

Na links de anarchie

Door [Bob Black](#)

- Oorspronkelijke titel: Anarchy after Leftism - A farewell to the anarchism that was
- Verschenen: 1997
- Bron: [De kunst van het afhaken #4](#), Baalproducties, Sittard, 1997
- Vertaling: Sies van Raaij; kleine aanpassingen a.d.h.v. Engelse origineel
- Digitalisering: Tommy Ryan

Na links de Anarchie

Voorwoord

Nu we de 20ste eeuw verlaten, is links, van welke streep ook, ontredderd en verslagen - inclusief links-anarchisme. Murray Bookchin's Sociale Ecologie is daarbij zeker geen uitzondering op de regel.

[Murray Bookchin](#), één van de meest bekende hedendaagse Noord-Amerikaanse anarchisten, heeft veel tijd van zijn leven besteed om zijn persoonlijke eco-anarchistische ideologische territorium af te bakenen onder de vlag van de [Sociale Ecologie](#) en het [Libertair Municipalisme](#). Hij is de auteur van een gestage stroom aan boeken van de jaren 60 tot heden, waaronder zijn klassieke collectie van essays onder de titel *Post-Scarcity Anarchism* (vert. Anarchisme in het tijdperk na de Schaarste), dat in 1971 werd gepubliceerd; zijn uitstekende uitgave over de geschiedenis van de Spaanse anarchistische beweging welke hij schreef in de jaren 70; en zijn in de jaren 80 mislukte poging om een filosofisch magnum opus te schrijven genaamd *The Ecology of Freedom* (vert. De ecologie der vrijheid).

Bookchin is nooit tevreden geweest enkel een radicalere ideologie dan anderen te ontwikkelen. Zijn droom was altijd de leiding te geven aan een coherente linkse ecologische radicale groepering die een serieuze strijd met de huidige machthebbers aan kan gaan. Zijn pogingen om zo een groepering op te richten, heeft echter nooit tot succes geleid (van de groep rond het *Anarchos* magazine in New York in de jaren 60 tot het recente *Left Green Network* binnen het groene milieu).

In zijn laatste boek *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (vert. Sociaal anarchisme of levensstijl-anarchisme), wijst Bookchin als schuldige voor zijn levenslange frustratie (ondanks zijn dappere inspanningen!) de boze anti-socialistische samenzwering aan die zijn dromen telkens weer probeerde te ondermijnen: het gevreesde spook van het "levensstijl-anarchisme". Voor Bookchin is levensstijl-anarchisme een hedendaagse manifestatie van de individualistische anarchistische stromingen die telkens weer de wereldwijde anarchistische beweging op een dwaalspoor hebben gezet. Het fijt dat de anarchistische 'beweging' zelf altijd een meervormig opstandig *milieu* is geweest dat alles van anarcho-syndicalisten, anarcho-communisten en anarcho-futuristen tot anarchistisch feministen, anarcho-primitivisten en anarcho-situationisten behelsde, interesseert hem niet werkelijk. Het belangrijke voor hem is dat hij eindelijk de mogelijkheid heeft gezien de anti-organisatorische klik aan te wijzen die hem dwars zit, en de esoterische verbindingen bloot te leggen tussen de vaak onbeduidend lijkende of zelfs tegenstrijdige inspanningen.

Daar komt [Bob Black](#) in beeld.

Er zijn veel mensen die Bob Black niet mogen. Veel *anarchisten* zouden geschrokken zijn als ze zouden horen dat hij naast hen zou komen te wonen. En iedereen met goed verstand zou waarschijnlijk verontrust zijn als ze zouden horen dat hij hun jongste zus aan het daten is. Bijna iedereen vreest zijn toorn of moet deze in een directe confrontatie het hoofd bieden.

En dat is niet zonder reden. Bob kan dan een briljante criticus zijn en een hilarische grappenmaker, hij is zeker geen aardige jongen. Zijn beruchte reputatie is niet gebaseerd op eerlijk spel of sportiviteit.

Misschien is dit dan ook waarom Murray Bookchins laatste tirade, *Sociaal anarchisme or levensstijl-anarchisme: een onoverbrugbare kloof*, Bob Black nooit direct bekritiseerd. In de tekst wordt zelfs niet eens Bobs naam genoemd. Dat terwijl het overduidelijk is uit de inhoud van het boek, dat Bob hetzelfde pak slaag verdient van Bookchin, als dat hij voor [George Bradford](#), [John Zerzan](#), [Hakim Bey](#), en soortgenoten gereserveerd had.

Murray weet overduidelijk wel beter dan Bob openlijk uit te dagen voor een duel, zelfs als dit slechts *retorisch* is. Dit heeft Bob er echter niet van weerhouden om, in een ongewoon edelmoedig gebaar, Bookchins rekening te vereffenen.

Bobs verdediging van de anarchie in *Anarchy after leftism* (vert. Na links de anarchie), is niet bedoeld als uiting van solidariteit met diegenen die doelwit waren van Bookchins laatste aanvallen. Noch is Bob geïnteresseerd om de anarchistische ideologie zelf te redden. Hij wilt slechts iets rechtzetten door korte metten te maken met de meest zinloze polemiek. Het verdedigen van het potentiaal van de anarchie is slechts de onaangename anti-ideologische arbeid die Bob heeft verricht omdat niemand anders heeft aangeboden om deze specifieke vuile vaat te wassen,[1] terwijl hij verder wil gaan met het koken van een andere maaltijd.

Maar dat is niet alles wat zich in de tekst voltrekt. Zich ontdoen van Murray Bookchins ideologische en retorische rotzooi geeft Bob de kans om, terwijl hij toch al bezig is, de grond voorbereid voor een meer algemene aanval op de laatste vestingen van 'links'. Het huis op te schonen van *links* is een veel grotere taak dan de omgang met de linkse carrière van één man. Dus in die zin heeft Bookchin, door aandacht te trekken met zijn vruchteloze polemiek, de weg vrijgemaakt voor een veel langer kritisch proces. Een proces dat zich ongetwijfeld met toenemende militantie zal voortzetten in de volgende eeuw. Het zal opmerkzaamheid van ons allen vragen om deze klus af te maken; maar het zal gebeuren.

Bobs dubbele kritiek in *Anarchy after leftism* wint alleen maar aan slagvaardigheid, nu hij deze taak op zich heeft genomen - '*nobelheid verplicht*'. In plaats van zijn eigen vuile verleden (en heden) in de weg te laten staan, en een gebrek aan wraakgevoelens (schijnbaar Bobs favoriete muze), is hij in staat om zijn pen vrij te laten met net zoveel scherpheid, maar met minder dwalingen, obscure afrekeningen en gepijnigde zelf-rechtvaardigingen dan ooit tevoren. Het resultaat is een bescheiden banket dat bestaat uit consequent vermakelijke proza, een immanente kritiek op een aanstaand vooraanstaand sociaal-criticus, en een extra spijker is de doodskist van de overbodige linkse anarchistische levensstijl.

Je wilt Bob dan misschien niet thuis uitnodigen. Ik in ieder geval niet. Maar bedank hem in ieder geval voor het doen van de afwas, en laten we verder gaan naar het volgende feestmaal.

Jason McQuinn

Anarchy: A Journal of Desire Armed

Inleiding

Dit kleine boekje is slechts een kritiek op een ander klein boekje: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* van [Murray Bookchin](#).^[2] Het zijne bestaat uit het titelstuk plus *The Left That Was: A Personal Reflection*, gepubliceerd in 1995. Het betekende een onverwachte ingreep in een salonfilosofendebat dat al twintig jaar aan de gang was tussen traditionele anarchisten (socialisten, arbeideristen, organisationalisten en moralisten) en een steeds diverser en talrijker wordend contingent anarchisten die op de een of andere manier waren afgeweken van de rechte - orthodoxe - leer. Althans, in Bookchins ogen.

Bookchin overrompelde velen van ons, heterodoxe anarchisten. De meesten hadden enkele boeken van hem gelezen, en velen, waaronder ik, hadden er iets van opgestoken. Vooral van de vroege boeken uit de jaren '70. Bookchins latere, steeds intensere obsessie met gemeentelijke politiek, ach, daar lazen we overheen of we dachten dat het een onschuldig eigenaardigheidje was.

Hij daarentegen leek nooit oog te hebben voor waar wij mee bezig waren. Hij was niet betrokken bij publicaties als *Fifth Estate*, *Popular Reality*, *Front Line*, *The Match* en *Anarchy: A Journal of Desire Armed*. Het was alsof Bookchin het vanzelfsprekend vond dat er anarchisten waren. Wat zij niet wisten was, dat hij vond dat het snel bergafwaarts ging met hen, richting ideologische en morele aftakeling.

Nu weten ze dat wel. Bookchin is iemand die zeer gespannen elke nieuwe stroming binnen het anarchisme onder de loep neemt die niet lijkt op zijn eigen specialiteit, de ecologie. En verdorie, die snode nieuwerwetsigheden blijken onderling ook nog een kwaadaardige thematische verwantschap te vertonen! Ze zijn niet alleen verderfelijk, maar in principe op dezelfde manier! Ze vertegenwoordigen een wederopstanding van een oude ketterij, te weten het 'individualisme',¹ sierlijk gekleed in trendy postmoderne vormen en gedaanten, welke Bookchin op een hoop gooit en 'leefstijl anarchisme' noemt. Het feit dat 'leefstijl anarchisme' een wegdrijven betekent van het klassieke, linkse anarchisme is al erg, maar wat nog veel erger is - benadrukt hij - is dat het 'ten principal' in tegenspraak is met de fundamentele grondstellingen van het anarchisme. (Hoe dat kon gebeuren terwijl hij op wacht stond, verklaart hij overigens niet.)

Volgens Bookchin zijn 'leefstijl anarchisten' niet zozeer van het rechte pad af geraakte kameraden, nee, het zijn pure verraders! En dus nog veel erger dan de oude ervijanden van het anarchisme. En hij behandelt ze dienovereenkomstig. Heel zijn jammerklacht is namelijk buitengewoon smerig. Er is geen scheldwoord of hij gebruikt het ergens, en het maakt niet uit of ze elkaar tegenspreken. Bijvoorbeeld waar hij individualisme en fascisme van toepassing verklaart op dezelfde mensen. Iets hoeft niet waar te zijn om effectief te zijn. Destijds is Bookchin begonnen als stalinist en dat is te merken ook, als je kijkt naar de beledigende stijl en gewetenloze inhoud van zijn polemieken. Hij heeft geen enkele behoefte aan een dialoog met zijn zelf aangewezen vijanden, hij wil ze alleen maar onherstelbaar in diskrediet brengen.

Murray Bookchin is een oude man en naar verluidt is het met zijn gezondheid niet best. Ik krijg sterk de indruk dat hij zijn status van prominent anarchistisch theoreticus wil verzilveren en al zijn invloed en reputatie gebruikt voor het vernietigen van alle mogelijke andere zienswijzen dan die van hemzelf, zijn sociaal anarchisme. Een trap na dus.

Maar hij trapt mis. En dat moest ook wel want er bestaat niet zoiets als 'leefstijl anarchisme.' Er

bestaan alleen maar een heleboel anarchisten met een heleboel ideeën - een heleboel verschillende ideeën - die Bookchin allemaal afkeurt. Vandaar dat dit boek geen verdediging is van 'het' leefstijl anarchisme. Zo'n eenhoorn bestaat niet. Ik zou het dus, ook als ik dat zou willen, niet eens kunnen verdedigen. De term leefstijl anarchisme is door Bookchin zelf uitgevonden. Precies zoals Stalin de nonsens-categorie bedacht van 'het blok van rechtsen en trotskisten,' zodat hij daar al zijn politieke vijanden in kon samenbrengen teneinde ze gezamenlijk te lozen. Toentertijd geloofde Bookchin daarin, zoals in alles waar hij volgens de Communistische Partij in diende te geloven, en sindsdien is hij niet veel veranderd. Of, als dat wel het geval mocht zijn, dan is hij weer terug veranderd.

Als ik Bookchin alleen onder handen zou nemen voor zijn onbeschoftheid zou ik hypocriet zijn. Ik heb zelf de nodige bruuske kritieken geschreven over allerlei anarchisten en antiautoritaire figuren. Een Nederlandse anarchist, Siebe Thissen, heeft me ooit - overigens niet negatief bedoeld - omschreven als de strengste criticus van het hedendaags anarchisme (1996: 60). Misschien is dat zo, maar ik wil erbij zeggen dat mijn anarchisme-kritiek slechts een onderdeel vormt van mijn eerste drie boeken. Maar oké, ik ben inderdaad ooit flink tekeergegaan tegen anarchisten die ik autoritair vond, oneerlijk of dom.

Ik ben soms grof geweest, maar zelden - vind ik zelf - onbillijk. Sommigen, vooral degenen die ik bekritiseerde, verwarren het feit dat ik helder ben met brutaliteit. Of ze denken dat het feit dat ik ze opmerk, betekent dat ik geobsedeerd ben door ze. Maar goed, hoe het ook zij, om mezelf op te werpen als een 'Madame Manieren' van het anarchisme zou niet juist zijn. Weliswaar vind ik dat Bookchin een lesje geleerd moet worden in goede manieren - en zo'n lesje ga ik hem geven - maar onbeschoftheid is het minste wat er fout zit in zijn moeilijk te verteren scheldkanonnade. Wat ik onderuit schoffel is wat hij zegt, veel meer dan hoe hij het zegt.

Behalve incidenteel ben ik niet van plan om alle mensen te verdedigen die Bookchin tot 'leefstijl anarchisten' bombardeert. (Voor de goede orde: ik hoor daar niet bij!) Ik ontluister heel dat idiote 'leefstijl anarchisme' als een denkbeeld dat niet alleen inhoudsloos is, het is ook kwaadaardig. En ik zal heel dat irritant overblijfsel van Bookchins eertijds marxisme - die 'hoogdravende preek, die zowel qua vorm als inhoud dom en lelijk is' (Black 1992: 189) - met geweld vermorzelen. Ik heb het eerder gedaan en eerlijk gezegd baal ik ervan om het weer te moeten doen, maar Bookchin heeft het stomste gedaan wat een schrijver kan doen, namelijk verliefd raken op het geleuter van zijn eigen flapteksten. Anders had hij nooit zo'n lange, zielige tirade kunnen schrijven en nog hopen ook dat hij dat ongestraft kon doen. Zijn eerdere bijdragen aan het anarchisme - zelfs als ze zo baanbrekend zouden zijn geweest als hij zelf graag denkt - vormen geen enkel excuus voor dit soort riooljournalistiek. Zijn zwanenzang bestaat louter uit valse noten. En wrok.

