוח צר האופקים, שברבים מטיעוניה, חוברים למופשטות של האינדיבידואל האקזיסטנציאלי מצד אחד, והחברה מוצגת כמורכבת מ"אוסף של פרטים" ולא יותר מכך בצד השני, התהום בין אוטונומיה לבין חרות הופכת להיות בלתי ניתנת לגישור.

אנארכיזם ככאוס

יהיו העדפותיה של בראון אשר יהיו, ספרה גם משקף את המעבר של אנארכיסטים אירופאים ואמריקאים רבים מן האנארכיזם החברתי לעבר אנארכיזם האינדיבידואליסטי או זה של סגנון חיים וגם מספק לכך הצדקה. ואכן, אנארכיזם-של-סגנון-חיים מוצא כעת את ביטויו העיקרי בריסוס גרפיטי, ניהיליזם פוסט-מודרניסטי, אנטי-רציונליות, ניאו-פרימיטיביזם אנטי-טכנולוגי, "טרור תרבותי-מצבי חדש", מיסטיקה, והתנהגות המיישמת את "ההתקוממות האישית" מבית מדרשו של פוקו.

האינדיבידואליסטיות של הפוחות האופנתיות הללו, אשר כמעט כולן הולכות בעקבות אופנות יאפיות עכשוויות, מתבטאת באופן חמור בכך שהיא נוגדת להתפתחות של ארגונים רציניים, פעילות פוליטית רדיקלית, תנועה עם מחויבות חברתית, לכידות תיאורטית, ותוכנית פעולה שאינה תלושה מן המציאות. המגמה הרווחת אצל אנארכיסטים של סגנון חיים להעדיף את הדאגה להגשמה עצמית על השגת שינוי חברתי בסיסי מזיקה במיוחד באשר "ההתכנסות פנימה" (במונחי קטינקה מאטסון) מתימרת להיות פוליטית – רק שהיא דומה יותר ל"פוליטיקה של ההתנסות" [הפסיכו-פתולוגית] עליה הרחיב ר. ד. לאנג. הדגל השחור אותו הניפו אנארכיסטים חברתיים מהפכניים במהלך ההתקוממות באוקראינה ובספרד, הפך כיום לצעיף אופנתי שכל ייעודו הוא להנאת זעיר-בורגנים. אחת הדוגמאות סרות-הטעם ביותר של אנארכיזם-של-סגנון-חיים הם פרסומיו של חכים ביי (השם הספרותי של פיטר למבורן ווילסון) המופיעים תחת הכותרת: "T.A.Z. – השטח האוטונומי הזמני – אנארכיזם מטאפיזי, טרור פיזי, היהלום שבסדרת האוטונומיה החדשה" (בחירה מכוונת של המילים). הוצא לאור על-ידי סמיוטקסט/אוטונומדיה, הקבוצה הפוסט-מודרניסטית במודגש מברוקלין⁹. יחד עם שירי הלל ל"כאוס", "אהבה משוגעת", "ילדי פרא", פגאניות (paganism), "חבלה אומנותית", "אוטופיה פירטית", "קסמים/כשפים שחורים כפעילות מהפכנית", "פשע", ו"כשפים". אין הכוונה כאן להעניק מחמאה ל"מרקסיזם-סטירנריזם", אבל קריאה זו לאוטונומיה הרחיקה כל כך אל תחומי האבסורד עד שהיא נראית כפארודיה על האידיאולוגיה הבולענית של התרבות בעצמי.

TAZ מוצג כהלך רוח כמצב-רוח נלהב של אנטי-רציונליות ואנטי-ציביליזציה בו ההתפרקות מסדר נתפסת כאומנות והסיסמאות על הקירות באות במקום מצע או תוכנית פעולה. הביי [The Bey] (שם-עט הזהה לכינוי הכבוד הטורקי למנהיג או נסיך) אינו חוסך שם במילים בתארו את הבוז שהוא חש כלפי מהפכה חברתית: "למה להתאמץ ולהתעמת עם 'כוח' שאיבד את כל משמעותו והפך להדמיה בלבד? והרי התוצאה של עימותים כאלה היא ממילא רק עווייתות מכווערות של אלימות" (עמ' 128). כוח במירכאות? "הדמיה" בלבד? אם מה שקורה בבוסניה בכוח הזרוע (והנשק) הוא רק "הדמיה", הרי שאנו באמת חיים בעולם מאוד נוח ובטוח! הקורא שאינו חש בנוח לנוכח החוליים החברתיים המתרבים של החיים המודרניים יכול להתנחם בהגיגים ממרומי האולימפוס של הביי ש"הריאליזם לא רק דורש שנפסיק לחכות ל'מהפכה', אלא שבכלל נותר על השאיפה אליה" (עמ' 101). האם פיסקה זו מזמינה אותנו ליהנות מהשלווה שבנירוונה? או מ"הדמיה" בודריליאנית חדשה? או אולי מ"יציר-דמיון" קסטורדידי?

לאחר שביטל את המטרה המהפכנית הקלאסית – שינוי פני החברה, הביי לועג בהתנשאות לכל מי שאי פעם סיכנו למענה את הכל: "הדמוקרטי, הסוציאליסטי, האידיאולוגיה הרציונלית... חירשים למוזיקה וחסרי כל חוש לקצב" (עמ' 66). נו באמת? האם הביי וחסידיו עצמם יודעים את החרוזים והלחן של המרסייליז ורקדו באקסטזה לקצב מחול הספן הרוסי של גלייר? יש יוהרה טרחנית בהתייחסות הביי בביטול לתרבות העשירה שנוצרה על-ידי מהפכנים בדורות שעברו, שהיו אמנם רק אנשי עבודה פשוטים, וחיו בעידן שקדם לרוקנ'רול ולוודסטוק.

בעצם, על כל מי שנכנס לעולם החלומות של הביי לוותר על שטויות כמו מחוייבות חברתית. "חלום דמוקרטי? חלום חברתי? לא יתכן, ממש בלתי אפשרי", מטעים הביי בוודאות שחצנית, "בחלום אנו לעולם לא נשלטים, מלבד כשהאהבה או הכשפים עושים זאת" (עמ' 64). וכך, החלומות על עולם חדש שנוקמו על-ידי אידיאליסטים במשך מאות של שנים במהפכות אדירות, ממוזערים ממרום אדנותו של הביי, לחוכמה של עולם החלומות ההזוי שלו.

באשר לאנארכיזם ש"כל כולו עטוי קורים דקים של הומניזם מוסרי, חופש המחשבה, אתאיזם של בעלי שרירים והגיון פונדמנטליסטי קרטזיאני גם [מבית מדרשו של דקרט]" (עמ' 52) – פשוט תשכחו מזה! לא רק שהביי, בהינף יד יחיד, מסלק הצידה את מסורת הנאורות בה היו פעם מושרשים אנארכיזם, סוציאליזם ותנועות מהפכניות הוא גם מערבב מין בשאינו מינו: היגיון קרטזיאני פונדמנטליסטי עם חופש המחשבה והומניזם בעלי שרירים – כאילו שהאחד מחליף את האחר או תנאי לקיומו.

הביי, למרות שמעולם לא היסס לפסוק ממרומי האולימפוס שלו ולפתוח בפולמוס נרגז, אין לו סבלנות ל"אידיאולוגים הקטנוניים של האנארכיזם והליברטריות" (עמ' 46). תוך הכרזה על כך ש"האנארכיה לא מכירה בדוגמות" (עמ' 52), הביי עצמו מטביע את קוראיו בדוגמה בוטה שלא הייתה כמותה: "מאנארכיזם משתמע בהכרח אנארכיה – ואנארכיה היא כאוס" (עמ' 64). כה אמר אלוהים: "אני ואין אחר מבלעדי" – ומשה רעד לשמע ההצהרה.

אכן, בהתקף נוקיסיזם-מאני פסק הביי שה'אני' האולטימטיבי לו הכל שייך, הנישא אל על, הוא הריבון [שאין מעליו שליט כלשהו]: "כל אחד מאתנו הוא השליט של גופו, יצירתו... ושל כל דבר אחר – ככל שנוכל לחטוף ולהחזיק". על-פי משנתו של הביי, לא ניתן להבחין בין אנארכיסטים לבין מלכים (וגם ביי"ם) מאחר וכולם אוטרקים [בלתי תלויים באף אחד]. מעשינו מוצדקים עלפי פסיקה [עצמית] ויחסינו מעוצבים באמצעות בריתות [וחוזים] עם פרטים אוטרקים אחרים. אנו קובעים את החוקים ל"ממלכתנו" – וכך נותקו כבלי החוק. וכעת אנו שורדים, כנראה, רק כמתחזים. אבל גם כך אנו יכולים לתפוס כמה רגעים וכמה מטרים רבועים של מציאות ולכפות עליה את רצוננו המוחלט ואת מלכותנו. המדינה זה אני... אם אנו כבולים על-ידי אתיקה או מוסר כלשהם, אז הם חייבים להיות כאלו שאנו עצמנו המצאנו (עמ' 67).

המדינה זה אני? אני יכול לחשוב על עוד שניים שנהנו, בנוסף לביי"ם, מזכויות מפליגות אלו: יוסף סטלין ואדולף היטלר. רוב בני התמותה, עשירים כעניים, חולקים, כפי שהציג זאת אנטול פרנס, את החופש לישון מתחת לגשרים של הסינה. אם המאמר "על הסמכות" מאת פרידריך אנגלס, הכולל הגנה על קיום היררכיה, מייצג גרסה בורגנית של סוציאליזם – הרי ה-TAZ [של זרזאן] והנהיגים אחריו מייצגים גרסה בורגנית של האנארכיזם. הביי מספר לנו ש"אין הישתנות, אין מהפכה, אין מאבק ואין דרך; כשאתה כבר מולך על העור של עצמך החופש שלך, שאיש לא יוכל לפגוע בו, ממתין רק לאהבת המונרכים [המלכים] האחרים כדי להגיע להשלמתו: פוליטיקה של חלומות, מידית כמו תכלת השמיים" (עמ' 4). מילים אלו ניתן לחקוק על קירות הבורסה לניירות ערך כאני מאמין של אגואיזם ואי-אכפתיות חברתית.

ודאי שהשקפה כזו לא תדחה את הסלונים של ה"תרבות" הקפיטליסטית יותר ממה שדחו השערות הארוכות, הזקנים, החרוזים ובגדי הג'ינס, את אנשי העסקים של אופנה העילית. למרבית הצער, יותר מדי בני-אדם [ממשיים] בעולמנו (לא יצירי "הדמייות" או "חלומות") אינם הבעלים אף של עורם הם באופן הממשי ביותר, כפי שיכולים להעיד אסירים הכבולים זה לזה או בכלא. אף אחד לא הצליח עד כה לרחף אל מחוץ לתחומי הסבל שעל פני האדמה על כנפי "הפוליטיקה של החלומות", מלבד זעיר-בורגנים בעלי זכויות יתר – העשויים למצוא ברגעי שעמום את גילויי-הדעת של הביי כראויים.

עבור הביי, אפילו התקוממות מהפכניות קלאסיות מספקות רק מעט יותר משיכרון אישי עם ניחוח של "התנסויות גבוליות" של פוקו. "התקוממות היא כמו חווית שיא", מרגיענו הביי (עמ' 100). "במהלך ההיסטוריה, כמה אנארכיסטים... השתתפו בכל מיני סוגים של התקוממויות ומהפכות, אפילו בקומוניסטיות וסוציאליסטיות, אבל הם עשו זאת משום שהם מצאו ברגעי ההתקוממות עצמם את סוג החופש אליו שאפו. כך שעל אף שהחתיכה להגשמת האוטופיות נכשלה עד כה, האנארכיסטים האינדיבידואליסטים והאקזיסטנציאליסטים הצליחו בכל זאת, באשר הגיעו במלחמה (ולו לזמן קצר) להגשמת רצונם בכוח" (עמ' 88). אני יכול להעיד שהתקוממות הפועלים האוסטריים בפברואר 1934 ומלחמת האזרחים בספרד של 1936 היו יותר מ"רגעי התקוממות" אורגניים. הם היו מאבקים מרים שנערכו תוך רצינות נואשת ומרשימה למרות כל החזיונות האסתטיים [של הביי].

אך התקוממות הופכת בעיני הביי ללא יותר מאשר "טריפ" פסיכודלי, בעוד שהאדם העליון של ניטשה הזוכה לאישורו של הביי, הוא "נפש חופשייה, שתבוז לבזבוז זמן על תעמולה למען רפורמה, על מחאה, על חזון ועל כל הסוגים של הקרבה מהפכנית". כפי הנראה, חלומות הם בסדר כל עוד אין בהם "חזון" (משמע: מחויבות חברתית). במקום כל זה הביי היה מעדיף לשתות יין ולחוות התגלות פרטית (עמ' 88), שאינם מציעים יותר מאשר אוננות מחשבתית המשוחררת ממגבלות ההגיון של דקרט.

לא צריך להפתיע אותנו שהביי אוהד את רעיונותיו של מקס סטירנר, "אשר אינו בעניין המטפיזיקה, אך יחד עם זה מעניק ליחיד במינו (כלומר לאגו) מידה של מוחלטות" (עמ' 68). אבל אפשר לסמוך עליו, הביי מצא ש"חסר אצל סטירנר מרכיב חשוב: מושג פעיל של מודעות בלתי רגילה" (עמ' 68). מסתבר שסטירנר יותר מדי רציונלי לטעמו של הביי. "המזרח, הפולחן והתרבות השבטית, הם בעלי טכניקות שניתן לנכס בסגנון אנארכיסטי אמיתי... אנו זקוקים לסוג שימושי של אנארכיזם מיסטי... דמוקרטיזציה של השמאניזם [דת הכשפים האלילית], מלאת אופטימיות ושלווה" (עמ' 63). אי לכך, הביי קורא לחסידיו להפוך ל"מכשפים" ומציע שיעשו לשם כך שימוש "בקללה השחורה של השד המלאי".

ומה הוא לבסוף ה"אזור האוטונומי הזמני"? ה-TAZ הוא כמו התקוממות שאינה מערבת בעניין את שלטון המדינה או כמו פעולת גרילה המשחררת שטח (של ארץ, של זמן, של דמיון) ומיד כוחותיה מתפזרים כדי להתאסף מחדש במקום אחר ו/או בזמן אחר, כדי למנוע את הבסתם על-ידי המדינה (עמ' 101). בשטח האוטונומי זמני (TAZ) אנו יכולים להגשים רבות מתשוקותינו, רצונותינו ומשאלותינו האמיתיות ולו רק במשך עונה קצרה, באוטופיה פירטית חולפת, באזור חופשי שבעיקולי הרצף הישן של זמן/מרחב (עמ' 62). אפשרויות לאזורים אוטונומיים זמניים מצויות ב'התכנסויות שבטיות' שבסגנון שנות השישים, במפגשי היער החשאיים של מחבלים בשרות האקולוגיה, במפגשים האידיליים של הניאו-פאגאניס סביב מדורותיהם, בכנסים של אנארכיסטים ובחוגי 'פיות' הומוסקסואליים; וכמובן גם במועדוני לילה, מסיבות, ופיקניקים של ליברטרים וותיקים" לא פחות ולא יותר! (עמ' 100). כחבר בליגה הליברטרית בשנות השישים, הייתי מת לראות את הביי וחסידיו מופיעים "בפיקניק של ליברטרים וותיקים"!

האזור האוטונומי הזמני (TAZ) הוא כה ארעי, כה חמקמק וכה קשה לתיאור בהשוואה למדינה הבורגנית הנוראה עד ש"ברגע בו מוכרז שטח אוטונומי זמני... עליו להעלם מיד, והוא יעלם... רק כדי שיצוץ שנית במקום אחר" (עמ' 101). למעשה TAZ אינו מרד אלא רק הדמיה, התקוממות המתרחשת בדמיון של מוח ילדותי, נסיגה אל מפלט בטוח שמחוץ למציאות. וכך משנן הביי: "אנו ממליצים עליו [TAZ] מפני שהוא יכול לספק את האיכות של היתעלות בלי שיש צורך [!] להגיע לידי אלימות והקרבה" (עמ' 101). באופן מדויק יותר, כמו "מיצג" של אנדי וורהול, כל TAZ הוא התרחשות חולפת, אורגזמה רגעית, ביטוי קצרצר של "הרצון לעוצמה" שיכולתו להשאיר רישום כלשהו על אישיותו של הפרט, על עצמיותו ואפילו על עיצובו, דלה עד מאוד. יכולתו לעצב את התרחשויות השונות ואת המציאות דלה עוד יותר.

בהיות ה-TAZ כה בר-חלוף, חסידי הביי יכולים ליהנות גם מהפריבילגיה הזמנית של "קיום נוודי" מאחר שהחוויה של "להיות חסר-בית" [הומלט] יכולה במובן מסוים להיות מעלה, הרפתקה" (עמ' 130). אולם, לחיות כחסר בית יכולה להיות "הרפתקה" כשיש בית נוח לחזור אליו, וחיי נווד הם לוקסוס אמיתי לכאלו שאינם צריכים לעבוד כדי לקיים את עצמם. רוב המובטלים הנוודים הזכורים לי באופן כה חי מתקופת השפל העמוק [1929] סבלו חיים מייאשים של רעב, מחלות והשפלות, ובדרך כלל גם מתו בטרם עת כפי שקורה גם היום לשכמותם ברחובות עריה של אמריקה. הטיפוסים הצועניים המעטים שנראה היה כי הם נהנים מה"חיים בדרכים" היו במקרה הטוב סתם טיפוסים מזרזים ובמקרה הפחות טוב נירוטטים באופן קיצוני. אינני יכול להתעלם מ"התקוממות" אחרת המוצעת על-ידי הביי: "אנאלפביתיות מתוך בחירה" (עמ' 129). למרות שהוא מציע זאת כמרד נגד מערכת החינוך, התוצאה הברוכה יותר עשויה להיות בכך שתגרום לציוויים ממרומים של הביי להיות בלתי נגישים לקוראים.

כנראה שלא ניתן תאור טוב יותר למסר של ה-TAZ מזה שנכתב ב: Whole Earth Review. המחבר מדגיש שם שהחוכמת של הביי "הופכת

במהירות לתנ"ך של תרבות הנגד של שנות התשעים... אך בעוד שרבים ממושגיו של הביי משותפים לו ולתורות אנארכיסטיות", מרגיע הכותב את הלקוחות היאפים שלו, ש"הביי סטה באופן בולט מההטפה הרגילה [של האנארכיזם] להפיל את הממשלה. במקום זאת, הוא מעדיף התקוממויות בעלות תכונות של 'כספית', אשר הוא מאמין כי הן מספקות 'רגעי' שיא שמעצבים את המשמעות של כלל החיים'. כיסים אלו של חרות או אזורים אוטונומיים זמניים, מאפשרים לפרט לחמוק מדי פעם מהמסגרת הלוחצת של ה'ממשלה הגדולה' [המתערבת בכל] ולהתנסות לזמן קצר בחירות מוחלטת".

יש באידיש מילה שמתארת זאת אך קשה מאוד לתרגם אותה: נעבעך!

במהלך שנות השישים, הפיצה הקבוצה Up against the Wall Motherfuckers בבלבול, דיסאורגניזציה ו"טרור תרבותי" דומים... רק כדי להעלם מהנוף הפוליטי מיד אחר-כך. ובאמת, כמה מחברי הקבוצה השתלבו בעולם המסחר, המקצועות החופשיים והמעמד הבינוני שקודם לכן טענו כי הם בזים לו. אין תופעה זו

ייחודית לאמריקה. כפי שהתבטא בציניות צרפתי אחד מ"וותיקי" מאי-יוני 1968: "עשינו חיים ב-1968 ועכשיו הגיע הזמן להתבגר".

המחזוריות הקטלנית הזאת חזרה על עצמה עם עותקים רבים של A מוקף בעיגול במרד צעירי ציריך של שנת 1984, רק כדי להסתיים ביצירת "גן המחטים" – מקום מפגש ידוע לשמצה למזריקי קראק וקוקאין שהוקם על-ידי רשויות העירייה כדי לאפשר למכורי סמים צעירים להרוס את עצמם באופן חוקי.

לבורגנות אין כלל וכלל מה לחשוש ממליצות אלו של סגנון חיים. בשל סלידתם ממוסדות וארגונים המוניים, בשל התרכזותם בתת-התרבות, בהתדרדרות המוסרית שלהם, בחגיגתם את הרגע החולף ובפסילתם כל תוכנית. סוג זה של אנארכיזם נרקיסטי אינו מזיק כלל מבחינת החברה, ולעיתים קרובות משמש רק כעין ססתום ביטחון לשחרור קיטור של אי שביעות רצון מהסדר החברתי הקיים. יחד עם הביי, האנארכיזם-של-סגנון-חיים נמלט מכל פעילות חברתית משמעותית ומכל מחויבות עמוקה לפרויקטים יצירתיים לאורך זמן. וזאת, תוך התמסמות לחיפוש הנאות מרגשות [kicks], ניהיליזם שולל-כל פוסט-מודרניסטי ותחושת עליונות אליטיסטית מסנוורת ניטשאנית.

המחיר שהאנארכיזם ישלם אם יניח למזון פיגולים זה לדחוק את הרעיונות הליברטריים של הדורות הקודמים יכול להיות עצום. האנארכיזם האגוצנטרי של הביי עם הנסיגה הפוסט-מודרניסטית שלו "אוטונומיה" אינדיבידואליסטית, "להתנסויות הגבוליות" של פוקו ול"אקסטזה" של הניאו-מצביים, מאיימת להפוך את עצם המילה "אנארכיזם" ל"לא מזיק" מבחינה פוליטית וחברתית לסתם גחמה מרגשת עבור זעיר-בורגנים מכל הגילים.

אנארכיזם מיסטי בלתי-רציונלי

ה-TAZ של הביי אינו בודד בפנייתו לכשפים ולמיסטיקה. לאור המנטליות הלא יציבה של רבים מבין ה"אנארכיסטים של סגנון חיים", לא פלא שחלקם נשבים בקלות על יד האנטי-רציונליזם בצורותיו הקדומות ביותר. בדקו-נא את "הקריאה האנארכיסטית" [The Appeal of Anarchy] התופס את כל השער האחורי של כתב העת 'האחוזה החמישית' [Fifth Estate] (קיץ 1989). אנו קוראים שם: "אנארכיה מכירה בהכרחיות של שחרור טוטלי מוחלט [לא פחות!] וכאות להיותך חופשי – הייה ערום בעת הטקסים, השתתף בריקודים, שירה, צחוק, מסיבות, סעודות ומשחקים". כאשר אנו מצוויים... וכי יכול מישהו שאינו צדקן חנוט להתנגד לחדווה כזו – כמו שהטיף לה הסטיריקן הצרפתי רבלה [Rabelais]?

אך, למרבה הצרה, מצוי בפנינו מכשול שלא נצפה מראש. ת'ל'מה – המנזר של רבלה, אותו מנסה, כנראה, 'האחוזה החמישית' לחקות, היה גדוש במשרתים, טבחים, סייסים, ובעלי מלאכה, שבלא עבודתם הקשה היו האריסטוקרטים המפונקים שבאוטופיה של המעמד העליון מתים ברעב, ומסתופפים עירומים באולמות הקרים של המנזר. ודאי ש"הקריאה האנארכיסטית" של 'האחוזה החמישית' התכוונה לגרסה צנועה יותר מזו של מנזר ת'ל'מה, וה"משתאות" אמורים לכלול טופו ואורז ולא חוגלות ממולאות וכמהין [פטריות-תת-קרקעיות]. אך ללא פריצות דרך טכנולוגיות שישחררו את בני-האדם מן הצורך לעמול, כיצד תוכל גרסה זו של אנארכיה להביא אורז וטופו לשולחן כשמשתאלתה "ביטול כל סמכות", "להתחלק שווה בכל", לחגוג במשתאות, לרוץ עירומים, לרקוד ולשיר?

שאלה זו רלבנטית במיוחד לקבוצת 'האחוזה החמישית'. כי מה שמרתק בכתב-עת זה הם המאמרים המלאים תוכן פרימיטיביסטי, פרה-רציונלי אינטואיטיבי ופולחני-אנטי-טכנולוגי. אי-לכך, ה"קריאה" של 'האחוזה החמישית' לאנארכיסטים "להתאסף במעגל המכושף, להיכנס לטראנס של אקסטזה, להתהולל בכשפים המפרקים כל כוח" בדיוק אותה טכניקה שהשאמאנים [הכוהנים האליליים] (שלפחות אחד מן המשתתפים בכתב העת מעריך אותם) יישמו בחברה השבטית, וכמוהם הכוהנים שפעלו בחברות מפותחות יותר כדי לרומם, במשך דורות רבים, את מעמדם כשליטי הדת – נגדם נזקק ההגיון [והמחזיקים בו] למאבק ממושך כדי לשחרר את מוחם של בני-האדם מהמיסטיפיקציה שיצרו בעצמם.

לפרק כל כוח? כאן ניכר, פעם נוספת, רישומו של פוקו אשר כתמיד מכחיש את הצורך להקים מוסדות של ניהול עצמי כמשקל נגד לכוח הממשי בעליל של המוסדות ההיררכיים הקפיטליסטיים כדי שאפשר יהיה להקים חברה בה התשוקות והאקסטזה יוכלו להתממש בחברה קומוניסטית ליברטרית אמיתית.

שיר ההלל הנלהב והמקסים של 'האחוזה החמישית' לאנארכיזם כה נטול תוכן חברתי עד שלמרות כל הרטוריקה המצועצעת שלו, הוא יכול בקלות לשמש כפוסטר לתליה על קירות בוטיק אופנתי או להופיע בצדו האחורי של כרטיס ברכה. ואכן, חברים שבקרו לאחרונה סיפרו לי שאכן, מסעדת יוקרה ששולחנותיה מכוסים מפות פשתן ותפריטיה יקרים למדי ולקוחותיה יאפים, הממוקמת ברחבת סנט-מרק שבמזרח העיר אזור בו התרחשו בשנות השישים מאבקים פוליטיים רבים, נושא את השם אנארכיה. אתר פיטום זה של הזעיר-בורגנים של העיר, מתהדר בהעתק של ציור הקיר האיטלקי המפורסם "המעמד הרביעי" בו רואים פועלים מתקוממים המסתערים על הבוס או תחנת משטרה (שאינם נראים בציור). נראה כי אנארכיזם-של-

סגנון-חיים יכול בקלות לשמש מעין "מעדן" ללקוחות נבחרים. מספרים שלמסעדה זו יש גם שומרי סף שתפקידם כנראה למנוע את כניסת האספסוף המקומי שבני דמותו מופיעים בציור הקיר.

אנארכיזם-של-סגנון-חיים – פרטי, נהנתני ואפילו מלא חמימות – יכול בקלות לספק תמליל זמין לתיבול אורח החיים הרבליאני המתון של הבורגנים צרי האופקים. כמו "האמנות המצבית" שהציגה MIT לפני מספר שנים, כדי לענג את האבנגארד הזעיר-בורגני, אשר הציעה אך מעט מעבר לדימוי של האנארכיסט "כחוטא איום ונורא" – חיקוי זה, כמוהו כרבים הדומים לו, אשר "מתנפנפים" לאורך החוף האמריקאי של האוקיינוס ופונים מזרחה. "תעשיית האקסטזה" ממלאת את חלקה בהצלחה ראויה לציון בתנאי הקפיטליזם של ימינו, ויכולה בקלות לספוג לתוכה את הטכניקות של האנארכיזם-של-סגנון-חיים ולהשתמש בהן כדי להעצים דימוי שובב קל לשיווק. תרבות-הנגד שזעזעה בעבר את הזעיר-בורגנות בשערות ארוכות, זקנים, לבוש, חופש מיני ואמנות, כבר נוכסה מזמן על-ידי יזמים בורגניים שהבוטיקים, בתי הקפה, המועדונים ואפילו מחנות הנודיסטיים שלהם מהווים עסקים פורחים כפי שמעידות הפרסומות התוססות ל"אקסטוזות" חדשניות המופיעות ב-Village Voice ובכתבי עת דומים.

להלכי הרוח האנטי-רציונליים הבוטים של 'האחזה החמישית' יש השלכות מדאיגות באמת. בפארם את הדמיון, ההתלהבות והקמאיות, הם קוראים תגר לא רק על היעילות שבפעילות רציונלית אלא אף על ההגיון עצמו. על השער של גיליון סתיו/חורף 1993 מופיע הקפריציון מספר 43 המפורסם והלא מובן של גויה "השינה של ההגיון מולידה מפלצות". הדמות הרדומה מהציור של גויה נראית שכובה על שולחן עבודה כשלמולה מחשב אפל. מן ה"תרגום" האנגלי [המסולף] המובא לכיתוב המקורי של גויה – כאילו נאמר בו: "החלום של ההגיון יוצר מפלצות", משתמע כאילו ההגיון עצמו אחראי למפלצות. בדיוק ההפך מן המשמעות המקורית של גויה שהמפלצות הן תוצר של השנה ולא של ההגיון – כפי שעולה מרשימותיו של גויה עצמו שכתב: "הדמיון שההגיון נטש אותו מוליד מפלצות שלא ייתכנו. מאוחד עם ההגיון הוא אבי כל האומנויות והמקור של כל הנפלאות"¹⁰. פרסום אנארכיסטי לא יציב זה, בגנותו את ההגיון, חובר עם כמה מההיבטים הקודרים ביותר של הריאקציה הניאו-הידגאריאנית.

שלילת הטכנולוגיה והציביליזציה

מדאיגים אף יותר הם מאמריו של ג'ורג' ברדפורד (דהינו: זויד ווטסון), אחד התאורטיקנים הבכירים של המעמד החמישי, על נוראות הטכנולוגיה כפי שנראה בדבריו, כל טכנולוגיה. במאמריו נטען שהטכנולוגיה קובעת את היחסים החברתיים ולא ההפך מכך, דעה הקרובה יותר לגישה מרקסיסטית פרימיטיבית מאשר לזו של האקולוגיה החברתית.

"טכנולוגיה אינה פרויקט מבודד, או אפילו צבירה של ידע טכני"; ברדפורד אומר לנו "לעצור את ההידרה התעשייתית" – כלומר, היא נקבעת על-ידי תחום נפרד ויסודי יותר של "יחסים חברתיים". "טכניקות המוניות [מושג חמקמק המחליף את המושג: טכניקות יצור המוני] נהיו (בניסוחו של לנגדון ווינר) למבנים שתנאי פעולתם דורשים הבנייה מחדש של סביבתם, וכך גם של היחסים החברתיים שהביאו להתפתחותם. טכניקות המוניות אלו תולדה של תצורות קודמות והיררכיות ארכאיות, התפתחו מעבר למגבלות התנאים שגרמו להיווצרותם וקיבלו חיים אוטונומיים משל עצמם. הם מספקים או הפכו בעצמם להיות סוג של סביבה טוטלית ומערכת חברתית הן במונח הכללי והן במונח הפרטי הסובייקטיבי. בפירמידה ממוכנת שכזו יחסים חומרניים ויחסים חברתיים הם אותו הדבר"¹¹.

אוסף שטחי זה של רעיונות עוקף בקלילות את היחסים הקפיטליסטיים הקובעים באופן בוטה איך תיושם הטכנולוגיה ובמקום זה מתמקד במה שהטכנולוגיה היא כמשוער על ידו. בייחוד ליחסים החברתיים תפקיד פחות בסיסי במקום להבליט את תהליכי היצור החשובים עד מאוד בהם נעשה שימוש בטכנולוגיה, ברדפורד מקנה למכונות ול"טכניקות ההמוניות" אוטונומיה מיסטית אשר כמו ה"קדושה" שייחס סטלין לטכנולוגיה, משרתת מטרות ריאקציוניות.

לרעיון, שלטכנולוגיה יש חיים עצמאיים משל עצמה, שורשים עמוקים ברומנטיציזם הגרמני של המאה התשע עשרה ובכתבים של מרטין היידגר ושל פרידריך גאורג יאנגר, שהזינו את האידיאולוגיה הנציונל-סוציאליסטית [נאצית], בלי קשר למידה בה הנאצים כיבדו באמת את האידיאולוגיה האנטי-טכנולוגית שלהם.

במונחי האידיאולוגיה של זמננו, המטען האידיאולוגי הזה מתאפיין בטענה, השכיחה כל כך בימינו, האומרת שפיתוח האוטומציה עולה לאנשים ביוקר בגורמו להפסד מקומות עבודה ולהגברת הניצול – עובדות שאינן מוטלות בספק, אך הן נובעות ממערכת היחסים החברתיים של ניצול קפיטליסטי, ולא מהקדמה הטכנולוגית כשלעצמה. לאמיתו של דבר הצמצום השיטתי של מספר העובדים ('downsizing') בעת האחרונה אינו מעשה מכונה אלא של בורגנים רודפי בצע המשתמשים במיכון כדי להחליף עבודת אדם וכדי לנצל יותר את שארית העובדים. אכן, אותן מכונות עצמן שהבורגנים עושים בהן שימוש כדי

להקטין את "מחיר כוח העבודה" יכלו בחברה המאורגנת באופן רציונלי לשחרר את בני-האדם מעבודה חסרת עניין לפעילות יותר יצרנית ויותר מספקת.

אין עדות לכך שברדפורד בקי בכתבי הידגר או יאנגר, כי הוא שואב את השראתו מלנגדון ווינר ומז'ק אלול אותו הוא מצטט: "הלכידות הטכנולוגית היא זו שגורמת ללכידות החברתית. הטכנולוגיה כשלעצמה אינה רק אמצעי אלא יקום של אמצעים במובן המקורי של המילה 'אוניברסום': גם בלעדית וגם מוחלטת [exclusive and total] (עמ' 10).

בספרו הידוע ביותר של אלול "החברה הטכנולוגית" הוא מציג את התיזה הקודרת האומרת שהעולם, ואופן החשיבה שלנו עליו, הם על-פי דוגמת הכלים והמכונות. בהעדר כל הסבר חברתי למקורה של "החברה הטכנולוגית", סיכמו של הספר של אלול אינו מעורר תקווה ועוד פחות מכך מציב כיוון כלשהו על-פיו אפשר יהיה להציל את האנושות מלהיבלע על-ידי הטכנולוגיה. ואכן, אפילו השאיפה האנושית לרתום את הטכנולוגיה כדי לענות על צרכי האדם, מפוחתת על ידו ל"משאלה חסודה שאין לה שום סיכוי להשפיע על ההתפתחות הטכנולוגית"¹². ובאמת, זוהי המסקנה ההגיונית המתבקשת מהשקפה כה דטרמיניסטית כשלו.