Hetgeen de reden is waarom ik denk dat mijn polemieek op z'n plaats is. Immers, als zelfs de grote Bookchin niet ongestraft slap gelul kan uitstoten, zullen de minder vooraanstaande anarchisten daar ook wat voorzichtiger mee worden. Als zelfs de quasi-academische pseudo-geleerdheid van een man als Bookchin al bezwijkt onder een bescheiden kritisch onderzoekje, zullen sommige van de wat al te snel onder de indruk rakende anarchisten leren vraagtekens te zetten bij het vermeend gezag van voetnoten en boekenkaftgeleuter. Er zijn betere wetenschappers dan Bookchin die peultjes zweten bij de gedachte dat iemand ooit hun voetnoten zou kunnen gaan checken. En op een aantal van zijn voetnoten zal ik zeker even ingaan. Maar goed: *worst things first*.

De meeste mensen zal het weinig kunnen schelen wat Bookchin en ik te vertellen hebben over het anarchisme. Ons soort boeken is met bestemd voor de bestsellerlijsten. Zelfs enkele feel-good anarchisten zullen ons gedoe afdoen met 'ach... intern gevechtje.' Maar op een punt denk ik dat Bookchin het met mee eens zal zijn: een intern gevecht kan net zo belangrijk zijn als een extern. Het is zelfs onmogelijk ze uit elkaar te houden. Het gevecht draait namelijk om de vraag wie binnen zit en wie buiten staat. Iedereen die vindt dat anarchisme iets belangrijks is of zou kunnen zijn, zou ons

dispuut dus als iets belangrijks moeten beschouwen. Ik geef toe dat ik bijna net zo ijdel ben als Bookchin, maar misschien ben ik ook wel de 'leefstijl anarchist' die hem uitdaagt voor een *duel at high noon, out at the Circle-A Ranch*.

Aangezien *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* in meer dan een opzicht een terugval betekent naar het vulgaire marxisme, zou het wel eens de laatste verhandeling in zijn soort kunnen zijn, althans met anarchistische pretenties. Weldra zal er niemand meer in Amerika rondlopen met de vereiste leninistische achtergrond om dit genre van hooglijk gestileerde laster te bedrijven. Doordat ik de ware aard aan het licht breng, zou het anarchisten kunnen helpen de linkse ideologie van zich af te schudden. Waar menigeen trouwens al lang uitgegroeid is, soms zonder dat men zich dat zelf realiseert.

Gezuiverd van de laatste spoortjes linkse ideologie, zal de anarchie - anarchisme minus marxisme - de vrijheid krijgen, beter te worden in wat het is.

I. Murray Bookchin, een knorrige oude man

Social Anarchism or Lifestyle Anarchism zou wel eens het slechtste boek kunnen zijn over anarchisten dat ooit door een van hen is geschreven.

Volgens de flaptekst is Bookchin, geboren in 1921, sinds de jaren '30 al radicaal geweest. Dat 'radicaal' is hier een eufemisme voor stalinist: Bookchin was oorspronkelijk een strijder van de *Young Pioneers* en de *Young Communist Liga* (Clarck 1990: 102; cf. Bookchin 1977: 3). Later werd hij trotskist. Op 'n gegeven moment zette Bookchin - iemand die actief deelnam aan de 'radicale' bewegingen van de jaren dertig (1970: 56) - zelf al, met het oog op de context, aanhalingstekens bij het woord 'radicaal' maar tegenwoordig denkt hij met nostalgie terug aan dat milieu, dat hij *The Left That Was* noemt(66-86).

Zo'n 25 jaar geleden zat Murray te pootjebaden in een teiltje water en dacht dat hij in een zee van mogelijkheden zat. In 1963 schreef hij onder pseudoniem het boek *Our Synthetic Society* (Lewis Herber, 1963). Daarin voorspelde hij het ontstaan van de milieubeweging, overigens zonder hier schijnbaar enige invloed op uit te oefenen. In 1970, toen hij tegen de 50 liep en zichzelf anarchist begon te noemen, schreef Bookchin *Listen, Marxist!*, een redelijk effectieve antiautoritaire polemiek, gericht tegen marxistische mythen zoals de revolutionaire voorhoede en het proletariaat als revolutionair subject (Bookchin 1971: 171-222). In dit en andere essays, verzameld in *Post-Scarcity Anarchism* (1971), deed hij geen enkele moeite om te verhullen dat hij de verwarring binnen de gelederen van zijn marxistische kameraden - die nu concurrenten waren geworden - prachtig vond. Hij dacht zijn kans schoon te zien. Onder zijn voogdijschap zou het anarchisme eindelijk kunnen stuivertje wisselen met het marxisme, en Bookchin zou er het stempel op drukken van zijn eigen specialiteit: de sociale ecologie. Niet alleen dacht hij te wedden op het winnende paard, hij zou zelf de jockey zijn. Zoals een van zijn volgelingen zei: 'Als de pogingen je eigen massabeweging op te richten zijn mislukt, moet je iemand anders z'n beweging zoeken en proberen *die* te gaan leiden' (Clark 1984: 108).

Bookchin probeerde vanaf dat moment de anarchisten te winnen voor de eco-radicalen (de Groenen), de Groenen voor de anarchisten en zij tezamen voor een: de grote Murray Bookchin zelf. Hij zou de 'gespierde hersenen' leveren die zij misten (Bookchin 1987b: 3). Op dit moment is hij, naar eigen zeggen, al meer dan 30 jaar de profetische stem van de ecologische beweging (*Institute for Social Ecology* 1996: 13; Bookchin is medeoprichter van het ISE). Hij scheidde diverse dikke boeken af die vooral veel herhalingen bevatten. *The Ecology of Freedom* (1982; rev. ed. 1991) is het boek dat hij

zelf kennelijk als zijn hoofdwerk beschouwt. In die richting wordt althans op een van zijn boekomslagen (Bookchin 1987a) een revolutionair anarchistisch weekblad geciteerd, de *Village Voice* (cf. Clark [1984]: 215).

De materiële grondslag voor zijn bovenbouw-ontboezemingen werd gevormd door zijn als door God voorziene benoeming tot Decaan van Goddard College, in de buurt van Burlington in de staat Vermont. Een knuffelschool voor hippies en tegenwoordig ook punkers met rijke ouders (cf. Goddard College 1995). Tevens bezette hij een leerstoel op Ramapo College. Bookchin, die geen goed woord overheeft voor linkse mensen die zich wagen aan 'lokkende universitaire carrières' (67) is zelf een van hen.

Maar toen ging er iets mis. Ofschoon onze Decaan inderdaad volop werd gelezen door Noord-Amerikaanse anarchisten - een van zijn erkende hielenlikkers (Clark 1984: 11) noemt hem zelfs de belangrijkste hedendaagse theoreticus van het anarchisme (Clark 1990: 102; cf. Clark 1982: 59) - waren er weinig anarchisten die hem zagen als *hun* decaan. Zeker, men had waardering voor zijn ecologische visie, maar sommigen trokken daar toch hun eigen, veel verdergaande conclusies uit. Onze Decaan kwam voor een hindernis te staan. Volgens het masterplan moesten anarchisten in aantal toenemen en zijn boeken lezen. Dat deel verliep behoorlijk goed. Oké, je mocht enkele door Bookchin gescreende klassiekers lezen, bijvoorbeeld [Michael Bakoenin](#) en [Peter Kropotkin](#) (8) maar je moest goed begrijpen dat zelfs de allerbeste 'slechts glimpen verschaffen' van de vrije samenleving (Bookchin 1971: 79) die later - en allicht veel beter - gebouwd zou worden op de baanbrekende ontdekking van Bookchin zelf: de sociale ecologie, het sociaal anarchisme. Onze Decaan vindt het niet erg om op de schouders van giganten te staan (hij mag ze graag onder zijn hielen voelen) als hij maar boven iedereen uitsteekt.

Hij moet er vast van overtuigd geweest zijn dat dat zou lukken. Hij leek namelijk binnenskamers geen enkele concurrent meer te hebben. [Paul Goodman](#), 'de bekendste anarchist' (De Leon 1978: 132) ging onverwacht dood. De in het tweed geklede Britse en Canadese intellectuelen zoals [Herbert Read](#), [Alex Comfort](#) en [George Woodcock](#) schuifelden geruisloos de deur uit, het literaire wereldje in. Van bejaarde klassenstrijd-fundamentalisten als [Sam Dolgoff](#) en [Albert Meltzer](#) mocht verwacht worden dat ze bleven doen wat ze altijd al hadden gedaan (wat dat ook was) en met even weinig succes. 'We staan allemaal op de schouders van anderen,' gaf Bookchin ruimhartig toe (1982: Acknowledgements). Ja, onze Decaan ging net zo graag op de schouders van lilliputters staan, dan stond hij zelfs nog steviger.

Wat Bookchin niet had verwacht, was dat anarchisten dingen begonnen te lezen buiten zijn curriculum om en soms - nog veel erger - *zelf gingen denken!* Iets dat, laten we wel wezen, niemand had kunnen voorzien. Ze gingen bijvoorbeeld etnografieën lezen over de enige samenlevingen - zeker van de 'primitieve' - die werkelijk gedurende langere tijd goed functionerende anarchistische samenlevingen waren geweest. Ze gingen boeken lezen over volksbewegingen, over gemeenschappen en opstanden die kennelijk niet in het progressief, marxistisch-bookchinistisch schema pasten, zoals de Adamiëten, de Ranters, Diggers, Luddieten, Shaysites, Enragees, Carbonari, ja zelfs piraten (om kort enkele, en dan alleen nog de Europees-Amerikaanse voorbeelden te noemen). Ze doken in Dada en het surrealisme. Ze lazen de situationisten en de 'pro-situs.' En verrek, net als eerdere generaties anarchisten bleken ze ook gevoelig te zijn voor bepaalde stromingen van cultureel radicalisme. 'De folksong,' zo had onze Decaan uitgelegd, 'vormt de emotionele, esthetische en spirituele expressie van een volk' (Bookchin 1996: 19). Maar in plaats van naar nette muziek te luisteren (64 n. 37) luisterden ze ooit liever naar punkrock dan naar Pete Seegers en Utah Philips. En hun haar was gewoonlijk te lang of te kort. Verdomme, wie was dat toch, die ze de verkeerde kant opstuurde?

In sommige gevallen was dat een zelfverklaarde anarchist (1,2, 9), een van Bookchins favoriete

scheldwoorden:

“De graffiti op de muren van Parijs - “De Verbeelding aan de Macht”, “Het is Verboden te Verbieden”, “Leven Zonder Dode Tijden” [sic] en “Werk Nooit!” - vormen een scherpere analyse van deze oorzaken [van revolutionaire onrust in de moderne samenleving] dan alle dikke pillen van het theoretisch erfgoed bij elkaar. Het oproer laat zien dat we aan het eind van een oud tijdperk staan en al een behoorlijk stuk op weg in een nieuw. De beweegredenen van een revolutie nu, althans in de geïndustrialiseerde wereld, zijn niet simpelweg schaarste en materiële nood, maar ook *de kwaliteit van het dagelijks leven, het verlangen naar de bevrijding van de ervaring, het trachten controle te krijgen over je eigen leven.*”

“Dit was geen plechtige revolte, geen *staatsgreep* die bureaucratisch was beraamd en gemanipuleerd door een 'voorhoede'-partij; dit was scherpzinnig, satirisch, vindingrijk en creatief. En precies daarin zat de kracht, het vermogen tot een gigantische zelf-mobilisatie en de aanstekelijkheid.”

De verdwaasde lomp-bohémien die deze jubelzang schreef op 'de neo-situationistische extase' (26) was onze ex-afvallige Decaan zelf (1971: 249-250, 251). In feite waren het allemaal situationistische slogans. Sommigen van ons geloofden hem toen. Nu zegt hij dat we fout zitten. Maar zelf zegt hij nooit waar hij de fout inging. Waarom zouden we hem nu geloven?

De meeste neo-conservatieve intellectuelen zijn net als Bookchin goed verdienende, wat oudere, joodse ex-marxisten uit New York. Ze zijn prima terechtgekomen als journalist of academicus. Tezamen met ultra-rechtse republikeinen als Newt Gingrich geven ze de jaren zestig de schuld van de teloorgang van de westerse beschaving. Bookchin kan dat echter niet doen zonder zijn eigen gezicht te verliezen. Want hij was het zelf die in de jaren '60 naar buiten trad als anarchist, en het fundament legde voor zijn reputatie als theoreticus. Nu, in zijn 'gouden' jaren, moet hij zeer voorzichtig tewerkgaan op dit donker, bloederig terrein:

“Ondanks alle tekortkomingen was de anarchistische tegencultuur gedurende het eerste deel van de hectische jaren '60 vaak intens politiek van aard. Zij verwoordde uitdrukkingen als verlangen en extase in uitstekende, maatschappelijke begrippen, waarbij de personalistische tendensen van de latere Woodstock-generatie vaak belachelijk afstaken.” (9)

Per definitie moet met het eerste deel van de hectische jaren '60 bedoeld worden: de jaren 1960-64. En dat is dan de eerste keer dat ik ooit heb horen spreken over een anarchistische tegencultuur tijdens de Kennedy-regering. Die zich openbaarde in [...] ja, waarin? Het Vredes Korps? De Groene Baretten? En hoewel er inderdaad personalistische tendensen zaten in de vroege jaren '60 kon geen mens de specifieke 'personalistische tendensen van de latere Woodstock-generatie' voorzien.[3] Die konden toen dus ook door niemand belachelijk worden gemaakt. En al helemaal niet door Bookchin. Want die concludeerde voortijdig dat 'de voorspellingen van Marx dat een jeugdcultuur zou wegwijnen door zich netjes aan te passen aan het systeem, onjuist waren gebleken' (1970: 60).