ל"שמחתנו", ברדפורד מספק לנו פתרון: "להתחיל לפרק מיד את כל המכונות" (עמ' 10). הוא לא מסכים לשום פשרה עם הציביליזציה ועיקר טיעונו הם חזרה על הקלישאות המיסטיות האנטי-טכנולוגיות ואנטי-

ציביליזציה המופיעות אצל כתות איכות-סביבה מסוימות של העידן-החדש. הוא מספר לנו שהציביליזציה היא "מערכת של כוחות" הכוללת "יחסי סחורות [Commodity relations], תקשורת המונים, עיור וטכנולוגיה של יצור המוני", יחד עם "עימות בין מעצמות גרעיניות", המתמזגות ל"מכונת-על גלובלית" (עמ' 20). במאמרו "ציביליזציה בגדול" [Civilization in Bulk] הוא מציין ש"יחסי סחורות" הם רק חלק מ"מערכת הכוחות" בה הציביליזציה היא "מכונה" שהייתה כבר מלכתחילה מחנה עבודה [שבכפייה], "פירמידה נוקשה של היררכיות, רשת המרחיבה את התחום של הלא-אורגני בקו התקדמות ישיר מגניבת האש מן האלים על-ידי פרומתיאוס ועד קרן המטבע הבינלאומית"¹³.

עקבי לשיטתו, ברדפורד מוכיח את מוניקה סז'ו ואת ברברה מור על ספרן "האם הקוסמית הגדולה: גילוי מחדש של דת האדמה", אך לא בגלל האמונה הפרימיטיבית הארכאית באלוהות, כי אם בגלל שהמחברות שמו את המילה "ציביליזציה" במירכאות "מעשה שמשקף את הנטייה של ספר מרתק(!) זה להציג אלטרנטיבה או נקודת מבט מנוגדת לציביליזציה הנוכחית במקום להתנגד בכלל לכל הנחותיה הבסיסיות" (הערות שוליים 23 בספרו). כנראה שפרומתיאוס הוא זה שרוי לגנאי ולא שתי "אמהות אדמה" אלו, אשר ספרן על האלוהויות התת-קרקעיות "מרתק" למרות הפשרות עם הציביליזציה.

ודאי ששום התייחסות למכונת-העל [התעשייתית המודרנית על-ידי ברדפורד ודומיו] לא תהיה שלמה ללא ציטוט מקינתו של לואיס מאמפורד על השפעתה על החברה. כדאי לציין שהתייחסויות [המסתמכות עליו] נותנות פירוש מוטעה לכוונותיו של מאמפורד. מאמפורד אינו מתנגד עקרוני לטכנולוגיה, כפי שברדפורד ודומיו היו רוצים שנחשוב; הוא גם לא היה מיסטיקן העשוי למצוא בשל כך טעם כלשהו בפרימיטיביזם האנטי-ציביליזציוני של ברדפורד. על זה אני יכול להעיד מידע אישי בלתי אמצעי על השקפותיו של מאמפורד, בעקבות שיחה ממושכת שניהלנו כמשתתפים במהלך ועידה באוניברסיטת פנסילוניה, בשנת 1972.

[כדי לוודא זאת], כל מה שצריך לעשות הוא לפנות לכתביו כמו למשל "טכניקות וציביליזציה", ממנו מצטט ברדפורד עצמו, כדי להיווכח שהוא מתאמץ מאוד לתאר באופן חיובי "מכשירים מכניים" כ"אמצעי פוטנציאלי להשגת מטרות אנושיות רציונליות"¹⁴. מאמפורד חוזר ומזכיר לקורא שמכונות נוצרו על-ידי בני-אדם, ומדגיש שהמכונה היא "שיקוף של היבט מאוד מסוים של אישיות האדם (עמ' 317). ואכן, אחד מהתפקודים החשובים ביותר שלה היה לסלק את ההשפעה של האמונות הטפלות על מוחו של האדם". ומוסיף כך: "בעבר, ההיבטים הלא-רציונליים ופחדיו של האדם משדים, פלשו לתחומים שאין להם כל שייכות לעניין. היה צעד מתקדם בתגלית שבקטריות ולא שדונים חביבים אחראים להתגבנות החלב ושמנוע עם קירור אוויר יעיל יותר ממטאטא של מכשפה לתעבורה מהירה למרחקים ארוכים, מדע וטכנולוגיה חיזקו את המורל שלנו. בפשטותם החסכנית ובהעדר הפניה האישית שבהם... גרמו לנו להתייחס בביטול לפחדים, לניחושים ולטיעונים ילדותיים" (עמ' 324).

נושא חשוב זה בכתביו של מאמפורד נזנח על-ידי הפרימיטיביסטים שלנו שהתעלמו מאמונתו שלמכונות היתה "תרומה חשובה במיוחד" בטיפוח "הטכניקה של שיתוף-פעולה בהגות/בחשיבה ובפעילות". מאמפורד גם לא היסס לשבח את "האסתטיקה הצורנית המשובחת של המכונות. ומעל לכול את התרומה ליצירת אישיות אובייקטיבית יותר על-ידי יחסי גומלין של רגישות והבנה עם מכשירים חברתיים אלו במהלך השילוב התרבותי המכוון שלהם" (עמ' 324). ובאמת, "הטכניקה ליצירת השקפת עולם אובייקטיבית של המציאות, השונה מאוסף הפרטים הגולמי של ההתנסות הישירה, היתה התרומה הכללית הגדולה של המדע האנליטי המודרני" (עמ' 361).

בהיותו רחוק מלהיות שותף לפרימיטיביזם הברור של ברדפורד, מבקר מאמפורד בחריפות את אלה הפוסלים את הטכנולוגיה באופן מוחלט ומתייחס ל"חזרה לפרימיטיביות המוחלטת" כאל "הסתגלות נירוטית" למכונת-העל עצמה (עמ' 302), אכן קטסטרופה אמיתית. ובמילים החריפות ביותר הוא מציין: "אסון גדול יותר מהרס פיזי של המכונות על-ידי הברברי הוא איומו לכבות או להטות את הכוח המניע של האדם, ולהרתיעו משיתוף-פעולה בתהליכי החשיבה וממחקר חסר פניות, האחראים להישגים הטכנולוגיים העיקריים" (עמ' 302). והוא מוסיף: "עלינו לנטוש את ההתחמקות המצערות וחסרות התוחלת שבהתנגדות למיכון באמצעות ההטפה הנלעגת לנסיגה לפראות" (עמ' 319). גם בעבודותיו המאוחרות יותר של מאמפורד אין כל עדות לכך שחלה התרככות בדעותיו. אירוני הדבר, שהגדיר את ההופעות של "התיאטרון החי" ואת החזון של "טריטוריה שמחוץ לחוק" של כנופיות האופנוענים כ"ברבריזם", וגינה את אירוע וודסטוק אותו כינה: "גיוס המוני של צעירים ממנו אין תרבות ההמונים, הממושטת והלא-אישית צריכה לחשוש כלל".

כשלעצמו, מאמפורד לא-צייד לא במכונת-העל ולא בפרימיטיביזם (ה"אורגני") אלא בפיתוח מתוחכם של הטכנולוגיה לפי קווי מיתאר דמוקרטיים ואנושיים. ב"טכניקות וציביליזציה" ציין: "יכולתנו להתקדם מעבר למכונה לכיוון סינתזה חדשה נשענת על כוחנו להטמיע את המכונה. מבלי שנפנים את לקחי האובייקטיביות, העדר פניות אישיות, הניטרליות ואת לקחי התחום המכני, לא נוכל להתקדם בהתפתחות לקראת האנושי והאורגני יותר" (עמ' 363). הוקעת הטכנולוגיה והציביליזציה כאילו מעצם מהותן הן מדכאות את האנושות מטשטש את העובדה שיחסים חברתיים מסוימים הם המקנים זכויות יתר למנצלים ביחס למנוצלים ולגבוהים בהיררכיה החברתית על הכפופים להם. יותר מכל חברה מדכאת בעבר, הקפיטליזם מסתיר את ניצול בני-האדם תחת המסווה של "פטישיזם" (הערצת עצמים – במונחי "הקפיטל" של מרקס), ויותר מהכל ב"פטישיזם [הערצה] של הסחורות" – תופעה אשר הסיטואציוניסטים ב"מיצגים" [specters] שלהם והבודריליאנים ב"צלמים" [simulacra] התייחסו אליה במידות שונות של שטחיות.

בדיוק כמו שהניכוס של הערך העודף על-ידי הבורגנות מוסתר על-ידי ההמרה של העבודה תמורת שכר שכביכול שווה ערך לה, כך גם הפטישיזציה של הסחורות והמסחר בהן מסווים את שלטון היחסים הכלכליים והחברתיים הקפיטליסטיים.

יש לציין כאן נקודה חשובה ומכרעת: הסתרה כזו [של המנגנונים, על-ידי הערצת המוצרים והמסחר בהם] מגינה מפני חשיפה לציבור הרחב של הקשר הסיבתי בין תחרות תוך-קפיטליסטית לבין המשברים החמורים של זמננו. כשמוסיפים למיסטיפיקציה האנטי-טכנולוגית והאנטי ציביליזציה את המיתוס שהטכנולוגיה והציביליזציה הם מדכאים מעצם טיבעם, מטשטשים בכך את טיבעם הייחודי של היחסים החברתיים הקפיטליסטיים. כלומר, השימוש בדברים (סחורות, ערך חליפין, חפצים ודומיהם) לתיווך היחסים החברתיים וליצירת הנוף הטכנו-עירוני של זמננו. בדיוק כמו שעשיית שימוש בצירוף המילים "חברה תעשייתית" במקום "קפיטליזם" מטשטש את התפקיד הבסיסי של ההון ויחסי הסחורות בעיצוב החברה המודרנית, כך גם השימוש שעושה ברדפורד בצירוף המילים "תרבות טכנו-עירונית" במקום "יחסים חברתיים" מטשטש את התפקיד הבסיסי של השוק והתחרות הקפיטליסטיים בעיצוב החברה המודרנית.

אנארכיזם-של-סגנון-חיים הטרוד בסגנון [style] יותר מאשר בחברה, נוטה להתעלם מכך שהצבר ההון הקפיטליסטי עם שורשיו בשוק הסחורות התחרותי הוא הגורם העיקרי להרס האקולוגי. מבטם של חסידי מתמקד על השבר שחל כביכול באחדות "הקדושה" ו"מלאת האקסטזה" בין האנושות ל"טבע" וחילול "קסמו של העולם" על-ידי המדע, המטריאליזם ו"מילוליות היתר".

וכך, במקום לחשוף את המקורות האמיתיים לחוליים החברתיים והאישיים, מאפשרת האנטי-טכנולוגיה להעביר באופן "אלגנטי" את האשמה מן הקפיטליזם אל הטכנולוגיה שרק מסייעת להצבר ההון ולניצול העובדים, ולהציגה כאשמה בצמיחת היתר ובהרס האקולוגי. ציביליזציה המוצאת את ביטוייה בעיר כמרכז תרבותי, מופשטת מהיבטיה הרציונליים, ומוצגת כאילו שהיא סרטן שלא ניתן לרסנו, ולא כתחום מחייה בו יכולים להתאפשר יחסי אנוש אוניברסליים – בניגוד בולט למוגבלות צרת האופקים של חיי שבת או כפר. חשיבות היחסים החברתיים הבסיסיים של ניצול והגמוניה קפיטליסטיים מטושטשת על-ידי ההכללות המטפיזיות על האגו והטכנולוגיה. כך מערפלים את תובנת הציבור בנוגע לסיבות המשברים החברתיים והאקולוגיים הנובעים מיחסי-סחורה המיטיבים כל כך עם סרטורי הכוח, התעשייה והעושר.

אין לי כל כוונה להכחיש שטכנולוגיות רבות כרוכות מעצם מהותן בשתלטנות ובסכנות אקולוגיות, או לטעון שהציביליזציה היתה ברכה בכל דרכיה. כורים גרעיניים, סכרי ענק, מכלולי ענק ריכוזיים של תעשייה, מערכת בתי החרושת ותעשיית הנשק כמו הביורוקרטיה, ההרס העירוני, והתקשורת העכשווית, היו ממאירים כמעט מעצם ראשיתם. אבל, המאה השמונה עשרה והתשע עשרה לא "נזקקו" למנוע הקיטור, ליצור ההמוני, לערי ענק ולביורוקרטיה מורכבות, כדי לברא שטחים נרחבים מיערות צפון אמריקה, להשמיד כמעט לגמרי את ילידיה ולהביא לסחף אדמה חמור באזורים נרחבים. היפוכו של דבר הוא הנכון: עוד בטרם הגיעה רשת הרכבות לכל חלקי ארה"ב, חלק נכבד מן ההרס הרב "הושג" באמצעות גרזנים פשוטים, רובים עתיקים הנטענים באבק שרפה, קרונות הרתומים לסוסים, ומחרשות פשוטות.

היתה זו הטכנולוגיה הפשוטה של אז שאפשרה ליזמות הבורגנית ההיבט הברברי של הציביליזציה של המאה התשע-עשרה, לחתוך לעצמה חלקים נרחבים של עמק נהר אוהיו ולהפכם לנדל"ן לצורך התעשרות. בדרום, בעלי חוות חקלאיות נזקקו לידיים עובדות של עבדים, במידה רבה מפני שעדיין לא היו בנמצא מכונות לזריעת כותנה ולאיסופה. ואכן, חקלאות האריסים האמריקאית נעלמה במהלך שני הדורות האחרונים, במידה רבה, בגלל הכנסת מיכון שהחליף את עבודתם של אריסים שחורים "משוחררים". במהלך המאה התשע-עשרה, היגרו איכרים מאירופה הפיאודלית למחצה לאמריקה. הם שטו לאורך נהרות ותעלות כדי להגיע לים ולאוניות שהשיטום עד לרחבי אמריקה ובשיטות לא אקולוגיות בעליל החלו לגדל תבואות שהפכו במהלך השנים לכוח המניע שהביא את הקפיטליזם האמריקאי להגמוניה בעולם כולו.

היה זה הקפיטליזם ויחסי הסחורות שלו שהתרחבו לממדים בלתי רגילים, אשר יצר את המשבר הסביבתי החמור של זמננו. תחילתו של התהליך בסחורות שיוצרו בבית המלאכה הביתי והופצו באמצעות ספינות בכל רחבי העולם מונעות על-ידי הרוח ולא על-ידי המנועים "השנואים". מלבד המכונות הראשונות שהופעלו בכפרים ובערי הטכסטיל של בריטניה, בהם התרחשה פריצת הדרך של היצור ההמוני, המכונות הזכות לגינוי הרב ביותר בימינו נוצרו זמן רב לאחר שהקפיטליזם הגיע לעליונות בחלקים רבים של אירופה וצפון אמריקה.

למרות המעבר הקיצוני שחל בימינו מהערצה ושבחים לציביליזציה האירופאית לגינוי כללי שלה, טוב נעשה אם נזכור את ההתפתחות המואצת שחלה בה בחילוניות המודרנית, בידע המדעי, באוניברסליות, בתבונה, ובטכנולוגיה. אלו נותנים תקווה שהאפשרויות שנפתחו ינוצלו לניהול רציונלי ומשחרר של התהליכים החברתיים, ואפילו להגשמה מלאה של השאיפות, התשוקות, הערגה וההתלהבות... ללא המשרתים הרבים ובעלי המלאכה שסיפקו את תאבונם של האריסטוקרטים במנזר ת'ל'מה של דבלה.

כמה אירוני הדבר שהאנארכיסטים מתנגדי הציביליזציה – המגנים את הציביליזציה של ימינו, הם בין הנהנים העיקריים ממנה. הם נהנים מפירות התרבות שלה ומהאפשרות לבחור במסגרתה הכלכלית במקצועות חופשיים אינדיבידואליסטים מאוד. מדהים עד כמה הם חסרי כל הכרה לגבי חבלי ההתפתחות הקשים שחלו במהלך ההיסטוריה האירופאית, שמאפשרים להם את הדבר. קרופוטקין הדגיש במיוחד את "התקדמות הטכנולוגיה המודרנית המאפשרת באופן פשוט להפליא ליצר את כל צרכי החיים"¹⁵. לכל אלו החסרים את תחושת ההקשר ההיסטורי, ביקורת יהירה על מהלך הדברים באה בקלות מפליאה.

מיסטיפיקציה של הפרימיטיבי

המסקנה הנובעת מהתנגדות לטכנולוגיה ולציביליזציה היא פרימיטיביות כעקרון. גישה זו מפארת את העידן הפרה-היסטורי ומתארת אותו בצבעי גן העדן ומלווה בתשוקה לחזור בדרך כלשהי לתמימות המשוערת של אז. אנארכיסטים של סגנון חיים כמו ברדפורד, שואבים את השראתם משריזים של חברות קמאיות וממיתוסים על גן העדן של ימי הפרה-היסטוריה. לדבריו, עמים קמאיים "דחו את הטכנולוגיה" הם "מזערו את המשקל היחסי של טכניקות הפעילות ובניית המכשירים והגדילו את החשיבות של טכניקות להתלהבות ואקסטזה". כל זאת, מאחר והעמים הקמאיים, עם אמונותיהם האנימיסטיות [הטוענות שלכל דבר יש נשמה], היו רוויים ב'אהבה' לבעלי החיים ולטבע הפתוח עבורם, "בעלי-חיים, צמחים, והעצמים בטבע היו בעלי אישיות, ואפילו שארי בשר" (עמ' 11).

בהתאמה לכך, מתנגד ברדפורד להשקפה 'הרשמית' המתארת את חיי בני תרבויות הפרה-היסטוריות של מלקטי מזון כ"איומים, עתירי אלימות נדודים, מאבק דמים מתמיד כדי לשרוד" [במקום תאור עובדתי זה], הוא מבטא את ההשערה של מרשל סהלינס על טיבו של 'העולם הקמאי' אותו כינה בשם "חברת השפע הראשונית", אשר, לטענתו, עושרה נבע מכך ש"צרכיה מועטים, וכל שחפצים בו קל להשגה. צרור כליו [של האדם היה] אלגנטי וקל משקל, השקפת עולמו הולמת, והוא מצויד בשפה מורכבת ומעמיקה אך גם פשוטה וזמינה לכל. תרבותם חובקת כל ונלהבת. היא שתפנית ללא קניין פרטי, שוויונית ובנויה על שיתוף-פעולה... היא אנארכיסטית... משוחררת מעבודה... זו חברה של ריקודים, שירה, חגיגות וחלומות". (עמ' 10).

על-פי ברדפורד, תושביו של 'העולם הקדמון' חיו בהרמוניה עם הטבע ונהנו מכל היתרונות של השפע, כולל שפע של זמן פנוי. הוא הדגיש שבחברה הקמאית היו [בני-האדם] "משוחררים מעבודה" מאחר וצייד וליקוט מזון הצריכו הרבה פחות מאמץ מזה המוקדש על-ידי בני זמננו בשמונה שעות של יום עבודה. הוא מודה בצער מה ש"חברות קמאיות אכן חוו מדי פעם רעב. אבל רעב זה, היה למעשה סמלי ומתוך בחירה, מפני שהעמים הקמאיים [בחרו] ברעב כדי להעצים אחווה, משחק, או להפיק חזיונות" (עמ' 10).

התרת סבך השטויות האבסורדי הזה, בו מעט אמיתות מעורבות בפנטזיות או "רק" מצופות בהן, תצריך מאמר שלם, והפרכתן תצריך ספר. ברדפורד מבסס את תיאורו על "זמינות רבה יותר להשקפות של עם

קמאי וצאצאיו הילידים" באמצעות "אנתרופולוגיה... ביקורתית יותר" (עמ' 10). אך נראה כי הרבה מ'האנתרופולוגיה הביקורתית' נשאב על ידו מרעיונות שהועלו בסימפוזיון "האדם כצייד" שנערך באוניברסיטת שיקגו באפריל 1966¹⁶.

על אף שרוב המאמרים אשר הוגשו בסימפוזיון זה היו בעלי חשיבות רבה, חלק מהם תאמו את ההשקפה הנאיבית והמיסטית של 'פרימיטיביות' שבעבעה בתרבות הנגד של שנות השישים ונגררת עד ימינו אלה. התרבות ההיפית, שהשפיעה על מספר אנתרופולוגים של תקופתה, טענה שעמים של ציידים מלקטים בני-זמננו שנעקפו על-ידי הכוחות הכלכליים והחברתיים הפועלים בשאר חלקי העולם, חיים עדיין במצבם הראשוני, כשריידים מבודדים של אורח חיים [פרה-היסטורי] נאוליטי ופליאוליתי. וכך, כציידים מלקטים, חיהם מצטיינים בבריאות ושלווה, חיים עכשיו כבעבר על האספקה הנדיבה של הטבע.

אי לכך מעריך ריצ'רד ב. לי, עורך משותף של מאמרי הועידה, שצריכת הקלוריות של העמים 'הפרימיטיביים' הייתה גבוהה למדי והספקת המזון שלהם הייתה בשפע, שמשמעו קיום של 'עושר' ראשוני אשר במסגרתו תרו אנשים אחרי מזון רק מעט שעות כל יום. הוא כותב: "חיים בממלכתו של הטבע אינם בהכרח קשים, אלימים וקצרים". לדוגמה, "תחום המחיה של הבושמנים של הקונג במדבר קלהארי, משופע במזונות מצויים בטבע. הבושמנים של אזור דובה (אשר לדברי לי נמצאים עדיין על סף המעבר לאורח החיים הנאיוליטי) חיים כיום טוב על צמחי בר ובשר צייד, למרות העובדה שהם מוגבלים לחלק הפחות פורה של האזור בו חיו בעבר השבטים הבושמנים. סביר להניח שבעבר, בסיס קיומם של ציידים מלקטים אלו היה שופע אף יותר, כאשר יכלו לבחור בין תחומי המחיה האפריקאים השונים"¹⁷.

אבל, לא בדיוק כך הוא הדבר! כפי שמייד נראה. שכיח מדי שאלו המוקסמים מ'חיים פרימיטיביים' אוספים לערימה אחת אלפי שנים של פרה-היסטוריה, כאילו מינים שונים של דמויי-אדם ושל האדם חיו בצורת ארגון חברתי אחת ויחידה. המושג 'פרה-היסטוריה' מעורפל מאוד. מאחר והסוג [של בעל החיים] האנושי כלל מספר מינים נבדלים, לא ניתן להציג את 'השקפת העולם' של המלקטים בני-האדם האורייגנלי ובני-האדם המגדלני (שני מינים של הסוג האנושי) שחיו לפני כשלושים אלף שנים, כשווה לזו של הניאנדרטלים או של האדם-הזקוף שצרו כלי עבודתם, יכולותיהם האומנותיות, וכושר הדיבור שלהם היו שונים באופן משמעותי.

שאלה אחרת היא אם הציידים-מלקטים ואוספי המזון האחרים, בתקופות השונות, אכן חיו בחברות חסרות היררכיה. אם הקברים בסונגרי (שבמזרח אירופה) מלפני 25,000 שנים מאפשרים להעלות מספר השערות (ואין עמנו אנשים פליאוליטים שיכולים לספר לנו על אורחות חייהם), הרי העושר הבלתי רגיל של אוספי תכשיטים, כידונים, חניתות שנהב, ובגדים עטויי חרוזים שנמצא בקבריהם של שני נערים, מעלה את ההשערה על קיומן של שושלות בעלות מעמד חברתי גבוה זמן רב לפני שהתחילה התיישבות הקבע [החקלאית] לשם גידול מזון. כנראה שרוב התרבויות בתקופה הפליאוליתית היו באופן יחסי שוויוניות, אבל היררכיה הייתה קיימת כנראה כבר בתקופה הפליאוליתית המאוחרת עם מגוון משמעותי בדרגה, בסוג, ובהיקף של הדומיננטיות שלא ניתן להכלילה בשיר ההלל לשוויוניות הפליאוליתית.

עניין אחר שעולה הוא המגוון ובמקרים הקדומים יותר ההיעדרות של יכולת התקשורת בתקופות השונות, באשר השפה הכתובה לא הופיעה לפני שהתקופה ההיסטורית הייתה בעיצומה. שפות הדיבור הקדומות, אפילו זו של ראשוני המינים של האדם הנבון (הומו ספיינס), היו רחוקות מלהיות "בעלות עומק מושגי". לכתב הציורים הקדום, ההירוגליפים, ומעל לכל, התכנים ששונונו בעל פה עליהם העמים 'הקמאיים' והסתכמו בשימור העבר שלהם – יש מגבלה תרבותית מובנת מאליה. ללא ספרות כתובה המתעדת את החוכמה המצטברת של דורות, קשה לשמור על הזיכרון ההיסטורי [הקונקרטי], ועוד יותר קשה לשמור הגות "קונספטואלית מעמיקה"; וכך הפרטים אבדו במשך השנים או שעוותו עד מאוד. פחות מכל ניתנת היסטוריה שנמסרה מדור לדור בעל פה, לביקורת שיטתית. אבל, לעומת זאת, ניתן להפוך אותה בקלות לכלי שרת לעילית של "נביאים" ושאמנים שקיומם היה רחוק מלהיות זה של "ראשוני המשוררים", כפי שברדפורד קרא להם. נראה שהם השתמשו ב"ידע" שעמד לרשותם לקידום האינטרסים החברתיים שלהם¹⁸.

וכך אנו מגיעים, כמתבקש, לג'ון ז'ד'ז'אן, המצטיין מבין כל הפרימיטיביסטים מתנגדי הציביליזציה. לפי ז'ד'ז'אן, אחד המשתתפים הקבועים בכתב העת 'אנארכיה: ירחון של רצון נושא נשק' [Anarchy: A Journal of Desire Armed] – העדר יכולת דיבור, שפה, וכתב הוא ברכה. כמשתתף נוסף של המסע-בזמן אל עידן 'האדם הצייד', ז'ד'ז'אן טוען בספרו "עתידי פרימיטיבי" ש"החיים לפני ביות בעלי החיים והחקלאות היו בעיקרם זמנים של פנאי, אינטימיות עם הטבע, חכמת חושים, שוויון בין המינים, ובריאות"¹⁹.

רק שאורח החיים בחזון הקמאיות של ז'ד'ז'אן דומה יותר לזה של בעלי-חיים בעלי ארבע רגליים. למעשה, על-פי הגרסה "הפליאו-אנתרופולוגית" של ז'ד'ז'אן, ההבחנה בין האנטומיה של האדם הנבון לבין כל השאר הומו-האביליס, האדם הזקוף, והאדם הניאנדרטלי "המושם עד מאוד", מפוקפקת; לפי דעתו, לכל מיני האדם הללו הייתה היכולת השכלית של האדם הנבון ובנוסף לכך חיו באושר ראשוני במשך יותר משני מליון שנים. אם דמויי האדם הללו היו אינטליגנטים כמו האדם המודרני, אפשר להתפתות לשאול את

הקושיה: מדוע לא המציאו חידושים טכנולוגיים? "לי זה נראה מאוד סביר" שיער זרזאן ברוב חכמתו "שאיינטליגנציה שהסתמכה על ההצלחה ושביעות הרצון מהקיום של ליקוט וצייד, היא בדיוק הסיבה להיעדרות הבולטת של כל 'קידמה'. חלוקת עבודה, ביות בעלי-חיים, תרבות מבוססת סמלים – מובן מאליו שכל אלו נדחו על הסף עד לא מזמן", זרזאן מתייחס לתרבות – שהיא "מניפולציה של צורות סמליות בסיסיות", כאל נטל של ניכור. והוא אכן ממשיך: "להתייחסות יתר לזמן, לשפה (ודאי זו הכתובה וכנראה גם השפה המדוברת בכל התקופה או ברובה), למספרים, וגם לאמנות לא היה שם מקום, למרות שהייתה להם אינטליגנציה המסוגלת לכך באופן מלא" (עמ' 23-24).

ובקיצור, דמויי האדם יכלו להשתמש בסמלים, שפה, וכתב, אך נמנעו מכך בכוונה תחילה, מאחר ויכלו להבין האחד את השני ואת הסיבה באופן אינסטינקטיבי, מבלי להשתמש בהם. לכן, זרזאן מסכים בהתלהבות עם אנתרופולוג אחד שבהגותו המעמיקה הסיק ש"האחדות של הסאן-בושמיים עם הטבע הגיעה לרמת התנסות שאפשר כמעט לכנותה מיסטית. לדוגמה, נראה שהם ממש ידעו מה היא ההרגשה של להיות פיל, אריה או אנטילופה... ואפילו עץ באובאב" (עמ' 33-34).

"ההחלטה" המודעת להימנע משימוש בשפה, כלים מתוחכמים, וחלוקת עבודה (בהנחה שהם ניסו זאת ונהמו: "באכס!") נעשתה, כך אומרים לנו, על-ידי הומו-האביליס, אשר עלי לציין כי גודל מוחו היה כחצי מזה של האדם המודרני, וככל הנראה חסר לו המבנה האנטומי המאפשר דיבור הברתי. אך, בהתאם לסמכות האוטוריטיבית של זרזאן הומו-האביליס (וכפי הנראה גם האוסטרלופיתקוס אפארנסיס שחיו לפני בערך כשני מליון שנים) היו מצוידים באינטליגנציה המאפשרת באופן מלא [לא פחות!] תפקודים אלו ופשוט סירבו להשתמש בהם. לפי הפליאו-אנתרופולוגיה של זרזאן, דמויי האדם המוקדמים ובני-האדם האחרים יכלו לסגל לעצמם או לדחות תכונות תרבותיות חיוניות כמו דיבור בהסתמך על חוכמה עילאית ממש כפי שנזירים בודהיסטים גוזרים על עצמם את שבועת השתיקה. אבל, לאחר שבועת השתיקה הופרה, הכל התקלקל! מסיבות הידועות רק לאלוהים ולזרזאן.

הופעת התרבות הסימבולית, עם הרצון הטבעי בה למניפולציה ושליטה, פתחה את הדלת לביותו של הטבע. לאחר שני מליון שנות חיי האדם למיניו בתחומיו של הטבע, תוך שיווי משקל עם חיות הבר, שינתה החקלאות את סגנון החיים שלנו ואת אופן ההסתגלות שלנו בצורה חסרת תקדים. מעולם לא קרה שינוי יסודי כזה, כולל ומהיר כל כך, אצל בעל-חיים כלשהו. ביות עצמי באמצעות שפה, טקסים, ואומנות נתנו את ההשראה לאילוף בעלי חיים ותרבות צמחים שבאו בעקבותיהם. (עמ' 27-28)

יש מידה של הדר בגיבוב זה של דברים שממש מרתק. תקופות ועידנים השונים משמעותית זה מזה, מינים שונים של האדם ודמויי אדם, וכן רמות שונות של התפתחות טכנולוגית "נערמים" ביחד לחיים משותפים "בחיק הטבע". הפישוט שעשה זרזאן למורכבות מלאת הניגודים של יחסי הגומלין בין טבעם של בני-האדם ושאינם בני-אדם, חושף אופן חשיבה כל כך פשטני עד שהמתבונן המשתאה ממש חייב 'להסיר בפניו את הכובע'.

ודאי שאנו יכולים ללמוד רבות מתרבויות שקדמו להמצאת הכתב אותן כיניתי בספר "האקולוגיה של החופש" בשם חברות אורגניות במיוחד באשר ליכולת ההשתנות של מה שנהוג לכנות "הטבע האנושי". נטיות לשיתוף-פעולה בתוך הקבוצה, ובמקרים הטובים במיוחד אף השקפת-עולם שוויונית – לא רק שהם ראויים להערצה בפני עצמם, הם גם ענו על צורך חברתי נוכח תנאי הקיום הקשים. ויותר מכך, הם מספקים עדות ניצחת על הגמישות בעיצוב ההתנהגות האנושית שמנוגדת למיתוס על דבר התחרותיות והחמדנות שכביכול הן תכונות מולדות של האדם. מנהגי הענקת טובות הנאה שלהם וטיפולם באי השוויון שבין שווים, מאוד משמעותיים לחברה אקולוגית.

אבל, הערצת הטבע של האנשים 'הקמאיים' והפרה-היסטוריים היא במקרה הטוב מטעה ובמקרה הגרוע ביותר לגמרי לא הגון. בהעד סביבה 'לא טבעית' כמו כפרים, עיירות וערים, עצם הרעיון על דבר "טבע" כנבדל מתחום מגורים עדיין מחכה לברור מושגי – התנסות מאד מנוכרת להשקפתו של זרזאן. גם לא כל כך מתקבל על הדעת שהורי הורינו הקדומים התייחסו לטבע באופן פחות תועלתני מאשר אלו שבתרבויות העידן ההיסטורי.

בהתייחס לצורכיהם החומריים, להישרדות ורווחה, בני-האדם הפרה-היסטוריים הרבו כנראה לצוד ככל שיכלו. וכאשר האנישו בדמיונם את עולם החי, היה זה לצורך תקשורת [מגית] לשם מניפולציות ולא כביטוי להערצה. כך, כשמטרה תועלתנית בראשם, הם המציאו חיות "מדברות", "שבטים" של חיות (להם יחסו לעיתים קרובות את המבנה החברתי של עצמם), ורוחות של בעלי-חיים שעשויות להיענות לפניה אליהן. לאור הידע המוגבל שלהם, אפשר להתייחס בהבנה לאמונתם באמיתותם של החלומות, במהלכם בני-אדם יכלו לעוף וחיות יכלו לדבר – בתוך עולם לא מוסבר שלעיתים קרובות גם מפחיד – שנתפס כאמיתי. כדי לשלוט בחיות אותן צדו, כדי להשתמש בתחום המחיה לשם הישרדות, כדי להתמודד עם תהפוכות מזג האוויר ושאר איתני הטבע, נזקקו האנשים הפרה-היסטוריים להאנשה של תופעות אלו, "לדבר" אליהן – בין באופן ישיר ובין בהשאלה או באופן טקסי.

למעשה, נראה שבני-האדם הפרה-היסטוריים התערבו בנעשה בסביבתם ככל שיכלו. לדוגמה, מיד כשלמד האדם הזקוף (וכך גם מיני אדם שלאחריו) להשתמש באש, יושם ידע זה לשרפת יערות, כנראה כאמצעי להניס חיות אותם רצו לצוד, לתהום שמעבר לצוקים או למתחמים סגורים טבעיים שם יכלו לצודם בקלות. "הוקרת החיים באשר הם" של האנשים הפרה-היסטוריים שיקפה אכפתיות מאוד מעשית לשליטה על הספקת המזון ולשיפורו... ולא אהבת חיות, יערות והרים (אשר מהם כפי הנראה פחדו בשערם שהם משכן נשגב לאלוהיות שהן גם שטניות וגם נדיבות)²⁰.

"אהבת הטבע" שברדפורד ייחס לחברה הקמאית גם אינה תאור מדויק של חברות אוספי מזון בני זמננו, המתייחסים לעתים קרובות באכזריות הן לחיות מבויתות והן לאלו אותן הם צדים; לדוגמה, הפיגמים של יער איטורי מענים באפן סדיסטי למדי את החיות שנתפסות במלכודותיהם, האסקימוסים הרבו להתעלל בכלביהם²¹. ובאשר לילידים ביבשת אמריקה – לפני הגעת האירופאים, הם הספיקו לשנות את חלקים גדולים של היבשת בהשתמשם בשרפות יזומות כדי לברא יערות לשם עיבוד הקרקע, או להקל על הצייד. "גן העדן" אותו גילו האירופאים היה כבר "אנושי בעליל"²².