Wat heeft onze alziende Decaan gedaan om de goddeloze trends te bestrijden in de ruim twintig jaar dat ze het anarchisme infecteerden? Niks. Meneer had wel wat beters te doen dan de anarchistische ideologie, die hij beschouwde als de laatste hoop voor de hele mensheid te hulp te snellen. Enerzijds was hij bezig zijn aanlokkelijke academische carrière te consolideren, anderzijds probeerde hij de ideologische hegemonie in handen te krijgen over de Groene beweging. Werden wij soms allemaal verondersteld op hem te blijven wachten?

Sommigen hebben serieus geprobeerd de richtlijnen van Bookchin in praktijk te brengen. Door bijvoorbeeld te trachten 'een coherent programma' te formuleren en 'een revolutionaire organisatie' vorm te geven, 'teneinde het massale ongenoegen te kanaliseren dat gecreëerd wordt door de

hedendaagse samenleving' (1). Merk op dat Bookchin een organisatie verlangt. Hij zegt er niet bij of hij een Amerikaanse CNT of een FAI bedoelt, of een Amerikaanse symbiose tussen die twee, zoals in Spanje plaatsvond, met overigens niet bepaald positieve gevolgen (Bookchin 1994: 20-25; cf. Brademas 1953).[4]

Gedurende de afgelopen decennia van decadentie moeten er toch diverse mogelijkheden zijn geweest voor onze Decaan om deel te nemen aan dit belangrijk werk. Hij gaat er zelf prat op dat zijn ouders Wobblies waren (2-3).[5] Ik vraag me af wat zijn ouders ervan vonden dat hij communist werd maar zich niet aansloot bij de *Industrial Workers of the World*, die tot op zekere hoogte nog steeds bestaat. In de late jaren '70 vormden enkele klassenstrijd-anarchisten de *Anarchistische Communistische Federatie* (ACF), die al na een paar jaar bezweek aan interne meningsverschillen. Bookchin had zich er niet bij aangesloten. Een ACF-geleding richtte de syndicalistische Alliantie voor Arbeiders Solidariteit op, maar ook daar sloot hij zich niet bij aan. En tenslotte: de afgelopen jaren heeft het directe-actieblad *Love & Rage* geprobeerd Bookchins steungroepen om te vormen tot kernen van een landelijke anarchistische organisatie. Nogmaals, Bookchin hield zich ook wat dit betreft afzijdig. Waarom?

Ongetwijfeld beantwoordden deze organisaties niet voor de voile 100% aan zijn eisen. Maar zoals mijn moeder altijd zegt: 'Ja hallo, wat wil je dan? Kaviaar met slagroom soms?' Toegegeven: de CNT en FAI waren niet volmaakt. Niets is volmaakt. Maar als jouw fundamentele kritiek op de hedendaagse Noord-Amerikaanse anarchisten erop neerkomt dat zij er niet in geslaagd zijn zich te verzamelen in een continentale federatie, dan had je ze al lang kunnen vertellen wat er wel gedaan moest worden. Als een vooraanstaand strijder als Murray Bookchin zich had aangemeld, had dat een organisatie die meer weg had van een snaterende, om niets kakelende sekte een enorme oppepper kunnen geven, al was het maar doordat het in elk hierboven genoemd voorbeeld inderdaad ging om een snaterende, om niets kakelende sekte.

Het enig mogelijke excuus is - teneinde onze Decaan goed te praten (en wil ik niet *altijd* precies dat?) - dat hij niet een, maar twee eisen had neergelegd. Een leiding- en richtinggevende organisatie, oké, maar met 'een coherent programma!' De tijd die overbleef na zijn bestuurlijke en academische verplichtingen (en het lezingencircuit) besteedde onze Decaan aan het opstellen van dat coherent programma. Ongetwijfeld heeft Bookchin de capaciteiten om de massa te organiseren. Hij moet daarin 'n hoop ervaring hebben opgedaan - en geheid veel succes - tijdens zijn marxistisch-leninistische dagen. Echter, veel andere kameraden kunnen dat ook. Maar geen enkele andere kameraad is in staat een coherent programma in mekaar te breien zoals Bookchin dat kan. Een zekere mate van werkverdeling is dus vanzelfsprekend: de minder getalenteerde kameraden verrichten de organisatorische slavenarbeid teneinde Decaan Bookchin in de gelegenheid te stellen zich na kantooruren bezig te houden met theorievorming. Dit is een voorbeeld van wat kapitalistische economen de Wet van het Comparatieve Voordeel noemen. Voor al dat krototkinistisch-bookchinistisch gelul over het laten roteren van werkzaamheden, ach, daar zou *na* de revolutie nog tijd zat voor zijn.

Bookchin fulmineert in zijn boekje dat 'het anarchisme in zijn lange, veelbewogen geschiedenis op een keerpunt staat' (1). Ik vraag u: wanneer was dat niet het geval? Op de bekende sofistenmanier beantwoordt hij de vraag die hij zelf heeft verzonnen: 'In een tijd dat het wantrouwen van het volk ten opzichte van de staat uitzonderlijke vormen aangenomen heeft,' etc., etc., 'is het onvermogen van anarchisten, althans van veel self-styled anarchisten om door te dringen tot een potentieel zeer grote groep aanhangers' niet in z'n geheel, maar toch 'in niet geringe mate' te wijten aan 'de veranderingen die de afgelopen twintig jaar hebben plaatsgevonden binnen veel anarchisten. Zij hebben de maatschappelijke kern van het anarchistisch gedachtegoed overgeleverd aan de alles-doordringende yuppie en new age persoonlijkheidscultus, die zo kenmerkend is voor dit decadente, verburgerlijkte tijdperk' (1).

Dit is een merkwaardige bewering. Anarchisme zou onpopulair zijn, niet omdat het in strijd is met de heersende ideologische mode, maar juist omdat het die omarmt? Impopulair vanwege z'n populariteit? (Dit is niet de eerste keer dat ik de vinger leg op deze overduidelijke waanzin [Black & Gunderloy 1992].) Niet alleen qua logica (waar Bookchin zich überhaupt verre van houdt) maar ook empirisch gezien zijn z'n veronderstellingen absurd. Het Noord-Amerikaanse anarchisme is helemaal niet 'op de terugtocht' (59). Het is de afgelopen twintig jaar juist gigantisch gegroeid. Ik geef zelfs toe dat het niet onmogelijk is dat onze Decaan daar iets mee te maken heeft gehad. Wat op de terugtocht is, is de linkse ideologie. Dat de groei van het anarchisme toevallig samenvalt met het feit dat het orthodox anarcho-socialisme wordt overschaduwd door veel interessantere variëteiten van anarchie is weliswaar geen sluitend bewijs voor het feit dat heterodoxe anarchieën de grote groeisector vormen, maar het lijkt er wel verdomd veel op. Voorbeeldje: het Noord-Amerikaanse anarchistisch tijdschrift dat het best loopt (*Anarchy: A Journal of Desire Armed*) staat op Bookchins zwarte lijst (39, 50).

En de veronderstelling dat 'de yuppie- en new age persoonlijkheidscultus alles-doordringend' zou zijn in ons 'decadente, verburgerlijkte tijdperk' zegt meer over onze Decaan en het gezelschap dat hij om zich heen heeft dan over de huidige maatschappij. Als je een upper middle class academicus bent in een welvarende linkse enclave als Burlington of Berkeley zou je inderdaad die indruk kunnen krijgen. Maar om dat beeld vervolgens te projecteren op de hele samenleving is onterecht en narcistisch ('personalistisch' als het ware). Amerika en Canada lijken altijd nog meer op Main Street dan op Beverley Hills. Als onze Decaan werkelijk denkt dat het stelletje studentikoze blagen op zijn ashram in Burlington model staat voor de hele Noord-Amerikaanse jeugd, dan komt hij niet vaak genoeg buiten de deur.

Yuppies de les te lezen voor hun genotzucht - bijna een obsessie voor Bookchin (1 & passim) - is niet bepaald iets wat de door de media gecontroleerde publieke opinie tart. Het spoort daar juist volledig mee. Net als alle andere progressievelingen loopt ook Bookchin achter. Niet alleen zijn de jaren '60 voorbij - waar hij nu eindelijk achtergekomen is - ook de jaren '70 en '80. Het Oude Links dat hij met weemoed in herinnering brengt en *The Left That Was* noemt (66-86) verheerlijkte discipline, opofferingsgezindheid, hard werken, monogamie, een sobere, ordentelijke, om niet te zeggen puriteinse levenswijze, alsmede het ondergeschikt maken van het persoonlijke (het 'egoïsme') aan de belangen van de zaak en de groep. Of dat nou de partij was, de vakbond of de familie:

"Het puritanisme en de arbeidsmoraal van traditioneel links zijn afkomstig van een van de machtigste krachten die heden ten dage de revolutie tegenwerken: het vermogen van het kleinburgerlijk milieu om te infiltreren in het revolutionaire kader. De oorsprong van deze kracht ligt in de handelsgeest van de kapitalistische mens, een eigenschap die bijna automatisch wordt vertaald naar de organisatie, en die de organisatie op haar beurt versterkt in haar leden."

Deze zinsnede had geschreven kunnen zijn door Jacques Camatte, wiens essay *On Organization* een anti-organisatorische invloed heeft uitgeoefend op velen van ons, de 'levensstijl anarchisten' (Camatte 1995: 19-32). Onderhand zal de lezer me wel doorhebben, of minstens eentje: de hierboven aangehaalde auteur is wederom Bookchin de Jongere (1971: 47; cf. Bookchin 1977: ch. 11). En nogmaals:

"In haar verlangen naar stamverband, vrije seksualiteit, gemeenschapsgevoel, elkaar helpen, extatische ervaringen en een evenwichtige ecologie, kondigt de ontluikende Jeugdcultuur een vrolijke, communistische, klassenloze samenleving aan, bevrijd van de ketenen der hiërarchie en onderdrukking: een samenleving die de historische splitsing overstijgt tussen stad en platteland, individu en gemeenschap en tussen geest en lichaam ." (Bookchin 1970: 59)

De waarden van Bookchin de Oudere daarentegen zijn exact dezelfde als die van Nieuw Rechts en de neo-conservatieven, de mensen die momenteel de politieke en ideologische agenda in dit land

bepalen. Niet de new age blaaskoppen die Bookchin zou kunnen tegenkomen als hij in bad zit bij het socialistisch lid van het congres namens Vermont, Bernie Saunders.

Wanneer het uit de mond van onze Decaan komt is 'yuppie' een slecht gekozen bijnaam. Voor het geval we het vergeten zijn: yuppie is een taalnieuwigheidje. Het is min of meer acroniem met *young urban professional*. Tegen welke aspecten van deze samenstelling

tekent Decaan Bookchin bezwaar aan? Urbanisme? Bookchin is zelf zowat de apostel van het urbanisme: 'Een of andere vorm van stedelijke gemeenschap is met alleen de natuurlijke omgeving van de mensheid, het is zijn bestemming' (1974: 2). Is Bookchin soms tegen professionaliteit? Als universitair docent en bureaucraat is hij nu eenmaal professional. En de geavanceerde technologie die volgens hem zal leiden tot het post-schaarste anarchisme (1971: 83-135; 1989: 196) is de uitvinding van professionals, de natte droom van techno-yuppen. Dus als Bookchin - een oude 'urban professional' - jonge 'urban professionals' afzeikt, wat hebben ze dan waar hij zo'n hekel aan heeft? Het kan niet komen doordat ze 'urban' zijn en ook niet doordat ze 'professional' zijn. Het moet dus komen doordat ze *jong* zijn, gezien het feit dat onze Decaan dat niet is. Overigens, velen zijn zo jong niet meer. De meesten zijn baby boomers op middelbare leeftijd. Maar voor een Knorrige Oude Man van 76 is dat altijd nog jong genoeg om de pest over in te hebben. Maar ja, het is hun schuld niet dat de meesten nog leven als Murray Bookchin al lang dood en vergeten is.

En nog zoiets: nu we weten waarom die ketterse anarchisten er 'met in geslaagd zijn door te dringen tot een potentieel zeer grote groep aanhangers' zou ik willen weten: wat is zijn excuus? Een van zijn redacteuren noemt hem 'aantoonbaar de meest vruchtbare anarchistische schrijver' (Ehrlich 1996: 384). (Hoewel hij nog altijd achterloopt op wijlen Paul Goodman die 'een stroom boeken produceerde welke slechts enkele van zijn enorme hoeveelheid artikelen en toespraken bevatte' [Walter 1972: 157]. Verder ziet het ernaar uit dat hij binnenkort wordt ingehaald door Hakim Bey, een veel betere schrijver. Wat wellicht de reden is van de onzinnige haat die Bookchin voor Bey aan de dag legt.) De waarheid ligt op straat: waar blijven na al die jaren de bookchinistische massa's?

De scheldwoorden die onze Decaan gebruikt roepen wel de sfeer op van wat hij *The Left That Was* (66) noemt, maar nauwelijks de genegenheid die hij ervoor voelt. De bijvoeglijke naamwoorden die hij hanteert om onorthodoxe anarchisten mee om te oren te slaan, zijn de standaard-stalinistische scheldwoorden voor alle anarchisten. Hij blijft maar doorzaniken over anarchistische 'decadentie,' waar hij dan ook nog vaak de abstracte, negatieve connotaties 'bourgeois' [burgerlijk] of 'petty bourgeois' [klein-burgerlijk] aan toevoegt. Decadentie is een zelfstandig naamwoord dat zo willekeurig wordt gebruikt dat er ooit een vurig pleidooi is gehouden om het uit elk zichzelf respecterend betoog te bannen (Gilman 1975). Zelfs zonder zo ver te willen gaan, lijdt het geen twijfel dat het woord decadent 'als een begrip om mensen politiek en sociaal te beledigen een aanzienlijke reeks toepassingen kent,' vooral als de term wordt gehanteerd door marxisten en fascistten (Adams 1983: 1).

Ik noemde Bookchins negatieve connotaties bij het begrip '*le bourgeois*' "abstract", en dat is nou weer typisch die hoffelijkheid van mij: ik maak hem erop attent dat zeker hij er verstandig aan had gedaan zijn woorden wat beter te kiezen. Ik zei 'abstract' omdat, zo er iets of iemand objectief gesproken tot de bourgeoisie behoort, dat natuurlijk een universiteitsdecaan is. Bookchin heeft een hoger inkomen dan al degenen waar hij zijn pijlen op richt. Onze Decaan zou het woord moeten gebruiken in een subjectieve, moralistische, beoordelen - de betekenis, maar dat doet hij nu juist niet.