באופן בלתי נמנע, שבטים אינדיאנים רבים מיצו את אפשרויות הצייד בתחומי מחייתם ונאלצו לנדוד למקומות אחרים כדי להשיג את צורכי מחייתם. היה זה גם מפתיע מאוד אם לא היו יוצאים למלחמה כדי לדחוק את התושבים המקוריים ממקומות אלו. אבותיהם הקדומים גרמו ככל הנראה להכחדת היונקים הגדולים של צפון אמריקה מעידן הקרח האחרון (כדוגמת הממותה, המסטודון, הביזון ארוך הקרניים, הסוס, והגמל). עד היום ניתן למצוא בערוצי נחלים אמריקאים מצבורים גדולים של עצמות ביזונים מהם ניתן להסיק על "פסי יצור" של טבח המוני של חיות²³.

גם השבטים שעסקו בחקלאות לא השתמשו בקרקע באופן ששימר כל כך את האקולוגיה. בסביבתו של אגם פצוקוארו שבמרכז הרמה המקסיקנית, השימוש בקרקע הפרה-היסטורית לא היה משמר, ולפי קרל וו. בוצר גרם לסחף אדמה רב. לדבריו, שיטות העיבוד של הילידים "יכלו לגרום נזקים כמו שיטות העיבוד מלפני התפתחות התעשייה בעולם הישן"²⁴. במחקרים אחרים מצאו שברוא יתר של יערות וכשל בחקלאות גרמו להתמוטטות התרבות המפותחת של בני מאיה²⁵.

לעולם לא תהיה לנו דרך לברר באיזו מידה משקף אורח החיים של בני תרבויות איסוף המזון של ימינו את זה של הורי הורינו. לא רק שתבויות אלו של ילידים המשיכו להתפתח במשך אלפי שנים, אלא שהם הושפעו גם מחלחול של מאפיינים רבים מתרבויות אחרות אף בטרם החלו חוקרים מערביים ללמוד אותם. ואכן, קליפורד גירץ העיר בחומציות שיש אך מעט, אם בכלל, מאפיינים קדומים טהורים בתרבויות הילידים שהפרימיטיביסטים המודרניים מייחסים אותן לראשית האנושיות. גירץ מוסיף: "ההתפקחות, באי רצון ובהשתהות רבה, מהסברה על דבר הראשוניות הקדמונית של הילידים בני זמננו, ההכרה שאין זה כך אפילו לגבי הפיגמים ואפילו לא לגבי האסקימוסים, וההכרה בכך שאורחות החיים של עמים אלו הם למעשה תוצר של תהליכים נרחבים של שינוי חברתי שעשו אותם למה שהם וממשיכים לשנות אותם – גרם להלם של ממש בחקר התפתחות העמים [אתנוגרפיה] והביא את התחום עד משבר"²⁶.

המוני בני העמים "הקמאיים" – כמו היערות בהם שכנו, לא היו יותר "בתוליים" בעת המפגש עם האירופאים מאשר האינדיאנים משבט הלקוטה בזמן מלחמת האזרחים האמריקאית, למרות ש"לרקוד עם זאבים" חולק על כך. ניתן לאתר השפעות נוצריות ברורות על חלק ניכר ממערכת האמונות "הקמאית" של הילידים בני זמננו. לדוגמה, [המנהיג האינדיאני המפורסם] "דישון שחור" היה קתולי נלהב²⁷ ואילו ריקוד הרוחות של שבטי הלקוטה והפיוטה בשלהי המאה התשע עשרה הושפע מאוד מחזון תקופת אלף השנים (מילנריאניזם) של האבנגליסטים.

בתחום המחקר האנתרופולוגי הריצני, ההשערה על דבר קיומו של צייד קמאי "נלהב" לא עמדה במבחן [ממצאי] שלושים השנים שחלפו מאז הסימפוזיון על "האדם הצייד". נמצא כי רוב החברות של "ציידים הזוכים לשפע חומרי" שהוזכרו על-ידי חסידי המיתוס על דבר "שפע פרימיטיבי" נדחקו למצבם זה ככל הנראה למרות רצונם, ממצבם הקודם כחברות חקלאיות. התברר ששבטי הסן של מדבר קלהארי הם צאצאי חקלאים שגורשו לשם. על-פי אדווין ווילמסון, השבטים דוברי שפת הסן התפרנסו לפני כמה מאות שנים ממרעה וחקלאות, ו – הס מלהזכיר – גם עסקו במסחר עם חברות שבטיות חקלאיות שכנות במסגרת רשת שהתפרשה עד האוקיינוס ההודי. בחפירות ארכאולוגיות באזור דובה בו חיו בעבר, התגלה כי בסביבות שנת 1000, ייצרה אוכלוסיית האזור כלי חרס, השתמשה בברזל וגידלה בקר. בשנות הארבעים של המאה התשע-עשרה אף סחרו עם אירופה ויצאו אליה כמויות גדולות של שנהב כשחלק גדול ממנו הופק מפילים שניצודו על-ידי בני שבטי הסאן עצמם, אשר ללא ספק טבחו ב"אחיהם" עבי העור ברגישות רבה אותה מייחס להם זרואן. אורח החיים של מלקטי מזון שבטיות התרבות, שכה הפעים את הצופים [הפרימיטיביסטים] בהם בשנות השישים של המאה העשרים נבע משינויים כלכליים שחלו בשלהי המאה התשע-עשרה. הללו נבעו מ"נסיבות שקשה לצופים מבחוץ לדמיין... לא מתהליכים טבעיים מקומיים אלא מהתמוטטות ההון המסחרי"²⁸.

וילמסן מציין ש"את מצבם הנוכחי של דוברי שפת הסאן בשולי האזורים החקלאיים של הכלכלה האפריקאית אפשר להסביר רק במונחים חברתיים, פוליטיים וכלכליים, שחלו בעידן הקולוניאלי ובמהלך התפרקותו. התפתחות אורח החיים של מלקטי מזון שחלה אצלם הוא תולדה של דחיקתם למעמד חברתי נחות תהליך היסטורי שהחל עוד במאה העשירית והושלם בעשורים הראשונים של המאה העשרים"²⁹.

בני היוקו מהאמזונה היו יכולים להוות דוגמה לאורח החיים הקמאי של חברת אוספי מזון שכה נערך בשנות השישים. לילידים אלו, שלא נחקרו עד שנות החמישים של המאה, היה צרור כלים שכלל אך מעט יותר מטלף חזיר בר וקשתות. אלן מ. סטרמן שחקר אותם, כותב: "בנוסף לאי יכולתם להדליק אש, לא היו להם כלי שייט, חיות מבויתות (אפילו לא כלבים), כלי אבן, לא מומחים לטכסים וידע מאוד בסיסי על היקום. הם חיו כנוודים ביערות שפלת בוליביה והתפרנסו מיישום כישוריהם בצייד וליקוט מזון"³⁰. הם לא גידלו צמחים ולא ידעו לדוג בחכות. אורח חייהם של בני היוקו היה רחוק מלהיות שוויוני. היה אצלם מוסד העבדות. חברתם היתה מחולקת לשכבה עילית בעלת זכויות יתר ולשכבה של עבדים בזויה של עמלים. מאפיין זה נחשב כיום עדות על דבר קיומו של אורח חיים חקלאי בעברה של חברה זו. כנראה שבני היוקו הם צאצאים של חברה חקלאית אשר בתקופה שקדמה ל"גילוי אמריקה בידי קולומבוס" גם החזיקו בה עבדים. "כשנאלצו לנוע ממקום למקום ולחיות מן המצוי בטבע, אבדה להם מרבית המורשת התרבותית של הורי הוריהם. בעוד שמרכיבים רבים של תרבותם אבדו להם, מרכיבים אחדים כן שרדו, ומוסד העבדות ביניהם"³¹.

לא רק שהמיתוס על מלקטי המזון הקמאיים נשבר, אלא שאף נתונו של ריצ'רד לי על צריכת הקלוריות של המלקטים "העשירים" הועמדו בספק על-ידי ווילמסן ועמיתיו³². תוחלת החיים הממוצעת של בני הקונג היא כשלושים שנה בלבד. תמותת התינוקות גבוהה, ולפי ווילמסן הם סובלים בתקופות מחסור מרעב ומחלות (גם ריצ'רד לי עצמו שינה את דעותיו הקודמות שמשנות השישים).

גם הדורות של הורי הורינו היו רחוקים מלחוות חיי רווחה. למעשה, חייהם היו קשים למדי בדרך כלל קצרים ומבחינה חומרית רחוקים משפע. לפי מחקרי שלדים, נמצא כי מחציתם מתו בילדותם או בטרם הגיעם לגיל עשרים ורק מעטים שרדו מעל לגיל חמישים. הם היו יותר אוכלי נבלות מאשר ציידים מלקטים והיו כנראה לעיתים קרובות טרף לנמרים וצבועים³³.

בדרך כלל, יחסם של האנשים הפרה-היסטוריים והציידים המלקטים שבאו אחריהם לבני חבורתם, שבטם או משפחתם המורחבת התאפיינו בדרך כלל בשיתוף-פעולה ידידותי. אבל עם אחרים, הם היו בדרך כלל ביחסי מלחמה ולעיתים אף נקטו בצעדים של השמדת-עם כדי לגזול את אדמתם. המאוסרים שבאבות הקדמונים של האדם היו (אם נאמין לפרמיטיביסטים) בני-האדם הזקוף. על-פי נתונים שסיכם פאול ז'נסנז, הללו השאירו אחריהם נתיב דמים של טבח בני-אדם³⁴. בעבר שוער ששרידי אדם רבים שנמצאו בסין וביאווה הם של בני-אדם שנהרגו על-ידי התפרצויות הרי געש. אולם, הסברים מאוחרים יותר מערערים את הסבירות של השערה זו, ובמיוחד שרידיהם של ארבעים בני-אדם שראשם נערף – דבר שקשה להאשים בו את הרי הגעש, כפי שצוין על-ידי קורין, שיר וווד³⁵. באשר למלקטי המזון של זמנים מודרניים יותר, כמו שבטי האינדיאנים של אמריקה – המלחמות ביניהם היו רבות מספור. דוגמה לכך היא מערכת היחסים ששררה בין האנאסזים לבין שכניהם בדרום-מערב ארה"ב של היום, שהקימו בסופו של דבר את הקונפדרציה של האירוקים (צעד הכרחי שנקטו כדי למנוע השמדה הדדית). דוגמה אחרת היא המלחמות המתמשכות בין בני המוהוק לבני ההורון שכמעט הביאו להשמדת ההורונים ולהגירתם של שרידי הקהילות ההורוניות.

אם "הרצונות" של בני-האדם הפרה-היסטוריים "סופקו בקלות" כפי שמצהיר ברדפורד, הרי זה בדיוק בגלל שהתנאים החומריים של חייהם ובעקבות זאת רצונותיהם היו באמת מאוד פשוטים. אפשר לצפות אצל כל צורת חיים שתסתגל לסביבתה יותר מאשר תכניס בה שינויים, שתתאים את עצמה לתחום המחיה הנתון שלה ולא תשנה את תחום המחיה כדי שיתאים לרצונותיה. כמובן שלבני-האדם הקדמונים היתה הבנה נפלאה של הסביבה בה חיו; הרי הם היו יצורים בעלי דמיון ואינטליגנציה גבוהה. אך בכל זאת, התרבות "הנלהבת" שלהם היתה באופן בלתי נמנע מלאה לא רק בחדווה "זימרה... חגיגות... חלומות", אלא גם באמונות תפלות ופחדים שניתנים בקלות לטיפועול [על-ידי אחרים].

לא הורי הורינו הקדמונים ולא הילידים בני זמננו יכלו לשרוד לו האמינו ברעיונות דיסנילנד "המכושפים" המיוחסים להם על-ידי הפרמיטיביסטים בני זמננו.

ודאי שהאירופאים לא הציעו לילידים אפשרויות חברתיות מזהירות. היפוכו של דבר, האימפריאליסטים הפכו את הילידים למושא של ניצול מחפיר, השמדת עם, הפיצו ביניהם מחלות מדבקות שלא היה להם חיסון טבעי כנגדן ואף שדדו אותם ללא כל בושח. שום קסם אנאמיסטי לא עזר להם, וגם לא יכל לעזור, כדי לסכל התקפה כזו, כפי שהראה הטבח הטרגי ב'ברך פצועה' [Wounded Knee] בשנת 1890, בו המיתוס על דבר חולצות חסינות כדורים הופרך באופן כה כואב.

המשמעותי ביותר בנסיגה הפרמיטיביסטית של האנארכיסטים של סגנון חיים הוא הכחשתם את המאפיין הבולט ביותר של האנושות כבעל-חיים ואת הפוטנציאל המשחרר הטמון בציביליזציה האירופאית-

אמריקאית. בני האדם שונים עד מאוד משאר בעלי החיים בכך שהם לא רק מסתגלים לעולם הסובב אותם אלא ממציאים ויוצרים עולם חדש. לא רק מגלים את כוחם כבני-אדם אלא גם משנים את סביבתם כך שתתאים יותר להתפתחותם כפרטים וכמין ייחודי בין שאר בעלי החיים. אפילו אם יכולת זו מעוותת על-ידי החברה הבלתי-רציונלית של ימינו, האפשרות לשנות את העולם היא סגולה טבעית – תוצאה של אבולוציה ביולוגית, ולא תוצר של הטכנולוגיה המודרנית, הרציונליות או הציביליזציה. אנשים הקוראים לעצמם אנארכיסטים, מטיפים לפרימיטיביזם הגובל באנימיזם הכולל מסר המוסווה אך בקושי של הסתגלות ופסיביות. הם מכפישים בכך את ההגות, הרעיונות והפעילות המהפכנית, שנמשכת מאות בשנים. יותר מכך, הם מבזים בזה את המאמצים של האנושות להשתחרר מצרות האופקים, מהמיסטיות ומן האמונות הטפלות, ולשנות את העולם.

לאנארכיסטים של סגנון חיים, במיוחד אלו מהסוג שמתנגד לציביליזציה ומטיף לפרימיטיביזם, ההיסטוריה בשלמותה מהווה שלמות בזוויה בה מיטשטשות כל ההבחנות, הדעות השונות, שלבי ההתפתחות, והייחודיות החברתיות. הקפיטליזם וכל הניגודים שבו מורדים לדרגת תופעת לוואי של הציביליזציה הטורפת-כל ו"ציוויי" הטכנולוגיה, שאין מובחנים בה הבדלים או גוונים. אולם כשאנו בודקים את ההיסטוריה תוך בחינת התפתחות המרכיב הרציונלי של האנושות – התפתחות האפשרויות לחופש, למודעות עצמית ולשיתוף-פעולה – אנו מוצאים בה סיפור מורכב של התפתחות החשיבה ההגיונית, המוסדות, ההשכלה, אוצר הידע... או מה שנקרא פעם "החינוך של האנושות". ראיית ההיסטוריה כ"התדרדרות" מתמשכת מ"האותנטיות" האנימיסטית – כפי שעושים זרזאן, ברדפורד ושותפיהם לדעה בסגנון הדומה בדרגות שונות לזה של [הפילוסוף] מרטין היידגר, היא התעלמות מהתפשטות רעיונות החופש, האינדיבידואליות והמודעות העצמית שאפיינו תקופות של התפתחות אנושית, אפילו בהתעלמות מהתחום המתרחב של מאבקים מהפכניים שהביאו להשגתם.

אנארכיזם-של-סגנון-חיים המתנגד לציביליזציה הוא רק אחד ההיבטים של הנסיגה החברתית המאפיינת את העשורים האחרונים של המאה העשרים. בדיוק באותו אופן בו מאיים הקפיטליזם להחריב את העולם ולהחזיר אחורה את גלגלי ההיסטוריה לעידן גיאולוגי וזואולוגי "פשוט" יותר, כך גם ההתנגדות לציביליזציה של האנארכיזם-של-סגנון-חיים משתפת פעולה עם הקפיטליזם בהחזרת הרוח האנושית וההיסטוריה שלה לרמת התפתחות נמוכה יותר, פחות נחושת דעת בעולם שאין בו כל שינוי העולם הקדם טכנולוגי שקדם לציביליזציה שכביכול התקיים לפני שהאנושות איבדה את תומתה ו"גורשה מגן העדן". לפי גירסה זו, כמו זוללי הלוטוס מן האודיסיה של הומרוס, בני האנוש הם "אותנטיים" כשהם חיים בהווה מתמשך ללא עבר או עתיד בלי להיות מוטרדים על-ידי זיכרונות או חשיבה מעמיקה, חופשיים ממסורת וללא האתגר של חתירה לקראת דבר מה.

כמה אירוני הדבר שבעולם האידיאלי של הפרימיטיביסטים, מוצא מכלל אפשרות האינדיבידואליזם הרדיקלי שכה מפארים אותו היוורשים האינדיבידואליסטים של מקס סטירנר. אף שבקהילות ה"קמאיות" של ימינו עוצבו פרטים בולטים בייחודם, כוחה של המסורת והדרגה הגבוהה של סולידריות קבוצתית הנכפית על-ידי תנאי הסביבה הקשים משאירים רק מעט מקום להתנהגות אינדיבידואליסטית נרחבת מהסוג אותו דורשים האנארכיסטים הסטירנירניים המפארים את עליונות האגו.

כיום, ההשתכשכות בשלולית הפרימיטיביזם היא זכות יתר של עירוניים אמידים היכולים להרשות לעצמם להשתעשע בפנטזיות הנשללות לא רק מ"הנוודים" הרעבים והעניים החיים מתוך הכרח ברחובות הערים אלא גם משכירים העובדים שעות ארוכות מדי. נשים עובדות של ימינו המגדלות ילדים לא היו מצליחות לשרוד בלא השחרור החלקי מעבודות הבית המושג משימוש במכונות כביסה, כשעליהן ללכת לעבודות על מנת להשיג שכר שמהווה לרוב את עיקר ההכנסה המשפחתית.

כמה אירוני שהקולקטיב המוציא לאור את כתב העת 'האחוזה החמישית' מצא שאינו יכול להסתדר ללא מחשב ו"נאלץ" לקנות אחד תוך תשלום מס-שפתיים בהכרזה "אנו שונאים אותנו!"³⁶ הגינוי של טכנולוגיה מתקדמת בה בעת שמשתמשים בה ליצירת ספרות אנטי-טכנולוגית הוא לא רק בלתי-הגון אלא שהוא גם מתחסד: "שנאה" כזו של מחשבים דומה יותר לגיהוק של בעלי זכויות יתר אשר לאחר שהלעיטו את עצמם יותר מדי במטעמים, מהללים ומשבחים את המעלה הגדולה של הדלות בתפילות יום הראשון בכנסייה.

אנארכיזם-של-סגנון-חיים – הערכה [כללית]

הדבר הבולט ביותר באנארכיזם-של-סגנון-חיים של ימינו הוא ש"התאבון", התמים לכאורה, למיידיות גובר על הצורך בבחינה מעמיקה של הקשר שבין הרצון למציאות. לא רק שמיידיות זאת "מחסנת" את החשיבה הליברטרית מהצורך בהבחנה בין דקויות וחשיבה מעמיקה; היא גם מונעת ניתוח רציונלי ואף את עצם החשיבה ההגיונית. בכך ניזונה האנושות למצב חסר זמן, מרחב והקשר היסטורי – רעיון "קמאי" של זמניות המבוסס על מחזוריות "נצחית" של "הטבע". בכך נשללת מן השכל [mind] ייחודיותו היצירתית והחופש להתערב בעולם הממשי.

מבחינת 'האנארכיזם-של-סגנון-חיים' הפרימיטיבי, בני אנוש הם במיטבם כאשר הם מסתגלים לטבע ולא מתערבים בסדריו הטבעיים. וכאשר הם משוחררים מהנטל של ההגיון, הטכנולוגיה, הציביליזציה ... ואפילו הדיבור, הם חיים ב"הרמוניה" שלוה עם המציאות כפי שהיא. ואולי, מצויד ב"זכויות טבעיות", שרוי אז האדם במצב של "אקסטזה" פנימית חסרת מחשבות בעיקרה.

לאזור האוטונומי הזמני של הביי, TAZ, האחוזה החמישית, 'אנארכיה': כתב עת של תשוקה מצוידת בנשק', וגודש ה"פנזינים" כדוגמת מגבעת ההרס הסטירנרי Demolition Derby של מייקל וויליאמס, גישה דומה. הם ממוקדים על ראשוניות חסרת מחשבות, א-היסטורית, ומתנגדת לציביליזציה ממנה "גורשנו" מצב מושלם ובעל "אותנטיות" בו היינו מודרכים במידות שונות על-ידי "המגבלות הטבעיות", "החוק הטבעי" והאגו הזוללני. לגרסתם, ההיסטוריה והציביליזציה לא מהווים מאומה יותר מאשר התדרדרות לחוסר האותנטיות של "החברה התעשייתית".

כפי שכבר טענתי, שורשיו של מיתוס זה על "הנפילה מן האותנטיות" מצויים ברומנטיציזם הריאקציוני בגרסתו המאוחרת של מרטין היידגר אשר "הספיריטואליזם העממי" שהיה חבוי בחיבורו "קיום וזמן" צפ ועלה באופן גלוי בחיבוריו הפאשיסטיים בעליל. השקפה זו מוזנת כעת על-ידי המיסטיקה השתקני המצוי בשפע בכתביו האנטי-דמוקרטיים של רודולף בהרו; בהטפה המוסווית אך בקושי ל"גאולה" על-ידי "אדולף ירוק"; ובחתימה הלא פוליטית לספיריטואליזם אקולוגי ו"הגשמה עצמית" המופצת על-ידי חסידי האוקולוגיזם העמוק.

בסופו של דבר, האגו האינדיבידואלי נהיה לבית המקדש הראשי של המציאות, השולל את ההיסטוריה, הדמוקרטיה והאחריות האישית. ואז, הקשר החי עם החברה נהיה קלוש בגלל הנרקיסיות הכוללנית המצמקת את ההתייחסות החברתית למידותיו של אגו אינפנטילי שאינו יותר ממארז של תביעות ודרשנות צרחנית לשם סיפוק צרכיו. לפי השקפה זו, הציביליזציה רק בולמת את ההגשמה העצמית הנלהבת של רצונות אגו זה – המוצגים כפאר ההתגשמות המושלמת של השחרור העצמי כאילו שההתלהבות והרצונות אינם תוצר של חינוך והתפתחות היסטורית אלא דחפים מולדים שמופיעים מעצמם בעולם חסר חברה.

כמו האגו הזעיר-בורגני הסטירנריאני, האנארכיזם-של-סגנון-חיים מהזן הפרימיטיביסטי אינו משאיר מקום למוסדות חברתיים, ארגונים חברתיים, או מצעים ותוכניות רדיקליים, ועוד פחות מכך לתחום ציבורי כלשהו אותו כל המחברים שהוזכרו במאמר זה מזהים באופן אוטומטי עם תכני השלטון המדיני. בהטפותיהם, הלא סדיר, הלא שיטתי, הלא מלוכד, חסר ההמשכיות והאינטואיטיבי באים במקום העקבי, המטירתי, המאורגן, והרציונלי... ואכן, הם פוסלים כל צורה של פעילות ממוקדת ומתמשכת מלבד הוצאתו לאור של כתב-עת [zine] או חוברת... או הצתה של מיכל אשפה. הדמיון מוצג כחלופה להגיון והרצון כחלופה ללכידות תיאורטית, כאילו שהם נמצאים בניגוד חריף זה לזה. אזהרתו של הצייר המפורסם גויה שגרס כי דמיון ללא הגיון יוצר מפלצות, שוכתבה כך שנשאר הרושם שהדמיון עולה כפורח על מצע של התנסות חסרת מחשבה של "אחדות" ללא גוונים. וכך, מפוחת הטבע החברתי לדרגת הטבע הביולוגי, החדשנות האנושית לסתגלנות של בעלי החיים, הזמניות לנצח של קדם ציביליזציה, וההיסטוריה למחזוריות ארכאית.

מציאות בורגנית שאכזריותה מחמירה ונהיית גסה יותר מיום ליום, הופכת בלהטיהם של האנארכיסטים של סגנון חיים למצב של פינוק עצמי, חצי מציאותי, חסר משמעת, ואפוף אי בהירות. בשנות השישים, ה"מצביים" [Situationists] בשם "התיאוריה של המיצגים" יצרו למעשה דגם חזיוני של התיאוריה, אבל, הם לפחות הציעו אמצעים ארגוניים כמו מועצות עובדים שנתנו לאסתטיות שלהם משקל ממשי. לעומתם, האנארכיסטים של סגנון חיים, בהתקפותיהם על האירגון, על המחויבות למצע, ועל כל ניסיון לניתוח רציני של החברה, מחקים את ההיבטים הגרועים ביותר של האסתטיקה של ה"מצביים" מבלי לדבוק במשימה של בניית תנועה. כפליטים שרידי שנות השישים הם מסתובבים חסרי-מטרה בתחומי האגו (שנקרא על-ידי זרזאן בשם החדש "תחום הטבע") ומציגים את חוסר המשמעות הבוהמינית כמעלה גדולה.

המדאיג ביותר הוא שהקפריזות האסתטיות שבפינוק העצמי של האנארכיסטים של סגנון חיים כרסם באופן משמעותי בליבה הסוציאליסטית של האידיאולוגיה הליברטרית השמאלית – זו אשר ניתן היה פעם לטעון שהיא אכן משמעותית מבחינה חברתית בדיוק בשל המחויבות חסרת הפשרות לשחרור. לא שחרור מחוץ להיסטוריה, בתחום הסובייקטיבי בלבד, אלא במהלך ההיסטוריה הממשית. הקריאה-סיסמה ההיסטורית של האינטרנציונל הראשון אותה המשיכו לאמץ האנארכו-סינדיקליסטים והאנארכו-קומוניסטים גם לאחר שמרקס וחסידיו נטשו אותה היתה הדרישה: "אין זכויות ללא חובות ואין חובות ללא זכויות". במשך דורות, עיטרה סיסמה זו את עמודי השער של כתבי עת של מה שבמבט לאחור מתאים לכינוי אנארכיזם חברתי. כיום, היגד זה נמצא במחלוקת חריפה עם הדרישה האגוצנטרית ל"רצון מזוין בנשק", להתבוננות הטאואיסטית ולנירוונה הבודהיסטית. בעוד שהאנארכיזם החברתי קורא למהפכה ולבניה מחדש של החברה, הרי שהזעיר-בורגנים הזועמים המאכלסים את עולם התת-תרבות של האנארכיסטים של סגנון חיים קוראים למרי מקרי מדי פעם ולסיפוק מה שנקרא על-ידי דלזו וגואטרי "מכונות הרצון".

הנסיגה המתמשכת מהמחויבות ההיסטורית של האנארכיזם הקלאסי למאבק חברתי (בלעדיו הגשמה עצמית ומילוי המשאלות האישיות על כל מימדיהם ולו רק האינסטינקטיביים שבהם בלתי אפשריים) מלווה בהכרח במיסטיפיקציה הרסנית של המציאות וההתנסות. האגו המזוהה כמעט בהערצה עיוורת כמוקד של השחרור הופך להיות זהה "לפרט הריבוני" של האינדיבידואליזם הלא מרוסן. בניתוק מהעוגן החברתי, אין הוא משיג אוטונומיה אלא "עצמיות" של יזמות זעיר-בורגנית הכפופה לזולת.

רחוק מלהיות חופשי, האגו השרוי בעצמיות הריבונית שלו כפוף לחוקי השוק האלמוניים חוקי התחרות והניצול, הגורמים למיתוס של החופש האישי להפוך למושא נוסף של הערצה עיוורת המסתיר את חוקי הצבר ההון הקפיטליסטי. למעשה, האנארכיזם-של-סגנון-חיים הופך להיות עוד רמייה מיסטית בורגנית. חסידיו אינם יותר אוטונומיים מאשר תנועת שערי שוק המניות בבורסה או תנודת המחירים ויחסי המסחר הבורגניים. כל הטיעונים לאוטונומיה לא עוזרים "למורד" מן המעמד הבינוני בין שהוא אווהו בידו לבנה ובין שלא, שלא להיות שבוי בידי כוחות השוק התת-קרקעיים השולטים בכל התחומים "החופשיים" כביכול של החיים החברתיים המודרניים – החל מקואופרטיבים להספקת מזון ועד לקומונות הכפריות. הקפיטליזם אופף אותנו לא רק באופן חומרי אלא גם תרבותי. כפי שג'ון זרזאן ענה באופן כה בלתי נשכח, בשיחה עם מראיין נבון ששאל אותו מה עושה טלביזיה בביתו של אויב טכנולוגיה כמוהו: "כמו כל שאר האנשים גם אני צריך להיות מסומם"³⁷.

בזה שאנארכיזם-של-סגנון-חיים עצמו הוא הונאה עצמית "מסממת" ניתן להבחין באופן הטוב ביותר בספר של מקס סטירנר "האגו ואשר-לו" [The Ego and His Own]. בספרו מכריז האגו על "ייחודיותו" בהיכל הקדוש של ה"עצמי" באופן העולה לאין ערוך על האדיקות הליברלית של [ג'ון] סטיוארט מיל. ואכן, אצל סטירנר, האגואיזם הופך למושא של תורת ההכרה [epistemology]. כשחודרים מבעד למבוך הסתירות והטיעונים החלקיים להחריד הממלאים את ספרו "האגו ואשר-לו", מוצאים ש"הייחודיות" של האגו של סטירנר היא רק מיתוס. וזאת, מאחר ששורשיו נעוצים ב"אחר" שהוא החברה עצמה. "האמת אינה יכולה להתקדם כמו שאתה יכול", אומר סטירנר לאגואיסט, "היא לא יכולה לנוע, להשתנות, להתפתח; האמת ממתינה ומגייסת את הכל ממך וכל קיומה רק דרכך; מאחר והיא קיימת רק בראשך"³⁸.

למעשה, האגואיסט הסטירנריאני נפרד לשלום מהאמת האובייקטיבית ומהמציאות החברתית. עקב כך הוא גם מתנתק מכל שינוי חברתי יסודי ומכל הקריטריונים המוסריים שמעבר לסיפוק האישי המושג בסביבתם של "השדים העלומים של השוק הבורגני". העדר התמודדות כזה [עם האובייקטיבי] חותר תחת עצם תפיסת מציאותו של הממשי, שלא לדבר על הסמכות של האגו עצמו. טענה זו מקיפה כל כך עד שהיא מכחישה את השורשים החברתיים של העצמי ואת עיצובו במהלך ההיסטוריה.

ניטשה, באופן די בלתי תלוי בסטירנר, הביא השקפה זו על האמת למסקנה ההגיונית המתבקשת בשוללו את הקיום של העובדות והמציאות כשלעצמם: "מה היא אם כן אמת?" הוא שאל, וענה: "נחיל נייד של דימויים, מילים נרדפות, והאנשה [של מושאים] ובקיצור, סך-הכל של יחסי-אנוש אשר תוגברו, נערכו מחדש וקוטטו באופן פואטי ורטורי"³⁹. באופן בוטה יותר מסטירנר, טען ניטשה שהעובדות הן פשוט פירושים; ואכן, הוא שאל: "האם נחוץ בכלל להניח שמאחורי הפירושים יש פרשן?" כנראה שלא, "מאחר שגם זה הוא רק המצאה"⁴⁰. על-פי ההגיון הבלתי-מתפשר של ניטשה, נשארים אנו עם אגו שאינו אך יוצר את מציאותו-שלו, אלא גם חייב להצדיק את היות עצם קיומו יותר מפרשנות. אגואיזם כזה מבטל באופן זה אף את האגו עצמו, הנמוג בערפל של ההנחות המשתמעות מדבריו של סטירנר עצמו.

באופן דומה, נטול היסטוריה, חברה ועובדות, שמעבר ל"מטפורות" שלו, האנארכיזם-של-סגנון-חיים חי בתחום בלתי-חברתי בו האגו על תשוקותיו הנסתרות חייב להתאבק בהפשטות לוגיות. אולם צמצום האגו למיידיות האינטואיטיבית, ועיגונו בבעל-חיים, המצוי "בתחומי הטבע" או "בחוק הטבעי", מסתכם בהתעלמות מן העובדה שהאגו הוא תוצר של היסטוריה מתמשכת. היסטוריה שכדי להכיל בתוכה יותר מאשר סתם אוסף אפיזודות, נזקקת לתבונה כמדריכה להערכת קידמה ונסיגה, הכרח וחופש, טוב ורע, וכן! גם ציביליזציה לעומת ברבריים. אנארכיזם המבקש להימנע מסכנת הסולפיסיזם [פילוסופיה הטוענת כי העצמי הוא הדבר היחיד שקיומו ודאין] מן הצד האחד, ומן הצד השני מאובדן ה'עצמי' [self], בהפיכתו ל'אינטרפרטציה' [פרשנות] בלבד – חייב להיעשות חברתי וקולקטיביסטי במוצהו. כלומר, עליו להיות אנארכיזם חברתי, החותר לחופש בעזרת מבנה [ארגוני] ואחריות הדדית, ולא באמצעות אגו דמיוני נע ונד שמוציא מכלל אפשרות את התנאים המינימליים לקיום חיים חברתיים.

אני מצהיר באופן בוטה: בין האנארכו-סינדיקליזם והאנארכו-קומוניזם הסוציאליסטיים לדורותיהם (שמעולם לא שללו את חשיבות המימוש העצמי ואת הגשמת המשאלות [של הפרט]), לבין האנארכיזם-של-סגנון-חיים הליברלי והאינדיבידואליסטי לדורותיו (המפיץ אדישות חברתית או אף שלילת החברתיות), קיים קו מפריד שאין לגשר עליו אלא אם מתעלמים לחלוטין מהפער העצום במטרות, בשיטות [הפעולה] ובפילוסופיה המונחות בבסיסם. מפעלו של סטירנר צמח, למעשה, מהויכוח בו התעמת עם הסוציאליזם של וילהלם וויטלינג ומשה הס, במהלכו המציא את האגואיזם כמשקל נגד לסוציאליזם. "התקוממות אישית כחלופה להפכה כללית היתה המסר" (של סטירנר) כפי שמתפעל ג'יימס ג'. מרטיין⁴¹ –

עמדה אלטרנטיבית המוצאת את ביטויה באנארכיזם-של-סגנון-חיים בן-זמננו ובחסידיזם-היאפים, ועמדה שונה בעליל מזו של האנארכיזם החברתי, ששורשיו בראיה ההיסטורית, בראיית ההקשר החברתי של האינדיבידואליות ובמחויבותו לחברה רציונלית.