Het heeft onze Decaan vroeger nooit veel kunnen schelen dat 'over het algemeen veel militante radicalen uit de relatief welvarende kringen kwamen,' (Bookchin 1971: 25) zoals momenteel zijn eigen leerling-discipelen. Wie anders zou zich kunnen veroorloven aan zijn voeten te zitten? In het studiejaar 1996-97 kostte een twee semesters durende doctoraal cursus Sociale Ecologie \$ 10.578

(Goddard College 1996). Destijds beschouwde hij het als een 'historische breuk' dat het de 'relatief rijke, blanke middenklasse-jongeren' waren die de onvoorwaardelijk revolutionaire Jeugdcultuur vormgaven (Bookchin 1970: 54-55).

Niemand zou met enige zekerheid een oordeel kunnen geven over welke positie de Noord-Amerikaanse anarchisten heden ten dage in de samenleving innemen, en dat geldt zeker voor de 'individualisten,' bookchinsten, etc. (Alhoewel ik de indruk heb dat de meeste anarcho-syndicalisten op de campus wonen en dat er niet een fabrieksarbeider tussen zit; arbeid laat zich veel gemakkelijker verheerlijken dan verrichten.) Evenmin maakt onze Decaan zich druk over het feit dat de enige goden die hij onvoorwaardelijk in zijn pantheon binnenlaat - Bakoenin en Kropotkin - uit oude, adellijke families kwamen. Klassen-sarren is kennelijk een wapen dat met grote kieskeurigheid gehanteerd moet worden.

Het begrip klasse is voor Bookchin - net als voor stalinisten - niet een categorie die tot stand komt via analyse maar louter een scheldwoord uit het eigen jargon. Lang geleden deed hij 'arbeideritis' af als "*door en door reactionair*", betekenisloos gemaakt door de alle klassen overstijgende ontbinding van de moderne samenleving (1971: 186- 187). Het begrip klasse verdween zo ver uit Bookchins ideologie dat iemand in een bespreking van een van zijn idiotere boeken (Bookchin 1987a) uitriep: "Juist wat er niet in staat, maakt dit boek zo zielig en zo dood als een pier. Nergens maakt hij aanmerkingen op de meest fundamentele dimensie van het huidig bestaan: de verhouding tussen loonarbeid en product" (Zerzan 1994: 166). Nu valt hij terug op de afgesleten marxistische bijnamen 'bourgeois,' 'petit-bourgeois' en 'lompen', maar zonder ook maar de geringste pretentie dat ze voor hem een werkelijke, maatschappelijke inhoud hebben. Immers, hoe zou hij anders al die begrippen van toepassing kunnen verklaren op dezelfde mensen? In hun verhouding tot de productiemiddelen (of het ontbreken daarvan) kunnen 'leefstijl anarchisten' niet bourgeois zijn en tegelijkertijd behoren tot het lompenproletariaat. En hoe waarschijnlijk is het, dat van al die 'duizenden zelfverklaarde anarchisten' (1) er niet een proletariër is?

Op dezelfde wijze als waarop Bookchin zijn anarchistische rivalen beschuldigt van individualisme en liberalisme, beschuldigde de stalinisten alle anarchisten van hetzelfde. Er is ooit een medewerker geweest van *Monthly Review* die aan het bookchinisme refereerde als aan 'een ruwe vorm van individualistisch anarchisme' (Bookchin 1971: 225). Ofwel:

"...kapitalisme bevordert egoïsme, niet individualiteit of 'individualisme.' De term 'bourgeois individualisme,' een begrip dat tegenwoordig op grote schaal wordt gebruikt tegen libertaire elementen, is een weerspiegeling van de mate waarin de bourgeois ideologie is doorgedrongen in het socialistisch plan."

Deze woorden zijn - allicht - weer van Bookchin de Jongere (1971: 284). Dat onze Decaan in al zijn kindsheid teruggrijpt naar deze stalinistische schandvlekken is 'een weerspiegeling van de mate waarin de bourgeois ideologie is doorgedrongen' in *zijn* project. Bookchin, een fanatiek aanhanger van zijn eigen urbanisme, was geen kritische noten aan het plaatsen doch complimentjes aan het uitdelen toen hij schreef: "De bevrediging van individualiteit en intellect was het historisch privilege van stadsmensen en van individuen die beïnvloed werden door het stadsleven" (1974: 1). Individualiteit is dus zo slecht nog niet, als het maar op *zijn* voorwaarden geschiedt.

En met betrekking tot het begrip decadent: dat is een bij uitstek bourgeois scheldwoord voor mensen van wie je de indruk hebt dat ze meer lol hebben dan jij. Het heeft inmiddels elke concrete betekenis verloren. Post-linkse anarchisten decadent noemen is gewoon Bookchins manier om lucht te geven aan zijn jaloezie en, zoals Nietzsche zou zeggen, Ressentiment vanwege het feit dat zij niet worden geplaagd door aambeien, de fiscale recherche of wat het ook moge zijn dat naar beneden komt tijdens *zijn* 1 mei-parade.

II. Wat is individualistisch anarchisme?

Bookchin gaat ervan uit dat binnen het anarchisme een eeuwig terugkerende 'spanning' bestaat tussen individu en samenleving (4). Gezien het feit dat dit het centrale vraagstuk is van de hele westerse politieke filosofie, is onze Decaan niet erg origineel en bovendien - en dat is belangrijker - wijst hij helemaal geen specifiek anarchistische spanning aan. Hij vervolgt met het identificeren van de tegenstelling als 'twee fundamenteel met elkaar in tegenstelling zijnde tendensen: een persoonlijk engagement ten opzichte van individuele *autonomie* en een collectivistisch engagement ten opzichte van maatschappelijke *vrijheid*' (4). Dat is die *Unbridgeable Chasm*, die onoverbrugbare kloof waar de titel van zijn boek naar verwijst.

Als onze Decaan gelijk heeft dat individuele autonomie en maatschappelijke bevrijding niet alleen op gespannen voet staan maar zelfs *fundamenteel met elkaar in tegenspraak* zijn, dan is anarchie inderdaad onmogelijk. Iets wat anti-anarchisten altijd al hebben beweerd. Maar Bookchin verwerpt hier stante pede een gedachte die hij vroeger omhelsde, namelijk 'een samenleving die de historische tweespalt zou overstijgen tussen individu en samenleving' (1970: 59).

Niet iedereen deelt dat conservatief fatalisme van hem. Ik geef toe, ook wij zijn wel eens bezorgd. Ook wij zijn ooit de wanhoop nabij. Maar om jezelf er helemaal aan over te geven (waar ik niemand op aankijk, als hij er maar eerlijk voor uitkomt) betekent dat je elke verwantschap met het anarchisme vaarwel zegt. Onze Decaan wil niet vissen, noch de worm van de haak halen. Hij wil niet poepen, noch van de plee af komen.

Sommige mensen met een smetteloos Bookchin-goedgekeurd blazoen zoals Kropotkin, hadden toch een iets tolerantere houding ten opzichte van dit werkelijk tragisch dilemma:

"Anarchistisch communisme houdt die meest kostbare van alle veroveringen in stand - individuele vrijheid - en voegt daar iets aan toe. Het geeft de individuele vrijheid een solide basis: economische vrijheid. Zonder dat zou politieke vrijheid een misleiding zijn. Van het individu dat God heeft afgezworen - die universele tiran - of God de koning of God het parlement, eist het niet zichzelf een God aan te schaffen die nog verschrikkelijker is dan alle voorgaande, te weten God de gemeenschap. Of om op Diens altaar zijn onafhankelijkheid af te zweren, zijn wil, zijn voorkeuren. Om de gelofte van ascese te vernieuwen die hij ooit aflegde ten opzichte van de gekruisigde God. Nee, integendeel. Het anarchistisch communisme zegt juist tegen het individu: 'Geen enkele samenleving is vrij zolang het individu dat niet is!' (Kropotkin 1890: 14-15)

Bookchin is de ware hogepriester van wat Kropotkin noemt 'God de gemeenschap, nog verschrikkelijker dan alle voorgaande,' de meest wrede en onderdrukkende van allemaal.

'Maatschappelijke vrijheid' lijkt op 'vrije markt' in de zin dat de vrijheid waaraan gerefereerd wordt, figuurlijk moet worden genomen. Letterlijk heeft het geen enkele betekenis als je vrijheid toekent aan een systeem van interactief gedrag of aan terugkoppelingssystemen die de noodzakelijke individuele hoedanigheden van bewustzijn en bedoeling missen. Het zou betekenen dat je tegen een mierenhoop of tegen een sterrenstelsel of thermostaat zou zeggen dat ze vrij zijn. Vrij van en voor wat? Waar zou een samenleving of markt anders vrij van kunnen zijn dan van autonome individuen?

Mocht je enige inhoud willen toekennen aan individuele autonomie, dan zijn er logisch gezien twee mogelijkheden waarop die zou kunnen bestaan, om niet te spreken van opbloeien binnen de samenleving. (In tegenstelling tot wat Bookchin suggereert (58), vond zelfs [Max Stirner](#) niet dat er sprake kon zijn van individuele autonomie buiten de samenleving om). (1995: 161, 271-277) De eerste mogelijkheid is een compromis: het liberalisme. Het individu verruilt een deel van zijn kostbare

natuurlijke vrijheid voor de bescherming door de samenleving van de rest ervan, en tevens voor de praktische mogelijkheden om op te kunnen komen voor zijn belangen, welke alleen tot wasdom kunnen komen in een sociale staat. Dat was het standpunt van Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith en William Blackstone. In de publieke sfeer betekent vrijheid democratie, in de privésfeer individuele rechten.

De tweede oplossing van het dilemma, de radicale, is het anarchisme. Het anarchisme verwerpt de tweedeling als zijnde vals. Misschien niet vals gezien de wijze waarop de maatschappij nu is ingericht, maar wel wat betreft zijn veronderstelde onontkoombaarheid. In een anarchistische samenleving wint het individu aan vrijheid, niet ten koste van anderen, maar juist in samenwerking met hen. Iemand die gelooft dat deze situatie - anarchie - mogelijk en wenselijk is, wordt een anarchist genoemd. Iemand die vindt dat dat niet mogelijk of wenselijk is, is een etatist.

Ik zal verderop geen enkele moeite hebben om te laten zien dat onze Decaan zelf helemaal geen anarchist is, louter, in zijn eigen bewoordingen, een 'zelfverklaard anarchist.' Maar dat is nog geen reden voor diegenen onder ons die (ofschoon niet enthousiast, als ik voor mezelf mag spreken) wel anarchist zijn, zijn kritiek maar naast je neer te leggen. Anti-anarchisten die het anarchisme serieus namen - van George Bernard Shaw tot [Guy Debord](#) - zijn vaak met cruciale kritieken gekomen die anarchisten zelf niet konden of wilden bedenken. Helaas hoort Bookchin daar niet bij.

Wat opmerkelijk is aan Bookchins pose van Verdediger van het Geloof - naast het feit dat hij het met deelt - is, dat hij veel Kerkvaders (en moeders) heeft geëxcommuniceerd omdat het 'individualisten' zouden zijn. Zoals te voorspellen was, worden [William Godwin](#) (5), Max Stirner (7, 11) en Benjamin Tucker (8) door Bookchin kortweg afgedaan als individualisten. Hoewel dat natuurlijk geen recht doet aan de rijkdom van hun inzichten en hun relevantie voor elk anarchisme. (Hoewel zelfs Kropotkin erkende dat Godwin in de eerste editie van *Political Justice* het communisme omhelsde en dit standpunt in latere edities 'verzachtte' (Kropotkin 1995: 238), En de anarcho-syndicalist [Rudolf Rucker](#) erkende dat Godwin 'in feite de stichter was van het latere communistisch anarchisme.') (1947: 7)

Maar dit is nog maar het begin van de grote zuivering. Onze Decaan veroordeelt zelfs [Proudhon](#) als individualist, hoewel hij elders hulde brengt aan 'Proudhons nadruk op federalisme, dat nog steeds aanzienlijke geldigheid geniet' (Bookchin 1996: 24). Als Bookchin zegt dat een idee van een klassiek anarchist nog steeds aanzienlijke geldigheid geniet, is dat zijn manier om te zeggen dat dat degene is van wie hij het gejat heeft. Het federalisme van Proudhons latere jaren (1979) is vrijwel identiek aan Bookchins oproep voor een 'confederatie van gedecentraliseerde gemeentebesturen' (60). Wat hetzelfde is als zeggen dat Proudhon uiteindelijk geen anarchist was. Iets wat niet alleen ik heb opgemerkt (Steven 1984). Sterker nog, onze Decaan geeft het zelf bijna toe (Bookchin 1977: 21).

Onze Decaan durft te beweren dat de prominente Spaanse anarchiste Federica Montseny minstens in theorie en anders wel in de praktijk een 'stirneriaan' was [sic]. In zijn boek *The Spanish Anarchists* is zij 'een van de FAI-sterren' (Bookchin 1977: 243). De FAI was een geheim anarcho-communistisch 'voorhoede'-genootschap (Bookchin 1994: 21-22; cf. Brademas 1953).

Zelfs Emma Goldman is uit de gratie. Hoewel ze een erkend anarcho-communiste was, vertoonde ze een ongezonde affiniteit met Nietzsche, hetgeen haar in ongenade deed vallen (8). En per slot van rekening was ze 'geenszins de knapste denker in het libertaire pantheon' (13). Bookchin heeft een gespierde, mannelijke minachting voor anarchistische vrouwen als [Emma Goldman](#), [Federica Montseny](#) en [L. Susan Brown](#). Het is louter zijn eigen aangeboren bescheidenheid die onze Decaan ervan weerhoudt te vertellen wie dan wel de knapste denker in het libertaire pantheon is. Maar ja, wie van degenen die hem hebben gelezen, hoeft dat nog verteld te worden?

Paul Goodman, een 'communitair anarchist' (Stafford 1972: 112) wordt door Bookchin een 'in wezen individualistisch anarchist' genoemd (12) hoewel Goodman in wezen een stedelijk georiënteerde, humanistische anarcho-collectivist was (Goodman & Goodman 1961: ch. 6 & 220; cf. Stafford 1972: 112-113). Van hem heeft Bookchin aardig wat ideeën afgekeken zonder het toe te geven. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat er geen enkele verwijzing naar de toen al overleden Goodman te vinden is in Bookchins *The Limits of the City* (1974) of *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1987a). Heel even wordt Goodman per ongeluk genoemd in *Crisis in Our Cities* (Herber 1965: 177) toen Goodman al furore maakte en onze toekomstige Decaan nog zo ver verwijderd was van zelfs maar het vermoeden van zijn eigen beroemdheid, dat hij het boek onder pseudoniem schreef. Hij zal spoedig wensen dat hij onderhavig pulpverhaal ook onder pseudoniem had geschreven.

In de oorspronkelijke betekenis van het woord zijn 'individualistische' anarchisten - mensen zoals Max Stirner en John Henry Mackay - nooit talrijk geweest, zoals Bookchin met iets te veel voldoening constateert (6-8). Ze zijn altijd al zeldzaam geweest in dat decadente, bourgeois Noord-Amerika. Raar eigenlijk, want dat had toch hun natuurlijke broedplaats moeten zijn. Stirner noemde zichzelf geen anarchist, waarschijnlijk doordat in de tijd dat hij schreef, rond 1840, de enige (ja zelfs de allereerste) zichzelf anarchist noemende Proudhon heette, voor wie, zoals Stirner opmerkt, moralisme diende als surrogaat voor religie (ib.: 46). Zoals dat ook het geval is voor onze Decaan. De paar individuen die zichzelf in latere tijden beschouwden als stirneriaan noemden zich ook anarchist. Bijvoorbeeld de Italiaanse boeren guerrillastrijder Renzo Novatore (Black & Parfrey 1989: 92-93).

Omdat zo veel mensen te hooi en te gras Stirners naam noemen maar hem nooit hebben gelezen, is het misschien zinvol te vermelden dat Stirner nooit een sociaal-economisch programma heeft gehad. Hij was net zomin geporteerd voor het kapitalisme als voor het communisme. Marxisten zoals Marx, Engels en Bookchin geven hem routineus op zijn donder omdat hij een apologeet van het kapitalisme zou zijn, maar Stirner opereerde gewoon niet op dat niveau. Hij formuleerde een eis, de meest radicale: bestaansrecht voor elk individu ten opzichte van alle ideologieën en abstracte ideeën die de indruk wekken dat ze het individu in zijn algemeenheid - in theorie - bevrijden maar hem als persoon - in de praktijk - meer onderworpen laten als ooit tevoren. "In principe creëerde Stirner een *utopische visie op individualiteit*. Dat markeerde een nieuw vertrekpunt voor de erkenning van de persoonlijkheid in een steeds onpersoonlijker wordende wereld" (Bookchin 1982: 159). Vanuit Stirners gezichtspunt - dat in dit opzicht ook het mijne is - hebben ideologieën als liberalisme, humanisme, marxisme, syndicalisme en bookchinisme een beetje al te veel gemeen (cf. Black 1994: 221-222).

Niemand die door onze Decaan wordt gewraakt als stirneriaan - met Michael William (50) en niet Hakim Bey (23) - is een stirneriaan in de zin dat hij zowel amoreel egoïsme onderschrijft als onverschillig staat tegenover sociale en economische structuren of deze zelfs geheel ontkent. Beiden onderschrijven heel duidelijk het axioma dat een sociale matrix een sine-quantum is voor individuele ontplooiing. Wat hen in meer dan een opzicht onderscheidt van Bookchin zit hem in de waarde die zij toekennen aan de breuk in het burgerlijk denken op het gebied van de kennisleer, zoals door mensen als Stirner en Nietzsche is vormgegeven:

"Na Hegel wordt de westerse filosofie gekweld door een gevoel van onvolledigheid. Hierdoor worden veel dingen verklaarbaar in het werk van Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche, de surrealisten en de hedendaagse existentialisten. Als de marxisten die post-hegeliaanse ontwikkeling widen afdoen als 'bourgeois ideologie' ontkennen ze het hele probleem."

U raadt het al: alweer Bookchin de Jongere (1971: 276). Als Bookchin deze post-hegeliaanse ontwikkeling wil afdoen als 'bourgeois ideologie' ontkent hij dus het hele probleem.

In een recente, nog engere betekenis wijs je met 'individualisme' diegenen aan die het verwerpen van een overheid combineren met het aanbidden van een absoluut onbegrensde laissez-faire economie.

Zulke ideologen bestaan, maar Bookchin noemt nergens ook maar een enkel hedendaags voorbeeld. Hij kan echter onmogelijk niet op de hoogte zijn van hun bestaan, want hij heeft ooit gebruikgemaakt van een van hun uitgevers, *Free Life Books* (Bookchin 1977). Met enkele van deze mensen ben ik door de jaren heen veel omgegaan en ik ben erdoor tot de overtuiging gekomen dat de meeste anarcho-kapitalisten oprecht anarchistisch zijn. Ondanks het feit dat ik even zeker weet dat het anarcho-kapitalisme net zo met zichzelf in tegenspraak is als het anarcho-syndicalisme. In tegenstelling tot onze Decaan heb ik wel bij gelegenheid de moeite genomen om deze libertairen te weerleggen (Black 1986: 141-148; Black 1992: 43-62). Maar waar het om gaat is dit: niemand die door onze Decaan in zijn tirade onder vuur wordt genomen, is ook maar in de wildste fantasie (niet dat hij die heeft) een 'individualistisch' anarchist in de gebruikelijke, hedendaagse zin van het woord. Hij *beweert* zelfs nooit dat iemand dat is.

Onze Decaan maakt de bizarre beschuldiging dat degenen die hij 'leefstijl anarchisten' noemt, de decadente opvolgers zijn van de individualistische anarchisten die nu hun 'soevereine rechten' opeisen (de aanhalingstekens zijn van hem) (12):

"Hun ideologische stamboom is fundamenteel liberaal, gegrondvest op de mythe van het volledig autonoom individu wiens eisen op zelfbeheer worden geschraagd door axiomatische 'natuurlijke rechten,' 'intrinsieke waarde' of, op een meer gedistingeerd niveau, een intuïtief gekend, kantiaans, bovenzinnelijk ego dat de oorsprong is van alle kenbare werkelijkheid." (11)

Hier moeten we even een zijsprongetje maken naar - ik kan het niet beter zeggen - de ethiek van de leestekens. "Aanhalingstekens," zo schreef Theodoor Adorno,

"...moeten afgekeurd worden omdat ze een ironisch stijlmiddel zijn. De schrijver wordt op die manier vrijgesteld van de inherente bedoeling van de ironie en tevens verkracht hij de kern van het begrip door die te scheiden van wat er op dat moment aan de orde is. Bovendien presenteert hij zo een tevoren vastgesteld oordeel over het onderwerp. De overvloed aan ironische aanhalingstekens bij Marx en Engels zijn de schaduwen die de totalitaire methodes voor zich uitwerpen op hun geschriften. Maar daarvan was de bedoeling juist het tegenovergestelde: het zaad waar uiteindelijk uitkwam wat Karl Kraus Moskauderwelsch noemde [Moskouse brabbeltaal]. De onverschilligheid voor taalkundige uitdrukkingen, welke zich openbaart in het mechanisch delegeren van een intentie naar een typografisch cliché, wekt de verdenking dat juist de dialectiek die de inhoud van de theorie vormgeeft tot stilstand wordt gedwongen en het object er van bovenaf, zonder ruggespraak, in wordt opgenomen. Waar echt iets geponeerd moet worden, betekent onverschilligheid ten opzichte van literaire vormen praktisch altijd dat de inhoud wordt gedogmatiseerd. Het blinde oordeel van aanhalingstekens zit hem in hun plastisch uiterlijk." (Adorno 1990: 303)

Onze Decaan is een academicus met een vaste aanstelling. Hij moet zich dus bewust zijn van het feit dat in wetenschappelijke verhandelingen - en zijn schoolmeesterachtig werkstuk is dat zeker - aanhalingstekens duiden op citaten. Toch zul je nergens in zijn 45 voetnoten verwijzingen aantreffen naar enig gebruik van deze uitdrukkingen door wie dan ook. Dat komt doordat zulke citaten niet bestaan. Zogenaamde 'leefstijl anarchisten' (te weten: niet-bookchinisten) zijn namelijk niet gewend om zo te denken en te schrijven. Zij hebben niet de neiging zichzelf goed te praten door op een ideologische, mystificerende manier te zeggen wat je net zo goed op een eerlijke, directe manier kunt doen.

Door deze onhandige en verkeerde voorstelling van zaken laat onze Decaan onbedoeld zien dat hij van meet af aan niets heeft begrepen van de zogenaamd individualistische anarchisten. Max Stirner was een amoreel egoïst of individualist. Godwin en Proudhon waren, zo ze al individualisten waren, moralistische individualisten, gepreoccupeerd met wat zij zelf noemden 'rechtvaardigheid.' Lysander Spooner was een voorbeeld van de kennelijk moralistische, individualistische anarchisten van het

natuurrecht. Toen de prominente individualistische uitgever Benjamin Tucker op het eind van de negentiende eeuw overging tot het stirneriaans egoïsme, betekende dat een splitsing binnen de Amerikaanse individualisten. (Dit bracht, tezamen met de wedijver van de zijde der collectivisten, welke wordt goedgepraat door Bookchin (6-7) de ondergang van deze trend met zich mee.) Hoewel er uitzonderingen waren, eindigden de moralistische natuurrecht-individualisten - die het merendeel vormden - gewoonlijk als pleitbezorgers van het pure vrije- marktkapitalisme. Zij die zich aangetrokken voelden tot het amoralistisch, egoïstisch of - zo u wil - stirneriaans standpunt, deelden noodzakelijkerwijs tezamen met Stirner het idee van de algehele verwerping van elk moralisme, een standpunt dat Stirner later, en na hem ook Nietzsche, met grof geweld hebben opgeblazen. Het was namelijk geen houdbaar standpunt. Maar net zo min als Stirner toonden zij interesse in laissez-faire of welke andere economische theorie dan ook. Het kapitalisme, zegt Max Weber, heeft zijn eigen moraal, welke vaak - om niet te zeggen altijd - de protestantse ethiek wordt genoemd. Precies op dit punt raakten de egoïsten/amoralisten en zij die een vrije markt natuurrecht aanhingen verdeeld. De egoïsten/amoralisten hebben inderdaad iets bijgedragen aan het 'leefstijl anarchisme,' de aanhangers van het natuurrecht niet.

Neem bijvoorbeeld L. Susan Brown. Nou graag! (Nee hoor, geintje.) Volgens onze Decaan heeft ze geprobeerd 'een fundamenteel individualistisch anarchisme vorm te geven waar toch een verwantschap met het anarcho-communisme in zichtbaar bleef (13). In een voetnoot is Bookchin wat openhartiger: "Browns vage engagement met het anarcho-communisme lijkt meer te maken te hebben met haar eigen voorkeur dan met haar analyse" (62). Ofwel, ze bedoelt het misschien goed, maar het is net zo'n draaikont als Emma Goldman. Louter geloven in anarcho-communisme ontslaat je nog niet van de verdenking een individualist te zijn. Je dient ook een politiek correcte, anti-individualistische 'analyse' rond te bazuinen. Ik vraag me af hoeveel [Makhnovisten](#) en doodgevone Spaanse opstandelingen hun eindexamen zouden hebben gehaald als onze schoolfrik ze had getest op hun kennis van 'de analyse.' [6] Ik heb een tamelijk goed idee hoe ze zo'n brutale inquisitie hadden beantwoord. Ik ben nu eenmaal post-situationist dus ik zou niet durven te beweren dat 'de revolutie niet op teevee komt' maar ik weet verdomd zeker dat die niet tijdens het eindexamen zal plaatsvinden. Niet als de leraar snapt wat goed voor hem is! Zoals Marx terecht zei, dient de onderwijzer zelf onderwezen te worden. En zoals Diogenes al zei: "Als de leerling zich niet gedraagt, waarom dan niet met de zweep over de leraar?"

Onze Decaan heeft de exercitie van de Puriteinen van New England - zoals Mark Twain zou zeggen - 'terug naar het verleden' bijgewerkt. Die exercitie staat ook wel bekend als 'de verwantschap met het geloof.' Om toe te treden tot de Gemeente moest de catechisant niet alleen alle leerstellingen van het calvinisme van a tot z onderschrijven, hij moest ook laten zien dat hij een gestandaardiseerde opeenvolging van geestelijke ervaringen achter de rug had. (De enige protestantse sekte die deze eis nog steeds stelt zijn de Anonieme Alcoholisten.) De meeste gelovigen kwamen natuurlijk nooit zo ver. Wat onze Decaan bedoelt met een onvolledige 'analyse' is nogal duidelijk: elke analyse die niet bookchinistisch is, is voor hem geen analyse. De 'minachting voor theorievorming' die hij het individualistisch anarchisme toeschrijft (11) is in werkelijkheid minachting, of liever gezegd onverschilligheid, voor zijn theorie. Tegenwoordig moet anarcho-communisme bookchinisme zijn of het stelt niets voor. Volgens Bookchin althans (60).

Of je het leuk vindt of niet, en persoonlijk (en 'personalistisch') ben ik iemand die het leuk vindt: er zit nu eenmaal een niet weg te denken individualistische dimensie in het anarchisme. Zelfs in het sociaal anarchisme, zoals L. Susan Brown op nauwelijks ketterse wijze heeft uitgelegd (1993: ch. 1). Volgens Kropotkin zegt het anarcho-communisme: "Geen enkele samenleving is vrij zolang het individu dat niet is!" (1890: 15). Als dat klinkt alsof het anarchisme, zoals onze Decaan zou zeggen 'verwantschap' vertoont met het liberalisme, dan komt dat doordat het anarchisme inderdaad verwant is met het liberalisme. Want wat anders zou onze Decaan in hemelsnaam kunnen bedoelen als hij zegt dat

sociaal anarchisme, de 'erfgenaam van de Verlichting,' bestaat uit 'fundamenteel andere stuf dan leefstijl anarchisme (56)? Zoals de anarcho-syndicalist Rudolf Rocker schreef (en hij vatte daarmee slechts samen wat iedereen snapte):

“In het moderne anarchisme is sprake van een samenvloeiing van de twee grote stromingen die vanaf de Franse revolutie op zo'n karakteristieke wijze hebben vormgegeven aan het intellectuele leven van Europa: socialisme en liberalisme.