הסתירות הקימות בתוך ערבוביית המסרים המופיעים בכל אחד מעמודי ה"פנינים" של אנשי סגנון החיים משקפת את הקול הקדחתני של הזעיר בורגנות המתפתלת (סביב עצמה). אם יאבדו לאנארכיזם הליבה הסוציאליסטית והמטרה השיתופית; אם יסחף לתוך האסתטיזם, ההתלהבות, התשוקות וחוסר ההתאמה הפנימית; אם ייספח לשקט הטאואיסטית ולשלווה הפנימית הבודהיסטית; כל זאת כחלופה לתוכנית/פרוגרמה, פעילות פוליטית וארגון ליברטריים הוא יחדל מלייצג התחדשות חברתית וחזון מהפכני ויבטא רק התנוונות חברתית ומרי אגואיסטי נרגז. גרוע מכך, הוא יזין את הגל המיסטי הסוחף לאחרונה את האמידים שבין גילאי העשרה והעשרים. ההתלהבות של הדוגלים באנארכיזם של סגנון חיים מהאקסטזה ראוי היה לשבח אם היה משולב במערך חברתי רדיקלי... אבל כאשר הוא מעורב באופן כה חסר בושה עם "כשפים" הוא רק מעודד שקיעה חולמנית והתמזגות עם רוחות, נשמות תועות וארכיטיפים יונגיאניים במקום מודעות רציונלית ודיאלקטית לעולם.

כמה אופייני שהשער של הגיליון האחרון של 'סקר הפרסום האלטרנטיבי' [Alternative Press Review] (סתיו 1994) כתב-עת אמריקאי של אנארכיזם פראי הנקרא על-ידי רבים, מקושט באל בודהיסטי תלת-ראשי המצוי בתנוחת נירוונה שלווה על רקע של מערבולת גלקסיות ועצמים שונים תואמי "העידן החדש" – תמונה שיכלה בקלות להצטרף לפוסטר "אנארכיה" של 'האחוזה החמישית' בבוסטיק של העידן החדש. בצד הפנימי של השער מודפסת הכרזה: "החיים יכולים להיות קסם [Magic] כאשר מתחילים להשתחרר" (כשעיגול מסביב לאות A, המזמין את השאלה: איך? עם מה?). בכתב העת עצמו מופיע מאמר של "אקולוגיה עמוקה" מאת ג'ון פרטון (מועתק מכתב העת "האדמה הפראית" של דויד פורמן) שכותרתו: "העצמי הפראי: מדוע אני פרימיטיביסט" המפאר "עמים פרימיטיביים" אשר "דרכי חייהם תואמים את העולם הטבעי". המאמר מקונן על המהפכה הנאוליתית ומזהה את "תפקידנו העיקרי" כ"פרוק הציביליזציה שלנו ושקום הטבע הפראי הראשוני". בעיצוב הגרפי חגיגה של גולגולות אדם ותמונות של הריסות. כותרתו של המאמר הארוך ביותר היא "התנוונות" אשר הועתק מ"עין שחורה" הממזג את הרומנטי עם חוסר המחשבה ומסכם בהתלהבות: "הגיע העת ליום חג רומאי אמיתי הביאו את הברברים!"

אבל, הברברים כבר כאן ו"בחג הרומאי" באמריקה של היום שפע של קראק, בריונות, חוסר רגישות, פרימיטיביזם, אנטי-ציביליזציה, אנטי-רציונליות, ומנה גדושה של "אנארכיה" הנתפסת ככאוס. צריך לראות את האנארכיזם-של-סגנון-חיים בהקשר החברתי שאיננו רק גיטאות של שחורים מיואשים ופרברים של לבנים ריאקציונרים אלא גם שמורות של אינדיאנים – מרכזים של "קמאיות" כביכול, בהם יורים אינדיאנים צעירים זה בזה, סחר בסמים נפוץ מאוד, ו"גרפיטי של כנופיות מקדם את פני המבקרים אפילו באנדרטה המקודשת של "סלע החלון", כפי שדיווח סט מידנס בניו-יורק טיימס (03 במארס, 1995).

וכך, התנוונות תרבותית בקנה מידה רחב באה בעקבות התדרדרות השמאל החדש של שנות השישים לפוסט מודרניזם, ו'תרבות הנגד' שלו – לספיריטואליזם של העידן החדש. לאנארכיסטים הביישניים של סגנון חיים, הדפסי ליל כל הקדושים ומאמרים משלהבים דוחקים את התקווה והבנת המציאות למרחק הולך וגדל.

כשהם נקרעים בין הפיתוי של "טרור תרבותי" לבין אשראמים בודהיסטיים, האנארכיסטים של סגנון חיים מוצאים את עצמם תחת אש צולבת של הברברים שבצמרת החברה בוול-סטריט ומרכז העסקים מחד, ושל אלו המצויים בתחתית [הסולם החברתי] בגיטאות העירוניים המדכאים של אירו-אמריקה. הקונפליקט בו הם מוצאים את עצמם למרות שהם "חוגגים" את אורח החיים המסמורטט שלהם (שאינו זר בימינו לברברים של החברות העסקיות) הוא פחות בעניין הצורך ליצור חברה חופשית ויותר במאבק הברוטלי על הזכות לחלק מרווחי הסמים, הזנות, הריבית הקצוצה ושלא נשכח, גם מניות ה"זבל" וספרות מטבע בינלאומית.

חזרה לחיים ברמה של בעלי-חיים – או שמא נקרא לה 'דה-ציביליזציה' – איננה חזרה לחופש אלא לאינסטינקטים – לתחום "האותנטיות" המודרכת על-ידי הגנים יותר מאשר על-ידי השכל. שום דבר אחר לא יכול להיות רחוק יותר מהאידיאלים של חופש שהופצו על-ידי גדולי המהפכנים של העבר. שום דבר גם לא יכול להיות נחוש יותר בדעתו להישמע לציוויים ביולוגיים כדוגמת אלו של ה-D.N.A. או להיות בסתירה גדולה יותר ליצירתיות, למוסר ולהדדיות, אשר מאופשרים כתוצאה מהתרבות ומהמאבק למען חברה רציונלית. אין שום חופש "בטבע הפראי" אם אנו מתכוונים בזה להכתבה של דפוסי התנהגות מולדים המעצבים חיתיות בלבד. לבקר בחריפות את הציביליזציה מבלי להכיר בפוטנציאל העצום הטמון בה לחופש שבמודעות עצמית חופש החובר גם להגיון וגם לרגשות, גם לתובנה וגם לערגה, גם לפרווה ולכתיבה עניינית וגם לשירה פירושו לסגת לעולם האפל של הפראיות הקדומה כשהחשיבה היתה עמומה ומעורפלת והיכולת האינטלקטואלית הייתה עדיין רק אפשרות עתידית.

לקראת קומוניזם דמוקרטי

תמונת האנארכיזם-של-סגנון-חיים שציירתי רחוקה מלהיות שלמה; האופי האישי של עיסה אידיאולוגית זו מאפשר לעצבו באופנים רבים ומשונים, ובלבד שאפשר יהיה לעטוף את התוצר במילים כמו: דמיון, קדושה, אינטואיציה, אקסטזה, וקמאיות.

לדעתי, אנארכיזם חברתי עשוי מחומר שונה באופן בסיסי. הוא היורש של מסורת ה"הארה" [נתנועה מן המאה ה-18 אשר דגלה בשימוש בחשיבה ההגיונית לשם הערכה מחודשת של הרעיונות והמוסדות החברתיים המקובלים] תוך התייחסות הולמת למוגבלותה וחוסר השלמות של מסורת זו. על-פי הגדרתו את החשיבה ההגיונית, מהלל האנארכיזם החברתי את החשיבה האנושית אך מבלי להכחיש את חשיבותם של הלהט, ההתרגשות, הדמיון, המשחק, והאמנות. אולם, במקום להתייחס אליהם כאל ישויות מעורפלות, הוא מנסה לשלב אותם בחיי היום יום. הוא מחויב לרציונליות תוך התנגדות לרציונליזציה [הצדקה כאילו הגיונית למה שאינו כזה] של מה שמתנסים בו. מחייב מיסוד חברתי אך מתנגד לכל שלטון מעמדי ולהיררכיה. דוגל בהתארגנות ישירה המבוססת על תאום קונפדרטיבי של התארגנויות עירוניות או קומונות, על-ידי הפרטים המרכיבים אותן, בדמוקרטיה של פנים אל פנים, תוך התנגדות נחרצת לפרלמנטריזם ולמדינה.

"קומונה של קומונות" זו, אם נשתמש בסיסמה של מהפכות קודמות, ניתן לכנות קומוניזם. המתנגדים לדמוקרטיה באופן עקרוני, בטענה שאף היא "שלטון" – למרות כל העובדות הנוגדות זאת, מתארים את המרכיב הדמוקרטי של האנארכיזם כמינהל התחום הציבורי המבוסס על שרירות לב הרוב. בהתאם לכך, חסידי הזרם הקומונליסטי [השותפים לביקורת זו] מעוניינים בחירות [אישית] יותר מאשר באוטונומיה במובן הניגוד שביניהם אותו הצגתי קודם. האנארכיזם החברתי נבדל באופן חד מהאגו הפסיכו-אישי הסטירנרי הליברלי והבוהמי, בעל הריבונות השוכנת בתוך עצמו, בכך שהוא טוען שהאינדיבידואליות [של הפרט] לא מופיעה מעצמה בלידה עטויה "זכויות טבעיות". הוא רואה את עיקר האינדיבידואליות כתוצר המשתנה ללא הרף של ההתפתחות ההיסטורית והחברתית תהליך בעל דינמיקה משלו שאין להקפואו כדבר מוגמר בהסבר ביולוגיסטי או לכובלו בדוגמות שתוחלת חייהן קצרה.

"האינדיבידואל הריבוני המסופק-בעצמו" היה תמיד בסיס רעוע להשקפה הליברטרית השמאלית. כפי שפעם ציין מקס הורקהימר: "האינדיבידואליות נפגמת כאשר כל אחד דואג רק לעצמו... הפרט/אינדיבידואל המבודד באופן מוחלט היה תמיד רק אשליה. האיכויות האישיות המוערכים ביותר כמו עצמאות, הרצון בחופש, אהדה, וחוש הצדק, הם מעלות הן מבחינה אישית והן מבחינה חברתית. הפרט הבשל הוא תוצר של חברה שהתפתחותה הושלמה"⁴².

כדי שהחזון הליברטרי השמאלי לא יבלע בקהילה הבוהמיינית הנלווה של עוטי סחבות ויעלם, עליו להציע פתרון לבעיות חברתיות ולא רק לקפוץ ביהירות מסיסמה לסיסמה כשהוא מתגונן מפני הרציונליות באמצעות שירה פיוטית גרועה ועיצוב גרפי וולגרי חסר-טעם. דמוקרטיה אינה ניגודו של האנארכיזם; גם הכרעת הרוב והחלטותיו שאינן מבוססות על הסכמה-כללית אינן עומדות בסתירה עם חברה ליברטרית.

העובדה ששום חברה לא יכולה להתקיים בלא מבנה מוסדי כלשהו ברורה לכל מי שלא הוקסם וסוחרר על-ידי סטירנר ודומיו. בהכחישם את הצורך במיסוד חברתי ודמוקרטיה מבודדים האנארכיסטים של סגנון חיים את עצמם מן המציאות החברתית, כך שיוכלו להמשיך לרתוח בזעם עקר ולהמשיך להתקיים כתת-תרבות שובבה לצעירים קלי אמונה ולצרכנים משועממים של בגדים שחורים ופוסטרים מרגשים.

לטעון שדמוקרטיה ואנארכיזם אינם עולים בקנה אחד מפני שכל פגיעה במשאלות של אפילו "מיעוט של אחד" מהווה פגיעה באוטונומיה של הפרט, פירושו לא הטפה לחברה חופשית כי אם ל"קולקטיב של אינדיבידואלים" של בראון או בקיצור לעדריות. "הדמיון" לא יוכל יותר להגיע "לשלטון". כוח, אשר תמיד היה קיים: או שיהיה בידיים של הקולקטיב – בדמוקרטיה ישירה של פנים אל פנים הממוסדת באופן ברור, או שיהיה בידיהם של מספר שליטים בעלי אגו שייצרו "עריצות של חוסר מבנה".

לא בלי הצדקה התייחס קרופוטקין בערך "אנארכיזם" שכתב עבור האנציקלופדיה בריטניקה אל האגו הסטירנרי כאליטיסטי וגינה אותו בשל היותו היררכי. הוא ציין לטובה וציטט את ביקורתו של וו. באש על האינדיבידואל-אנארכיזם של סטירנר על שהוא צורה של אליטיזם הטוען ש"מטרת כל ציביליזציה ברמה גבוהה היא לא לאפשר לכל חברי הקהילה להתפתח באופן נורמלי אלא לאפשר לאינדיבידואלים מסוימים שניחנו ביכולת גבוהה להתפתח באופן מלא, אפילו אם זה על חשבון אושרם או עצם קיומם של המוני בני-האדם". באנארכיזם, זה מביא לנסיגה לכיוון של האינדיבידואליזם הפשוט ביותר לו מטיפים כל אלו המתענתים להיות חלק מן המיעוטים בעלי זכויות היתר – להם "חייבים" בני-האדם לדורותיהם "להודות" על השלטון המדינתי ושאר הדברים נגדם אינדיבידואליסטים אלו נאבקים. האינדיבידואליזם מרחיק לכת עד כדי כך שהוא סותר את נקודת המוצא של עצמו שלא לדבר על חוסר האפשרות שהאינדיבידואל יגיע להתפתחות מלאה בתנאים של דיכוי ההמונים על-ידי "האריסטוקרטים היפים"⁴³. באל-מוסריות שלו, אליטיזם זה מגייס את עצמו ל"גמילת ההמונים" מן החופש, במקמו אותם באופן חד משמעי תחת חסותם

של "הייחודיים". הגיון שכזה יכול בקלות להוליד עקרונות מנהיגות האופייניים לאידיאולוגיה הפאשיסטית⁴⁴.

בארצות הברית ובחלקים גדולים מאירופה, בדיוק בזמן בו התפקחות ההמונים מאשליותיהם לגבי המדינה הגיעו לממדים חסרי תקדים, האנארכיזם נמצא בנסיגה. חוסר שביעות רצון מן השלטון בצורתו הנוכחית כה גבוהה משני צדדיו של האוקיינוס האטלנטי עד שכמעט לא זכורה משאלה כה כללית לעקרונות מדיניים חדשים ואף למערך חברתי חדש שיעניק תחושה של כיוון שיאפשר ביטחון ומשמעות מוסרית. אם אפשר היה לתלות את האשמה בכישלון האנארכיזם לטפל במצב זה בגורם יחיד, היה הבידוד של האנארכיזם-של-סגנון-חיים והאינדיבידואליזם שבבסיסו נבחר כמכשול העיקרי לאפשרות חדירתה של תנועה ליברטרית שמאלית לתחום הציבורי המתנגע והולך.

לאנארכו-סינדיקליזם מגיע השבח על שבימוי הטובים ניסה לפעול באופן ממשי וכתנועה מאורגנת, בתוך מעמד הפועלים – דבר כה זר לאנארכיזם-של-סגנון-חיים. הבעיות העיקריות שלו לא היו בשאיפתו למבניות ולמעורבות, לפרוגרמה ולגיוס חברתי, אלא בדעיכת הרוח המהפכנית של מעמד העובדים שהחריפה במיוחד לאחר כשלון המהפכה בספרד. מי שאומר שהאנארכיזם לוקה בחוסר מדיניות במובן היווני המקורי של המילה – ניהול עצמי של הקהילה, ומתעלם מהקריאה להקמת "קומונה של קומונות", מתכחש למעש [האנארכיסטי] ששאף לכל אורך ההיסטוריה שלו להקצין את הדמוקרטיה הטבועה בכל רפובליקה וליצור כוח קונפדרטיבי של קהילות כחלופה לשלטון המדינה.

המאפיין היצירתי ביותר של האנארכיזם המסורתי הוא מחויבותו לארבעה עקרונות: קונפדרציה מבוזרת של קהילות; התנגדות נחושה ובלתי-מתפשרת לשלטון המדינה; מחויבות עמוקה לעקרון הדמוקרטיה הישירה; וחזון של חברה קומוניסטית ליברטרית. הנושא החשוב ביותר העומד בפני הליברטריות השמאלית – הסוציאליזם הליברטרי, לא פחות מאשר בפני האנארכיזם, הוא: מה לעשות עם ארבעה עקרונות איתנים אלו? כיצד להעניק להם צורה ותוכן חברתי? באילו דרכים ובאיזה אמצעים אנו יכולים לעשותם רלוונטיים לזמננו, ולעשותם שימושיים בשירות תנועה המונית מאורגנת למען התעצמות וחופש. אסור שהאנארכיזם יתמסמס להתנהגות של פינוק עצמי בסגנון תנועת האדמיטיס הפרמיטיביסטים של המאה השש-עשרה אשר – כפי שמספר בבוז קנת רקסרוט: "הסתובבו ביערות עירומים, בשירה וריקודים מבלי את זמנם באורגיה מתמשכת של מין" עד שניצודו על-ידי ז'אן ז'יקה והושמדו... לרווחתם של האיכרים אחוזי הבחילה אשר את אדמותיהם בזו החוגגים⁴⁵. אל לו לאנארכיזם לסגת למעמד הפרמיטיביסטי המפוקפק של ג'ון זרזאן וג'ורג' ברדפורד. אני אהיה האחרון לטעון שהאנארכיסטים צריכים להימנע מלחיות את האנארכיזם שלהם על בסיס יומיומי אישי וחברתי, אסתטי ופרגמטי. אבל, אל להם לחיות סוג של אנארכיזם הממזער או אף מוחק את החשוב שבמאפייניו שהבדיל את האנארכיזם כתנועה, כמעש, וכתוכנית מהסוציאליזם המדינתי. האנארכיזם של ימינו חייב לשמור בקנאות על אופיו כתנועה חברתית תנועה המשלבת את החזון הלוחמני שלה על חברה קומוניסטית ליברטרית עם ביקורת ישירה ועקבית על הקפיטליזם שאינה מוסווה על-ידי כינויו בשמות כגון: "חברה תעשייתית".