Wat anarchisme en liberalisme gemeen hebben, is het idee dat individueel geluk en welvaart als richtlijn moeten dienen voor alle maatschappelijke kwesties. En net als de grote vertegenwoordigers van het liberale gedachtegoed stelt het anarchisme zich op het standpunt dat de bevoegdheden van het gezag tot een minimum beperkt dienen te worden. Anarchisten hebben deze gedachte doorgetrokken tot haar uiterste, logische consequenties en willen dan ook elke institutie van politieke macht verbannen uit het maatschappelijk leven.” (1947: 16, 18-19)

Als hij deze woorden niet eerder had gezien, zou onze Decaan tegen een gedeelte van deze passage zijn aangelopen bij een citaat van Brown (1993: 110). Natuurlijk zeikt hij liever meisje Brown af, een onbetekenend, jong academiaatje (Jarach 1996) dan de illustere voorganger Rocker. Bookchin is de bullebak van de speelplaats die er geen been in ziet een meisje met een bril een klap te geven, maar hij zou wel gek zijn om ruzie te zoeken met 'Rocky' Rudolf.

Niemand kiest zijn voorgangers. Niemand hoeft zich er dus voor te generen. De zonden van de vaders wreken op de kinderen, tot in de vierde generatie aan toe (Exodus 34: 7) - waar onze Decaan behoorlijk mee op schema ligt - stemt nauwelijks overeen met het Verlichtingsdenken dat hij beschouwt als *zijn* voorganger. (21, 56)

The Left That Was deed Bookchin zijn eerste politieke ideeën aan de hand: het marxisme-leninisme. Het voorzag hem tevens van de nodige gespierde polemische vaardigheden en een dik woordenboek met scheldwoorden. Ik heb al gewezen op een van zijn waarheden, het zwart-maken van mensen met behulp van aanhalingstekens. De 'verwantschappen' daarvan komen van Lenins *De linkse stroming, een kinderziekte van het communisme* (1940) en ontelbare teksten van Marx en Engels, zoals Adorno reeds heeft opgemerkt (1990). In een recensie van Bookchin (1987a) noteerde John Zerzan een soortgelijke manier waarop onze Decaan aanhalingstekens misbruikt: “Een andere list is, de werkelijke geschiedenis van het stadsleven te ontkennen alsof het een bedrieglijk denkbeeld zou zijn; hij neemt soms zijn toevlucht tot het tussen aanhalingstekens plaatsen van begrippen als 'gekozen' vertegenwoordigers, 'kiezers' en 'belastingbetalers' alsof die begrippen op de een of andere manier niet corresponderen met de werkelijkheid” (Zerzan 1994: 165). Alsof hij wilde bevestigen dat hij onverbeterlijk is, verwijst Bookchin naar die recensie als 'recensie' (59). Zo'n 40 jaar geleden deed Bookchin al hetzelfde, toen hij in het eerste hoofdstuk van *The Limits of the City* (1974: ix) optekende dat Tenochtitlan niet de hoofdstad was, maar 'de hoofdstad' van het stedelijke, imperialistische, kannibalistische Aztekenrijk (ib.: 7, 9).

Bookchin snapt gewoon niet wanneer hij zijn kop moet houden. Eerst maakt hij mensen uit voor liberaal, draait zich dan om en insinueert dat het fascisten zijn. Mensen die kritisch staan ten opzichte van de industries technologie (meer speciaal George Bradford van *Fifth Estate*) en durven te beweren dat de technologie zowel de maatschappelijke organisatie bepaalt als erdoor bepaald wordt, acht onze Decaan 'diep geworteld in de conservatieve, Duitse romantiek van de negentiende eeuw, die voedsel gaf aan de nationaal-socialistische ideologie, hoezeer de nazi's hun anti-technologische ideologie ook de hemel in prezen' (29). Dit zou wel eens een geraffineerde versie kunnen zijn van het principe van schuld-door-omgang. Als het geraffineerd geweest was tenminste. Onze Decaan neemt niet eens de moeite om aan te geven wie die 'conservatieve Duitse' romantici dan wel geweest mogen zijn. Hij heeft ze niet gelezen dus hij kon ze waarschijnlijk niet noemen, maar hij vindt het

kennelijk ook niet nodig om te laten zien hoe die - onwaarschijnlijke - invloed op het hedendaags 'leefstijl anarchisme' er precies uitziet. Retro-socialist als hij is, moet Bookchin gedacht hebben dat het tussen aanhalingstekens zetten van de gehate woorden 'conservatief' en 'Duits' een links-rechtse combinatie zou zijn waar iedereen van knock-out gaat. Een bladzijde later (30) geeft hij toe dat 'niets erop wijst dat Bradford bekend is met Heidegger of Junger,' de twintigste-eeuwse Duitse intellectuelen die Bookchin *J'Accuseerd* dat het de dragers waren van de negentiende-eeuwse, conservatieve, Duitse, romantische ideologie.[7]

McCarthyisme is een voorbeeld van zo'n politieke strategie van schuld-door-omgang: als jij iemand kent die communist is of je kent iemand die iemand kent die communist is, betekent dat naar alle waarschijnlijkheid dat *jij* een communist bent. En daar moet je je dan uit zien te lullen, bij voorkeur door iemand anders te verlinken. De ex-communist Bookchin heeft McCarthy nu nog overtroffen. De senator trachtte de banden die mensen met elkaar hadden openbaar te maken en dat te bestempelen als bewijs van schuld. Onze Decaan gaat uit van de schuld en ziet dat als bewijs voor het feit dat ze met elkaar te maken hebben. In feite is dat heel de clou van zijn smerige, zielige scheldkannonade. Nog minder sportief zijn dan Joe McCarthy is een hele prestatie, iets wat Nietzsche "*Verfall der Seele*" placht te noemen.

En nog zoiets: de negentiende-eeuwse romantiek was exclusief conservatief noch exclusief Duits. Wat te denken bijvoorbeeld van de liberale of radicale Duitse romantiek van mensen als Beethoven, Buchner, Schiller en Heine? En wat te denken van de niet-Duitse radicale romantiek van Blake, Burns, Byron en Shelley?

Onze Decaan vertelt hoe de nazi's hun romantische, anti-technologische ideologie 'de hemel in prezen.' 'De hemel in prijzen' is Bookchins zwakke poging om het overduidelijke en doorslaggevende bezwaar te omzeilen, namelijk dat de nazi-ideologie überhaupt niet anti-technologisch was. De Autobahn was net zo'n eerbetoon aan de technologie als de metro van Moskou en de wereldtentoonstelling van New York (waar, zo vermoed ik, de achttien jaar oude Murray enorm opgewonden van is geraakt). En hetzelfde geldt natuurlijk voor de V-2. Met een monotone, pathologische frequentie komen er bijna openlijk erotische verwijzingen naar ijzer en staal voor in de nazi-retoriek. Zoals John Zerzan opmerkt in een boek dat onze Decaan beweert te hebben gelezen (39-42, 62 n. 19):

"Helaas zat achter de nationaal-socialistische retoriek alleen maar de wens verscholen om de techniek te versnellen. Dat ging zover dat zelfs de genocide werd gezien als een probleem qua industriële productie. Nogmaals, voor de nazi's en voor het domme volk was het alleen een kwestie van hoe de technologie idealiter opgevat moest worden, niet hoe die er in werkelijkheid uitzag. In 1940 zei de hoofdinspecteur van het Duitse wegennet het zo: 'Beton en stenen zijn materiële dingen. De mens geeft ze vorm en leven. De nationaal-socialistische technologie komt tot haar ideale vervulling in elke materiële prestatie.'" (Zerzan 1994: 140)

Ik behoor niet tot degenen die meteen op hun achterste benen staan bij het minste of geringste zuchtje antisemitisme. Maar onze Decaan presteert het om te insinueren dat zelfs de bijna hoerig-pluralistische Hakim Bey ideologisch verwant zou zijn aan Hitler (22). En de primitivistische zoektocht om een stukje authenticiteit te herwinnen 'heeft zijn wortels in de reactionaire romantiek, meest recent in de filosofie van Martin Heidegger, wiens *völkisch* 'spiritualisme' dat al latent aanwezig is in *Being and Time*, later opdook in zijn expliciet fascistische werken' (50). Laten we nu eens kijken of de door Bookchin goedgekeurde klassieke anarchisten ideologisch gezien wel helemaal koosjer waren. Proudhon was een notoire antisemiet (Silbener, 1948). Maar aangezien Bookchin hem, hoe onwaarschijnlijk ook, afdankt omdat hij te individualistisch zou zijn, laten we Proudhon buiten beschouwing. Bakoenin, de Russische aristocraat die 'met grote nadruk prioriteit gaf aan het maatschappelijke boven het individuele' (5) had een behoorlijk goed idee van wat er fout zat aan zijn

autoritaire rivaal Karl Marx. Bakoenin beschouwde Marx, 'de Duitse geleerde in zijn drieledige hoedanigheid van hegeliaan, jood en Duitser' als een 'hopeloos overheidsdenker' (1995: 142). Hegeliaan, jood, soort wetenschapper, marxist, hopeloze (stads)etatist... klinkt dat niet als iemand die we kennen?

Met instemming citeert Bookchin Lewis Mumford met betrekking tot 'de sublieme esthetiek van de gedaante van een machine' (32), een zinsnede die weggelopen had kunnen zijn uit het werk van Filippo Tommaso Marinetti[8] of Benito Mussolini. Of iemand anders uit dat slecht afgepaalde gebied tussen futurisme en fascisme (cf. Moore 1996: 18). In "Oorlog, de enige hygiëne van de wereld" werkt Marinetti de Bookchin/Mumford esthetiek nog wat verder uit:

"We zijn een groots, nieuw idee aan het ontwikkelen en uitdragen, een idee dat als een rode draad door ons bestaan loopt: het idee van de schoonheid van machines. Daarom verheerlijken wij de liefde voor de machine, de liefde die wij zien opvlammen van de wangen van de arbeiders die zwart als roet in de snikhete machinekamer aan het werk zijn. Hebt u nooit die liefde gezien waarmee een machinist dat grote, machtige lichaam van zijn locomotief bestuurt? Dat nu is dezelfde delicate tederheid als waarmee een man de door hem aanbeden vrouw streelt." (Flint 1972: 90)

De Duitsers hebben Europa niet overheerst met *Blut und Boden*-geleuter maar met Stuka's en pantserdivisies. De nazi-ideologie is veel te onsamenhangend om gekarakteriseerd te worden als pro- of anti-technologisch. Door ons 'decadent, verburgerlijkt tijdperk' (1) en ons 'decadent personalisme' (2) te bejammeren, speelt onze Decaan zelf voor echoput van de nazistische en stalinistische retoriek. En die klinkt, zoals hij zich ongetwijfeld herinnert, zo hoi als de put van vrouw Holle. Het punt is, dat de ideologie nergens op hoefde te slaan om terzake te doen. Het was expres vaag en inconsistent gelul want het moest appelleren aan zoveel mogelijk mensen die dringend zaten te springen om ergens in te geloven, iets dat hen zou bevrijden van de vrijheid, iets dat hun trouwe onderdanigheid richting kon geven. En de ideologie hoefde niet voor iedereen hetzelfde lokkertje te bevatten. De nazi's hengelden naar *Menschen* en begrepen dat je je aas moest aanpassen aan het soort vissen dat je wil vangen. Dat is alles.

En tot slot: individualistische anarchisten zijn *terroristen*, of liever gezegd, anarchistische terroristen zijn individualisten.

Het feit dat anarchisme altijd wordt geassocieerd met terrorisme, begon voor Amerikanen met een hele specifieke gebeurtenis: de tragedie van de Haymarket in 1886 in Chicago. Terwijl de politie een vreedzame bijeenkomst van arbeiders opbrak, gooide iemand een bom. Verscheidene mensen werden gedood en gewond. Acht prominente anarchisten die actief waren in de vakbeweging werden op grond van hun anarchistische acties en ideeën veroordeeld voor moord, hoewel ze ontegenzeggelijk niet schuldig waren aan het gooien van die bom. Vier van hen kregen de strop, eentje pleegde zelfmoord. Als er nu uit de hele geschiedenis van het anarchisme een ding is dat iedereen weet die maar een ding uit die geschiedenis kent, dan is het dit: "Sindsdien was anarchisme in de publieke opinie onlosmakelijk verbonden met terrorisme en vernieling" (Avrich 1984: 428; cf. Schuster 1932: 166; Woodcock 1962: 464). En het anarchisme waarmee die link werd gelegd was het collectivistisch anarchisme van de verdedigers van de Haymarket. Dat ze allemaal individueel onschuldig waren, is niet relevant voor het ontstaan van de legende van 'die idiote bommengooiers.' Ze waren misschien niet schuldig in hun handelen maar wel in hun bedoelingen. "Een van hen, Louis Lingg, had het allerbeste alibi: hij was niet eens ter plaatse. Hij zat namelijk thuis ... bommen te maken! Hij werd zodoende veroordeeld voor een misdaad die hij *had willen* plegen." (Black & Parfrey 1989: 67). Slechts een enkele historicus verwijst naar 'de vredelievende filosofie van het individualistisch anarchisme' (Schuster 1932: 159).

Overigens is de terroristische reputatie van anarchisten niet alleen door de vijand verzonnen (Black

1994: 50-55). In de jaren 1880-1890 waren Europese anarchisten ter linker zijde al begonnen hun 'propaganda door de daad' te prediken. En in de praktijk aan het brengen. Door het gooien van bommen - 'chemie' zoals ze het soms noemden - en door moordaanslagen. Zelfs de doorluchtige Kropotkin was in eerste instantie een fan van 'de nieuwe tactiek' (Bookchin 1977: 115). Sommigen dachten dat het dramatiseren van het anarchisme de meest doeltreffende manier was om het zaad van de anarchie onder de massa uit te zaaien. Als we wat onze Decaan noemt 'het beste verslag van het Spaanse anarchisme van 1931 tot 1936' (Bookchin 1977: 325) mogen geloven 'vormden de laatste tien jaar van de negentiende eeuw een periode waarin anarchisten daadwerkelijk met bommen gooiden, hetgeen tot gevolg heeft gehad dat het grote publiek ging denken dat dat het enige was wat anarchisten deden: bommen gooien' (Brademas 1953: 9).

Deze anarchistische terroristen waren echter, om Bookchins terminologie anachronistisch te gebruiken, over het algemeen sociaal-anarchisten, zelden of nooit individualistische. [August Vaillant](#), die een bom gooide in de Franse Kamer van Afgevaardigden was een socialist (Tuchman 1966: 91) en lid van een anarchistische groepering (Bookchin 1977: 114). Van de Franse bommengooiers uit de periode 1890-1900 was voor zover bekend alleen [Ravachol](#) 'bijna, maar niet helemaal' stirneriaan (Tuchman 1964: 79).

De Spaanse anarchisten, voor wie Bookchin nog het meest' waardering kan opbrengen, hebben waarschijnlijk de langste traditie in het terrorisme. In de index van zijn geschiedenis van het Spaans anarchisme worden bij 'Terrorisme, anarchistisch' tientallen pagina's opgegeven (1977: 342). In de jaren 1880-1890 werd er nog maar sporadisch met bommen gegooid maar van 1890 tot 1900 werd dat stukken meer, in ieder geval in het anarchistisch bolwerk Barcelona (Bookchin 1977:ch. 6). In Spanje vormden de jaren 1918-1923 een periode van gewelddadige klassenstrijd. Het was het tijdperk van de *pistoleros* (gangsters), een term die zowel van toepassing was op knokploegen die door werkgevers werden ingehuurd als op links-anarchistische strijders. Naast vele honderden anderen werden 'een ministerpresident, twee oud-gouverneurs, een kardinaal, bijna 300 bazen, fabrieksdirecteuren, voormannen en politieagenten, tezamen met vele arbeiders en hun leiders uit de *sindicato libre* [een bedrijfsvakbond] het slachtoffer van de kogels en bommen van anarchistische actiegroepen' (Bookchin 1977: 191).

De pistolero-periode liep ten einde toen de anarchisten, die sowieso het meeste geweld voor hun kiezen hadden gekregen, ondergronds werden gedwongen door de dictatuur van Primo de Rivera[9], terwijl tegelijkertijd de angel uit de klassenstrijd werd gehaald door een zekere mate van welvaart. Maar het anarcho-terrorisme is nooit helemaal uitgedoofd. Tijdens de jaren 1920-1930 rekenden 'de bekendste strijders van de FAI - te weten [Durruti](#), de gebroeders [Francisco Ascaso](#) en [Garcia Oliver](#) - het terrorisme tot het normale repertoire van directe actie: geweervuur, speciaal bij 'onteigeningen' en bij het afrekenen met weerspannige werkgevers, politieagenten en stakingsbrekers, daar draaide men zijn hand niet voor om.' (Bookchin 1994: 23). Hun roofovervallen 'ondersteunden [Ferrer-scholen](#)[10], anarchistische drukpersen en een grote uitgeverij in Parijs die de *Anarchistische Encyclopedie* drukte, alsmede vele boeken, pamfletten en tijdschriften' (Bookchin 1977: 199).

Ik haal deze feiten niet aan - en ik citeer de meeste met opzet uit Bookchins werk - om te veroordelen of goed te praten wat 'sociaal-anarchisten' allemaal hebben uitgespookt, maar om de dubbelhartigheid van onze Decaan in de schijnwerpers te zetten. Terrorisme is in lief en leed gedurende meer dan een eeuw een steeds terugkerende anarchistische tactiek geweest en de anarcho-terroristen zijn bijna altijd sociale anarchisten geweest, geen individualistische. Ik wilde deze valse voorstelling van zaken graag even rechtzetten (Black 1994: 50-55). Bookchin rechtvaardigt het Spaanse pistolero-terrorisme als gewettigde zelfverdediging (1977: 201-202) en ik deel die opvatting. Maar het blijft dus als een paal boven water staan dat het terrorisme was - 'sociaal-anarchistisch' terrorisme in het Bookchinese - en niet de acties van individualistische anarchisten.

III. Levensstijl-anarchisme

Onze Decaan neemt het dus met het begrip individualisme al niet zo nauw, maar om dat begrip ook nog eens te extrapoleren naar wat hij noemt 'leefstijl anarchisme' is - om met de woorden van Jeremy Bentham te spreken - niet alleen nonsens, het is nonsens op stelten. Ziehier de wijze waarop Bookchin uitschuift:

“In de jaren '90 worden de traditioneel individualistisch-liberale Verenigde Staten en Engeland overspoeld met 'zelfverklaard anarchisten', die nog afgezien van hun opzichtig-radicalere retoriek, een modern soort anarcho-individualisme cultiveren dat ik leefstijl anarchisme zal noemen. Ad hoc avontuurlijkheid, privé-branie-schopperij, een weerzin ten opzichte van theorievorming (hetgeen vreemd genoeg verwantschap vertoont met de anti-rationele neigingen van het post-modernisme), het omhelzen van allerlei onsamenhangende ideeën (pluralisme), een fundamenteel apolitiek en anti-organisatie gedweep met verbeelding, verlangen en extase en een volkomen op zichzelf gerichte verruktheid met het [sic] alledaagse leven. Dit alles weerspiegelt de tol die de sociale reactie de laatste twintig jaar heeft geëist van het Euro-Amerikaans anarchisme” (9)

Met echt intellectuele fantasie vertelt Jorge Luis Borges het klassiek verhaal dat in Tlön “het gangbare idee is dat alles het werk is van een enkele schrijver. De schrijver wordt meestal verzonnen door de recensent. Die neemt daartoe twee totaal verschillende boeken - laten we zeggen de Tao Te Ching en 1001 Nachten - en schrijft ze toe aan een en dezelfde auteur. En vervolgens gaat hij in alle oprechtheid de psychologie van deze interessante *letterkundige onderzoeken...*” (Monegal & Reid 1981: 118).

Dat is precies hoe onze Decaan te werk gaat. Behalve natuurlijk dat Borges een subtiel grapje maakte en Bookchin op een botte, slaapverwekkende manier allesbehalve grappig is. De mensen die hij bombardeert tot 'leefstijl anarchisten' zijn in principe allemaal hetzelfde omdat, jawel, hij ze nu eenmaal heeft gebombardeerd tot leefstijl anarchisten. Het naamplaatje bevestigt zichzelf. Hij heeft al zijn zelfgekozen vijanden die tevens zelfverklaard waren, bij elkaar geharkt tot de categorie 'leefstijl anarchisten.' In een essay dat pas onlangs werd gepubliceerd maar dat geschreven is in 1980, betoogt Bookchin met klem:

“...anarchisme heeft zelf een aantal slechte gewoonten gekregen, met name een ahistorisch, diep verankerd toewijding op zijn eigen verleden. De ondergang van Nieuw Links en de transformatie van de zestiger jaren tegencultuur naar meer geïnstitutionaliseerde cultuurvormen die aansloten op de status quo, deden bij veel toegewijde anarchisten een soortgelijk verlangen ontstaan naar ideologische zekerheid en afkomst als waarmee tegenwoordig ook de kwijnende marxistische sekten zijn geïnfecteerd.” (1996: 23)

Wat onze Decaan doet, stond in de Middeleeuwen bekend als realisme. Alleen deden ze het toen beter, en te goeder trouw. Destijds vond men dat er onmogelijk een woord kon bestaan als er niet tegelijkertijd iets was waar dat woord naar verwees. Zie bijvoorbeeld het ontologisch bewijs dat de Heilige Anselmus leverde voor het bestaan van God: door God te definiëren als iets ten opzichte waarvan er niets groters zou kunnen bestaan, impliceerde hij dat God het grootst mogelijke wezen was. En aangezien er *iets* moest zijn dat het grootst mogelijke wezen was, was het dus zeker dat God bestond. Naar alle waarschijnlijkheid zal de peinzende lezer op zijn minst een paar zwakke plekken in deze redenering kunnen aanwijzen, iets waar bijna alle filosofen al sedert mensenheugenis in geslaagd zijn.

Ik vind het zeer vreemd te horen dat het huidig tijdsgewricht kennelijk 'wordt overspoeld met zelfverklaard anarchisten.' Misschien zou ik toch eens wat vaker onder de douche moeten. Ik had niet

gedacht dat er überhaupt ergens een plek was die overspoeld werd met zelfverklaard anarchisten, aangezien bepaalde delen van Spanje in de jaren '30 verbleven. Misschien wordt Burlington momenteel overspoeld met bookchinisten - als een waarlijk Yankee Barcelona - maar deze veronderstelling is tot op heden niet bevestigd.

Levensstijl is niet altijd een vies woord geweest voor onze Decaan. Terugdenkend aan wat er fout zat aan de stalinisten schreef hij ooit:

Levensstijl? Het begrip was gewoonweg onbekend! Als de een of andere idiote anarchist ons vroeg hoe we konden hopen de samenleving te veranderen zonder onszelf te veranderen en onze verhoudingen ten opzichte van elkaar, onze structurele verbanden, dan hadden we een ritueel antwoord: na de revolutie... (Bookchin 1970: 57).

Destijds riep onze Decaan op tot 'communistische levensstijlen' omdat hij vond dat dat een onlosmakelijk onderdeel was van het revolutionair project (ib.: 54). Tegenwoordig betreurt hij dat het 'leefstijl anarchisme' zich meer bekommert om een 'stijl' dan om de samenleving als geheel (34). Maar de 'idiote anarchisten' met wie hij zich in het verleden vereenzelvigde en die hij nu in het verdomhoekje zet, waren het volledig eens met Bookchin de Jongere: inderdaad is de maatschappelijke revolutie een leefstijl revolutie, een omwenteling in het leven van alledag. "Het moge duidelijk zijn dat het doel van de revolutie op dit moment moet zijn: de bevrijding van het dagelijks leven" (Bookchin 1971: 44).

Dit is natuurlijk voor het grootste deel armetierig inhoudsloos gezwam. Mocht onze tipsy Decaan per ongeluk iets zeggen dat hout snijdt, dan is het dat hij beweert dat degenen die hij als 'leefstijl anarchisten' bij elkaar heeft geharkt (op de mestvaalt) de volgende trekjes gemeen hebben: **1.** ze zijn anti-theoretisch, **2.** a-politiek, **3.** hedonistisch en **4.** tegen georganiseerde verbanden. Het laatste punt (4) is zo breed dat ik er een heel hoofdstuk aan wijd, hoofdstuk 5. De drie andere beschuldigingen zal ik meteen even afhandelen.

1. ANTI-THEORETISCH. Met betrekking tot dit punt is onze Decaan absoluut grotesk. Wanneer is een theoreticus geen theoreticus? Als zijn theorie niet de theorie van Bookchin is. Mensen als Guy Debord, Michel Foucault, Jacques Camatte en Jean Baudrillard worden te licht bevonden, en in feite iedereen die wordt uitgegeven door Autonomedia. Bookchinisme is niet alleen de ware theorie, het is de enige theorie! (Het marxisme is natuurlijk geen theorie want dat is een bourgeois ideologie). (Bookchin 1979) Net als Hegel en Marx voor hem, wil Bookchin graag geloven dat hij niet alleen de slimste maar ook de laatste theoreticus is. En net zoals zij het mis hadden, heeft hij het nu ook mis.

2. A-POLITIEK. Dit is zo mogelijk nog absurder. Hoe zou een politieke filosofie als het anarchisme - en elke variant daarvan - apolitiek kunnen zijn? Toegegeven, er is inderdaad een verschil tussen bookchinisme en alle andere anarchismen. Anarchisme is namelijk per definitie anti-politiek, terwijl het bookchinisme een politieke filosofie is (meer specifiek een stedelijk etatisme, zoals ik later zal laten zien). Uit de aard der zaak volgt daaruit, dat bookchinisme strijdig is met anarchisme. Maar daaruit volgt niet, dat 'levensstijl anarchisme' apolitiek is. Hoogstens dat het op z'n minst anarchistisch is en op z'n best tegengesteld aan bookchinisme.

3. HEDONISTISCH. Oke. Maar wat is daar mis mee?

Op een punt heeft Bookchin gelijk: het is waar (hoewel niet meer de hele waarheid) dat het anarchisme een voortzetting is van de Verlichtingstraditie. In die zin staat anarchisme voor leven, vrijheid en proberen gelukkig te worden. En dat op een veel radicalere manier dan het liberalisme ooit heeft gedaan. Godwin bijvoorbeeld vond dat anarchisme het logisch gevolg was van het utilitarisme. Kropotkin was ervan overtuigd: "Het grootste geluk voor het grootste aantal mensen is niet langer

een droom, een louter Utopia. *Het is mogelijk.*" (1924: 4). Dat hij het utilitaristisch principe hanteerde, was ironisch noch kritisch bedoeld.

In zekere zin is hedonisme altijd iets geweest waar praktisch alle anarchisten het over eens konden worden. Rudolph Rocker was van mening dat er al anarchistische elementen zaten in de ideeën van de hedonisten en cynici van de antieke oudheid (1947: 5). Vroeger, voordat onze Decaan zijn swing verloor, preees hij de utopisch socialist [Charles Fourier](#) omdat die 'vooruitzag naar nieuwe gemeenschappen, die beperkingen zouden wegnemen op hedonistisch gedrag; zijn volgelingen geneerden zich bijna toen hij probeerde sociale verhoudingen met elkaar in overeenstemming te brengen op basis van genot' (1974: 112). Of, zoals die 'meest onsmakelijke (20) van alle leefstijl anarchisten' Hakim Bey het verwoordt: 'Jouw onschendbare vrijheid hoeft enkel nog vervolmaakt te worden door de liefde van andere vorsten' (22; citaat van Bey 1991: 4). "Woorden die zo kunnen worden gegraveerd op de beurs van New York," knort onze oude mopperkont, "als eerbetoon aan het egoïsme en maatschappelijke onverschilligheid" (22). Decadente bastaarden als we zijn, hebben leefstijl anarchisten de neiging geporteerd te zijn voor 'een situatie waarin elk individu in staat is zijn lusten, ja zelfs zijn hartstochten de vrije loop te laten, met geen enkele andere beperking dan de liefde en het respect van de mensen om hem heen.' Waarschijnlijk zou zo'n statement - een nog openlijker hedonistische versie van Bey's maatschappelijk-onverschillig egoïsme - nog beter geschikt zijn om de beurs van New York mee te sieren, iets waar de auteur raar van op zou kijken want dat was de anarcho-communist Kropotkin (1890: 15). Wij denken inderdaad dat *liefde* en *respect* machtige en machtig mooie krachten zijn. Zelfs Bakoenin klonk ooit meer als Raoul Vaneigem dan als Jean-Jacques Rousseau. Bijvoorbeeld toen hij schreef dat een anarchist zich onderscheidt door '*zijn frank en vrije menselijke zelfzucht*, voor zichzelf levend op een openhartige, niet banale wijze, in het besef dat hij, zolang hij dat doet *in overeenstemming met de gerechtigheid*, een bijdrage levert aan het geheel van de samenleving' (geciteerd in Clark 1984: 68).