בקיזור, אנארכיזם חברתי חייב להדגיש בהחלטיות את ההבדלים בינו לבין האנארכיזם-של-סגנון-חיים. אם תנועה של אנארכיזם חברתי לא תהיה מסוגלת לתרגם את ארבעת עקרונותיה: קונפדרציה של ישויות מקומיות, התנגדות לשלטון המדינה, דמוקרטיה ישירה וקומוניזם ליברטרי, לפעילות שוטפת בסביבה החברתית החדשה; אם גורל עקרונות אלו יהיה כמו זה של הזיכרונות ממאבקי העבר המועלים בנוסטלגיה בטקסים ובמפגשים; או גרוע יותר, אם תצליח החתירה תחתיהם מצד תעשיית ההתלהבות "הליברטרית" והשלווה של התאיזם האסייתי – יהיה צורך לשקם את הליבה הסוציאליסטית המהפכנית [של האנארכיזם] תחת שם אחר. מה שבטוח הוא שכיום לא ניתן, לדעתי, לקרוא לעצמך אנארכיסט מבלי להוסיף לכך תוספת כלשהי כדי להתבדל מן האנארכיזם-של-סגנון-חיים. האנארכיזם החברתי שונה באופן קיצוני מהאנארכיזם הממוקד בסגנון חיים, מהניאו-מצביים המהללים את ההתלהבות (אקסטזה), ואת ריבונות האגו של הזעיר-בורגנות הכמושה. שני זרמים אלו שונים לחלוטין מבחינת עקרונותיהם סוציאליזם לעומת אינדיבידואליזם, ומבחינת רעיונות ופרקטיקה מהפכנית מגובשת מצד אחד וערבה לא יציבה להתלהבות נרגשת של הגשמה עצמית מצד שני. אין להם שום מכנה משותף. התנגדות סתמית למדינה יכולה לאחד אפילו פאשיסטים-של-סחבות [lumpens] עם סטירנריסטים-של-סחבות – תופעה שלא חסרים לה תקדימים היסטוריים.

ברצוני להודות לעמיתתי ובת-לווייתי, ג'אנט ביל (Janet Biehl) עבור עזרתה רבת-הערך בתחקיר ובעריכת מאמר זה.

- 1 הפילוסופיה הפוליטית של באקונין (The Political Philosophy of Bakunin), בעריכת ג. פ. מאקסימוף (G. P. Maximoff); העיתונות החופשית (The Free Press), ג'נקו, אילינוי (Glencoe, Illinois), 1953; עמ' 144.
- 2 שם, עמ' 158.
- 3 פיוטר קרופוטקין (Peter Kropotkin), הערך 'אנארכיזם' באנציקלופדיה בריטניקה, מתוך **עלוני המהפכניים של קרופוטקין** (Kropotkin's Revolutionary Pamphlets), בעריכת רוג'ר נ. בולדווין (Roger N. Baldwin); פירסומי דובר (Dover Publications), ניו-יורק 1970; עמ' 285-287.
- 4 קאטינקה מאטסון (Katinka Matson), 'הקדמה', **ספר-הכל על התפתחות אישית של 'פסיכולוגיה היום'** (The Psychology Today Omnibook of Personal Development); וויליאם מורו ושות' (William Morrow & Co.), 1977.
- 5 מישל פוקו (Michel Foucault), **ההיסטוריה של המיניות** (The History of Sexuality), בתרגומו של רוברט הרלי (Robert Hurley), כרך א'; ספרי בציר (Vintage Books), ניו-יורק 1990.
- 6 פול גודמן (Paul Goodman), 'פוליטיקה מתוחמת', בתוך **תקווה משועת וניסיון סופי: מאמריו האחרונים של פול גודמן** (Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman), בעריכת טיילור סטוהר (Taulor Stoehr); ג'וסי-באס (Jossey-Bass), סאן-פרנסיסקו 1994; עמ' 56.
- 7 ל. סוזאן בראון, **הפוליטיקה של האינדיבידואליזם**; ספרי הורד השחור (Black Rose Books), מונטריאל 1993. נראה כי מחוייבותה המעורפלת של בראון לאנארכו-קומוניזם נובעת יותר מתחושת-בטן מאשר מניתוחה.
- 8 חכים ביי (Hakim Bey), **T.A.Z. האזור האוטונומי הזמני, אנארכיזם אונטולוגי, טרורזם פואטי** (T.A.Z. – The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism); אוטונומדיה (Autonopedia), ברוקלין, ניו-יורק 1985, 1991. על האינדיבידואליזם של ביי ייקל להידמות לזה של פרדי פרלמן המנוח ושוליותו האנטי-ציויליזציוניים והפרימיטיביסטים ב'אחוזה החמישית של דטרואיט, להוציא העובדה כי TAZ קורא, במידת בלבול, לפליאוליתיים-של-הנפש, מבוסס על טכנולוגיה-גבוהה' (עמ' 44).
- 9 'T.A.Z.', בתוך **ביקורת-כל-הארץ** (The Whole Earth Review), אביב 1994; עמ' 61.
- 10 מצוטט ע"י חוזה לופז-ריי, **הקפריזות של גויה: יופי, תבונה וקריקטורה** (Goya's Capriccios: Beauty, Reason and Caricature), דפוס אוניברסיטת פרינסטון (Princeton University Press), פרינסטון, ניו-ג'רסי 1953. עמ' 81-80.
- 11 ג'ורג' ברדפורד (George Bradford), 'לעצור את ההידרה התעשייתית: מהפכה נגד מכונת-העל' (Stopping the Industrial Hydra: Revotion against the Megamachine), בתוך **האחוזה החמישית** (The Fifth Estate), כרך כ"ד, גיליון 3 (חורף 1990); עמ' 10.
- 12 ז'ק אלול (Jacques Ellul), **החברה הטכנולוגית** (The Technological Society); ספרי בציר (Vintage Books), ניו-יורק 1964. עמ' 430.
- 13 ברדפורד, 'ציויליזציה בהמוך', **האחוזה החמישית** (אביב 1991); עמ' 12.
- 14 לואיס מאמפורד (Lewis Mumford), **טכניקה וצביליזציה** (Technics and Civilization); Harcourt Brace & World, ניו-יורק וברלינגיים (Burlingame) 1963; עמ' 301. כל מספרי העמודים כאן מתייחסים למהדורה זו.
- 15 קרופוטקין, 'אנארכיזם', **העלוני המהפכניים**; עמ' 285.
- 16 מסמכי הוועידה פרוסומו ב-**אדם הצייד**, בעריכת ריצ'רד ב. לי ואירוון דה-וור (Richard B. Lee & Irvan DeVore), חברת הפירסומים אלדין (Aldine Publishing Co.), שיקגו 1968.
- 17 'כיצד מתפרנסים הציידים, או איך להסתדר עם משאבים מועטים', בתוך **אדם הצייד**, לי ודה-וור; עמ' 43.
- 18 ראה בייחוד את **עולמו של אדם הפרימיטיבי** (The World of Primitive Man) של פול ראדין (Paul Radin); דפוס חורשה (Grove Press), ניו-יורק 1953; עמ' 139-150.
- 19 ג'ון ז'רזאן, **עתיד פרימיטיבי ומאמרים אחרים** (Future Primitive and Other Essays); אוטונומדיה (Autonopedia), ברוקלין, ניו-יורק 1994; עמ' 16. לקורא בעל האמונה במחקרו של ז'רזאן כדאי יהיה לחפש אחר מקורות חשובים כמו 'כהן' (1974) ו'יקלארק' (1979) (מצויינים בעמ' 24 ו-29, בהתאמה) בביליוגרפיה שלו – הם (ומקורות אחרים) חסרים ממנה כליל.
- 20 הספרות העוסקת בהיבטים אלו של החיים הפרה-היסטוריים רחבה מאוד. 'הרג איילות בסוריה של תקופת האבן' (Gazelle Killing in Stone Age Syria) של אנתוני לג ופיטר א. ראולי (Anthony Legge & Peter A. Rowly), בתוך Scientific American, כרך רניז (אוגוסט 1987); עמ' 88-95, מראה כי ייתכן שחיות נודדות היו נטבחות בעילות הרסנית ע"י שימוש באלמוגים. המחקר הקלאסי של היבטיו המעשיים של האנימיזם הינו **מיתוס, מדע ודת** (Myth, Science and Religion) של ברונלסלב מאלינובסקי (Bronislaw Malinowski); Doubleday, ניו-יורק 1954. אנתרופומורפיזציה מניפולטיבית מובחנת בתיאורים רבים של הגירות-על ממלכת האנושי לממלכת הבלת-אנושי הנטענות ע"י שאמאנים, כמו במיתוסים של המאקונה עליהם דיווח קאז'רם (Kaj'rhem) ב'ריקוד עם-המים', בתוך **היסטוריה טבעית** (Natural History), ינואר 1992.
- 21 על הפיגמים, ראה את **עם היער: חקירה של הפיגמים של הקונגו** (The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo) של קולין מ. טרנבול (Collin M. Turnbull); קלאריון/סימון ושוסטר (Clarion/Simon and Schuster), 1961; עמ' 101-102. על האסקימואים, ראה את **קאבלונה: אדם לבן באזור הארקטי בין האסקימואים** (Kabloona: A White Man in the Arctic Among the Eskimos) של גונטרן דה-מונטיין פונסין (Gontran de Montaigne Poncins); ריינל והיטצ'קוק (Reynal & Hitchcock), ניו-יורק 1941; עמ' 208-209, וכן עבודות רבות אחרות העוסקות בתרבות האסקימואים המסורתית.
- 22 היות מקורן של ערבות-דשא רבות ברחבי העולם בשריפה שזמנה בתקופת ההומו ארקטוס הינה השערה המפורזת לרוחב הספרות האנתרופולוגית. מחקר מצויין הינו **אש באמריקה** (Fire in America) של סטיבן גיי. פיין (Stephen J. Pyne); דפוס אוניברסיטת פרינסטון, פרינסטון, ניו-ג'רסי 1982. ראה גם את וויליאם מ. דנבאן, ב-**דברי-ימי התאגדות הגיאוגרפים האמריקנית** (Annals of the America Association of Geographers); ספטמבר 1992, המצויין ב'עדן באמריקה הקדומה? לא ממש' (An Eden in Ancient America? Not)

- 23 Really של וויליאם ק. סטיבנס (William K. Stevens), בתוך ה-30 *New York Times*, במארס, 1993; עמ' 1. C1
 P. S. Martin & H. E.) בנושא 'הרג-היתר' ראה את **הכחדות פלייסטוקן: החיפוש אחר סיבה**, בעריכת פ. ס. מארטין ו.ה. א. רייט הבן (P. S. Martin & H. E.). הטיעונים הסובבים את השאלה האם הביאו גורמים אקלימיים והרג-יתר ע"י האדם להכחדות המונית של כ-35 מינים של יונקי פלייסטוקן הינם מסובכים מכדי להתמודד עימם כאן. ראה את 'הרג-יתר פרה-היסטורי' (Prehistoric Overkill) של פול ס. מארטין (Paul S. Martin) ב-**הכחדות פלייסטוקן**; דפוס אוניברסיטת ייל (Yale University Press), ניו-הייבן 1967. אני חקרתי מספר מן הטיעונים בהקדמתי למהדורה המקוצרת של **האקולוגיה של החופש**; ספרי הורד השחור, מונטריאול 1991. הראיות עדיין נתונות בויכוח. מאסטודונים, אשר נתפסו פעם כחיות המוגבלות סביבתית, ידועים עתה ככאלו שהיו יותר גמישים סביבתית וייתכן כי נהרגו החוצה בידי צינים פלאו-אינדיאניים, ייתכן כי באמצעים מתוחכמים הרבה פחות מאשר הסביבתנים הרומנטיים רוצים היו להאמין. אינני טוען כי הציד לבדו דחף יונקים גדולים אלו לעבר ההשמדה – כמות גדולה דיה של הרג היתה מספיקה. סיכום של מסעי-ציד של הארזים בביזונים ניתן למצוא ב-'צידי הביזונים של המישורים הצפוניים' (Bison Hunters of the Northern Plains) של בריאן פאגן (Brian Fagan), בתוך **ארכיאולוגיה** (מאי-יוני 1994); עמ' 38.
- 24 קארל וו. באטצר (Karl W. Butzer), 'לא עדן בעולם החדש' (No Eden in the New World), בתוך *Nature*, גיליון פי (4 במארס 1993); עמ' 15-17.
- 25 ט. פאטריק קאתברט (T. Patrick Cuthbert), 'התמוטטותה של ציויליזציה המאיה הקלסית' (The Collapse of Classic Maya Civilization), בתוך **התמוטטות מדינות וציויליזציות עתיקות** (The Collapse of Ancient States and Civilizations), בעריכת נורמן יופי וג'ורג' ל. קאוגיל (Norman Yoffee & George L. Cowgill); דפוס אוניברסיטת אריזונה (Arizona University Press), טוסון, אריזונה 1988; בייחוד פרק 5.
- 26 קליפורד גירטו (Clifford Geertz), 'יחיים על הקצה' בתוך **ביקורת הספרים של ניו-יורק** 7; (The New-York Review of Books); באפריל 1994; עמ' 3.
- 27 כפי שמבחין וויליאם פאורס, הספק **אֵל שחור מדבר** (Black Elk Speaks) פורסם ב-1932. אין בו כל זכר לחייו הנוצריים של איל שחור. להפרכה יסודית של ההתקסמות הנוכחית עם סיפורו של איל שחור, ראה את 'כאשר איל שחור מדבר, כולם מקשיבים' של וויליאם פאורס (William Powers), בתוך **תמליל חברתי** (Social Text), כרך ח', גיליון 2 (1991); עמ' 43-56.
- 28 אדווין נ. ווילסמן (Edwin N. Wilmsen), **אדמה מלאה בזבובים** (Land Filled with Flies); דפוס אוניברסיטת שיקגו (Chicago University Press), 1989; עמ' 127.
- 29 ווילסמן, **אדמה מלאה בזבובים**; עמ' 3.
- 30 אלן מקלין סטירסמן (Alan Maclean Stearsman), **יוקו: נוודי יערות בעולם משתנה** (Yuqu': Forest Nomads in a Changing World); הולט, ריינהרט ווינסטון (Holt, Reinhart & Winston), 1989; עמ' 23.
- 31 סטירסמן, **יוקו**; עמ' 81-80.
- 32 ווילסמן, **אדמה מלאה בזבובים**; עמ' 239-235 ו-315-303.
- 33 ראה, לדוגמה, את **לקט והתפתחות האנושית** (Scavenging and Human Evolution), רוברט גיי. בלומנשיין וג'ון א. קאבאלו (Robert J. Blumenshine & John Cavallo), בתוך *Scientific American*; אוקטובר 1992; עמ' 96-90.
- 34 פול א. גאנסנס (Paul A. Janssens), **פליאופתולוגיה: מחלות ופציעות האדם הפרה-היסטורי** (Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric Man); ג'ון בייקר (John Baker), לונדון 1970.
- 35 ווד (Wood), **חולי אנושי** (Human Sickness), עמ' 20.
- 36 א. ב. מייפל (E. B. Maple), 'האחווה החמישית נכנסת אל המאה ה-20. אנו רוכשים מחשב ושונאים זאת!', **האחווה החמישית**, כרך כ"ח, גיליון 2 (קיץ 1993); עמ' 6-7.
- 37 מצוטט ב-*New York Times* של ה-7 במאי 1995. אנשים צדקניים פחות מורזאן ניסו להשתחרר מאחיות הטלויזיה ולשאוב את תענוגותיהם ממוסיקה ראווה, מחזות רדיו, ספרים וכיו"ב. הם אינם אך רוכשים אותם!
- 38 מקס סטירנר (Max Striner), **האגו ואשר לו** (The Ego and His Own), בעריכת גיימס גיי מארטין (James J. Martin), בתרגומו של סטיבן ט. ביינגטון (Steven T. Byington); מועדון ספרי הספרנים (Librarian Book Club), ניו-יורק 1963; חלק ב', פרק 4, מקטע C – 'העיסוק-בעצמי שלי', עמ' 352; ההדגשה הוספה.
- 39 פרידריך ניטשה (Friedrich Nietzsche), 'על האמת והשקר במובן חוץ-מוסרי' (1873; קטע), בתוך **ניטשה הנייד**, בעריכתו ותרגומו של וולטר קאופמן (Walter Kaufmann); ספריית ויקינג הניידת (Viking Portable Library), ניו-יורק 1959; עמ' 47-46.
- 40 פרידריך ניטשה, קטע 481 (1883-1888), **הרצון לעוצמה**, בתרגומו של וולטר קאופמן ור. גיי. הולנדייל (Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale); בית ראנדום (Random House), ניו-יורק 1967.
- 41 גיימס גיי. מרטין, הקדמת העורך ל-**האגו ואשר לו** של סטירנר; עמ' xviii.
- 42 מקס הורקהיימר (Max Horkheimer), **ליקוי התבונה** (The Eclipse of Reason); דפוס אוניברסיטת אוקספורד, ניו-יורק 1947; עמ' 135.
- 43 קרופוטקין, 'אנארכיזם', **העלונים המהפכניים**; עמ' 287, 293.
- 44 שם; עמ' 292-293.
- 45 קנת' רוקסרוט (Kenneth Roxroth), **קומונליזם** (Communalism); דפוס סיברי (Seabury Press), ניו-יורק 1974; עמ' 89.