De volkse radicaal William Benbow kwam in 1832 met het idee van de Algehele Staking, een Grand National Holiday voor de arbeidersklasse (Benbow ongedateerd).[11] (Onze Decaan vergist zich als hij meent dat het anarcho-syndicalisme 'in feite herleid kan worden naar de ideeën over een Grand Holiday [sic] of algehele staking zoals die werd voorgesteld door de Engelse chartisten' (7).[12] Hoewel Benbow zich op 'n gegeven moment aansloot bij de chartisten, bestond er in 1832 helemaal nog geen chartistische beweging. Bovendien hebben de chartisten nooit het idee van een algehele staking in hun programma gehad. Hun puur politiek programma draaide om het algemeen kiesrecht voor mannen, er heeft nooit iets ingezet wat je in de verste verte syndicalistisch zou kunnen noemen). (Black 1996c) Benbow deed een beroep op de directe producenten 'om het geluk van de *gigantische meerderheid* van de menselijke soort te verwerkelijken' - te weten zij zelf - om hun eigen 'rust, vrolijkheid, genot en geluk' te waarborgen. Ook al is het misschien hedonistisch of decadent wanneer straatarme, uitgebuite, afgepeigerde lieden een revolutie beginnen teneinde rust, vrolijkheid, genot en geluk voor iedereen af te dwingen, zou ik toch zeggen: leve het hedonisme en de decadentie!

Het gekef van Bookchin tegen de yuppie-zelfgenoegzaamheid is niet alleen verschrikkelijk hypocriet, het is ook gericht aan het verkeerde adres. Het probleem is niet dat yuppies - of fabrieksarbeiders in vakbonden, kleine zelfstandigen, gepensioneerden, of wie dan ook - zelfzuchtig zijn. In een economisch systeem dat gedirigeerd wordt door schaarste en risico, een systeem dat ervoor zorgt dat praktisch iedereen gekleineerd wordt (Black 1996b)[13] kunnen alleen de super rijken zich veroorloven niet zelfzuchtig te zijn. (Maar ze zijn het meestal toch: oude gewoonten slijten langzaam.) Het werkelijke probleem is, dat het de *maatschappelijke organisatie van het egoïsme* is die onze samenleving verdeelt en daardoor het 'zelf' doet afnemen. Zoals de maatschappij momenteel is georganiseerd, betekent individuele zelfzucht niets meer of minder dan collectieve, letterlijke, *zelf*-vernietiging.

Onze Decaan huivert van afschuw voor de nieuwe vondst 'marxisme-stirnerisme' (20). Hij schrijft hem toe aan Hakim Bey maar Bookchin weet donders goed dat Bey het van mij heeft geleend (Black 1986: 130). Het komt uit mijn voorwoord bij de Loompanics heruitgave van een pro-situationistische tekst genaamd *The Right to Be Greedy* (For Ourselves 1983) waarin wordt gepleit voor een 'communistisch egoïsme.' Ik vertel daarin dat het essay geen definitieve oplossing geeft voor de spanning tussen individu en maatschappij. Geen enkele theorie zal ooit in staat zijn dat a priori tot stand te brengen. Maar theorieën zouden misschien wel in staat kunnen zijn een bijdrage te leveren aan de praktische oplossing van het probleem. Zo wordt in het essay een helder onderscheid gemaakt tussen de soldaat die zichzelf opoffert en de zelfzuchtige revolutionair: "Een revolutionair waar je echt van op aan moet kunnen, mag alleen meedoen als hij dat puur en alleen voor *zichzelf* doet. Want onzelfzuchtige mensen zijn alleen maar loyaal ten opzichte van degenen op wie ze op dat moment hun altruïsme projecteren, en dat varieert nogal." (For Ourselves, 1983) Bijvoorbeeld van stalinisme naar trotskisme, van trotskisme naar anarchisme, van anarchisme naar...

Wat ons betreft hoeven mensen niet minder zelfzuchtig te worden. Wij zouden onze eigen zelfzucht nog willen verbeteren tot de meest doeltreffende manier om zelfzuchtig te zijn, namelijk samen. Om dat te bereiken moet je gaan inzien hoe je zelf en de samenleving in elkaar zitten. Zodat je je beter realiseert wat je eigenlijk wilt. En zodat je je voorstellingsvermogen vergroot van wat mogelijk is. Kortom, zodat je beter begrijpt wat de werkelijke institutionele (en ideologische) hindernissen zijn die jouw - werkelijke - verlangens in de weg staan. En met 'werkelijke verlangens' bedoel ik niet 'wat ik zou willen dat mensen willen' maar wat zij werkelijk willen. Ieder afzonderlijk en allemaal samen. Tot dat punt gekomen door - zoals Benbow het met zo'n vooruitziende blik zei - 'ongedwongen en door niemand opgejaagd te peinzen over van alles en nog wat, teneinde ons onwetend ongeduld kwijt te raken, en erachter te komen wat we werkelijk willen.' En tevens wat we "*niet* nodig hebben." (Bookchin 1977: 307)

Op typisch retro-marxistische wijze wekt Bookchin de indruk dat hij zich hier, en ook op andere punten, beroept op het allerhoogste gezag, de Geschiedenis:

"Ik kan getuigen dat de opstand van de Oostenrijkse arbeiders in februari 1934 en de Spaanse burgeroorlog van 1936 wel wat meer waren dan orgiastische 'momenten van oproer.' Het waren verbeterde gevechten, gevoerd met wanhopige ernst en schitterend elan, alle hemelse visioenen ten spijt." (23)

Bij wijze van inleidende spitsvondigheid - ik kan ooit net zo zeikerig doen als Bookchin, maar die doet niet anders - teken ik protest aan tegen het woord getuigen. Ergens bij getuigen - bijvoorbeeld de ondertekening van een testament - betekent dat je het als getuige bevestigt, vanuit persoonlijke kennis. Maar in 1934 was Bookchin dertien en in 1936 vijftien. Hij heeft net zo min persoonlijk wetenschap van die twee opstanden als mijn zes jaar oude nichtje. Op dezelfde manier wil onze Decaan graag 'herinneren aan een *Left That Was*, het Links van de negentiende en begin twintigste eeuw' (66) en hij reutelt verder alsof hij zich die dingen ook echt herinnert. Maar dat is natuurlijk voor iemand die geboren is in 1921 onmogelijk. Een andere ouwe vent, Ronald Reagan, herinnerde aan de aangrijpende ervaring van de bevrijding van de Duitse concentratiekampen, maar tijdens de tweede wereldoorlog zat hij in Hollywood propagandafilms te maken. Overigens waren de Oostenrijkse arbeiders geen anarchisten maar staatsocialisten. Maar goed, wat die opstand, die binnen drie dagen bloedig was neergeslagen te maken heeft met hedendaagse revolutionair-anarchistische perspectieven, ontgaat mij ten enen male. Evenals Bookchin kennelijk. Het feit dat ze zich onthielden van een 'orgiastisch' oproer moet hun militaire situatie in ieder geval niet veel verbeterd hebben.

Spanje, waar de anarchisten zo'n prominente rol hebben gespeeld in de revolutie, vooral tijdens het eerste jaar, is een iets ingewikkelder verhaal. *Natuurlijk* was het een verbeterde gevecht. Het was tenslotte oorlog, en verdomme, wat wil je nou: oorlog = hel! Hé, wacht even, ik bedenk me net: heeft

Bookchin eigenlijk tegen de fascistten gevochten toen *hij* daar de *gelegenheid* toe had? Niet dat ik weet. Maar in 1942 zou hij met zijn 21 precies de dienstplichtige leeftijd hebben gehad, toen ze praktisch iedereen opriepen, zelfs mijn eigen schrielle, bijziende vader die toen 30 was. Naar leefstijl anarchistten wapperen met een bebloed hemd had misschien meer indruk gemaakt als Bookchin het zelf ooit gedragen had.

Het feit dat een ervaring iets heel belangrijks kan zijn, betekent nog niet dat dat het enige is wat belangrijk is. Maar dat idee is wel het metafysisch soort dualisme dat praktisch alles wat onze Decaan te vertellen heeft, verknoeit (Jarach 1996). Zelfs tijdens de Spaanse revolutie werd er een hoop gefeest en gefuifd, ondanks de rottige omstandigheden. In Barcelona 'was er een feestelijk enthousiasme in de straten' (Fraser 1979: 152). Sommige stelletjes 'geloofden dat de revolutie alles mogelijk maakte en gingen wat al te losjes samenwonen en weer uit elkaar' (ib.: 223). George Orwell, die met hen vocht, berichtte dat de Catalaanse militieën aan het front van Aragon slecht waren bewapend en dat zelfs het water schaars was, maar 'er is meer dan genoeg wijn' (1952: 32). Trouwens, 'Orwells beschrijving van Barcelona gedurende deze periode is nog steeds bedwelmend: de pleinen en de lanen getooid met zwart-rode vlaggen, de gewapende mensen, de strijdleuzen, de opgetogen revolutionaire liederen, het koortsachtig enthousiasme dat we een nieuwe wereld aan het creëren waren, de lichtpuntjes van hoop, de bezielde heldhaftigheid...' (Bookchin 1977: 306). In Barcelona vorderden jonge anarchistten auto's - autorijden was tot dan toe een kick geweest die buiten hun portemonnee viel - en ze scheurden door de straten om boodschappen te doen waarvan het revolutionair belang zeer twijfelachtig was (Seidman 1991: 1, 168; Borke 1963: 70). Meestal waren ze gewoon aan het joyriden. Bookchin beschimpt de romantiek van de leefstijl anarchistten maar hij vergeet zijn eigen constatering dat 'het Spaans anarchisme sterk de nadruk legde op leefstijl' (1977: 4). Of zoals Jose Peirats zich herinnerde van de Spaanse revolutie: 'We beschouwden onszelf als de laatste romantici' (Bolton 1991: 769 n. 17). Laat hen a.u.b. niet de laatsten zijn!

En kijk eens naar de Parijse commune van 1871, die door situationisten de grootste rave van de negentiende eeuw werd genoemd:

"De communards van Belleville die van barricade naar barricade bleven vechten en met tienduizenden stierven onder het geweld van de kanonnen der Versaillezen, weigerden hun opstand te beperken tot louter de privésfeer van de symbolistische gedichten of louter de publieke sfeer van de marxistische economen. Ze eisten eten en moraal, een gevulde maag en meer gevoel. De commune dreef op een zee van alcohol. Wekenlang was iedereen in Belleville schitterend dronken. Niet geremd door de middenklasse-benepenheid van hun onderwijzers maakten de communards van Belleville van hun opstand een festival van openlijk plezier, spel en solidariteit." (Bookchin 1971: 277)

Revolutionairen zijn vechters *en* minnaars.

IV. Over organisatie

Zo. *Eindelijk* heeft onze Decaan dan de vinger gelegd op een concreet programmatisch verschil tussen hem en degenen die hij tot vijand heeft gebombardeerd. De meesten, of misschien zelfs alle mensen die door hem worden geheld als 'leefstijl anarchistten,' kanten zich inderdaad tegen een of andere gezaghebbende anarchistische organisatie. En terecht (Black 1992: 181-193). Noord-Amerikaanse anarchistten zijn daar altijd al huiverig voor geweest, zelfs in de hoogtijdagen van *The Left That Was*. Zoals we al eerder hebben gesignaleerd is onze Decaan zijn hele anarchistische leven bezig geweest van zijn eigen route af te wijken, door zich namelijk niet in te laten met ook maar een zo'n organisatie. En kennelijk niet uit principe maar doordat hij het te druk had, personalistisch gesproken, met zijn eigen carrière. Sommigen van ons. zouden zo'n voornemen überhaupt een slecht

idee vinden - misschien zelfs contraproductief - nog afgezien van het feit dat het ook onze carrières wellicht geen goed zou doen. Overigens hebben velen van ons helemaal geen carrière.

Jacques Camatte (1995: 19-38) en voor hem de gedesillusioneerde socialist Robert Michel (1962), met wie onze Decaan niet geheel onbekend is (1987a: 245) verschaffen ons enkele theoretische gronden op basis waarvan wij er zo over denken. Bookchin zelf verhaalt over de bureaucratische onttakeling van wat hij beschouwt als de grootste anarcho-syndicalistische organisatie ooit: de Spaanse CNT-FAI (1977, 1996). En zelfs Kropotkin, toch een van de weinige anarchisten die zich mogen tooien met het bookchinistisch Grootzegel, vond dat een syndicalistisch regime veel te gecentraliseerd en autoritair was: "Met betrekking tot zijn Confederatief Comité leunt het veel te veel op de regering die ze zojuist omver heeft geworpen" (1990: XXXV).

In organisaties, vooral grote, komen middelen meestal in de plaats van doelstellingen. De werkverdeling veroorzaakt machtsongelijkheid, ambtshalve of anderszins, en dankzij het feit dat de representanten belangrijker zijn, meer ervaring hebben en een betere toegang hebben tot kennis, gaan ze de facto de plaats innemen van degenen die ze vertegenwoordigen. Wij zijn het met onze Decaan eens dat 'het begrip vertegenwoordigende democratie letterlijk genomen een contradictio in terminis is' (1987a: 245). Anders gezegd: 'Gedelegeerd gezag betekent altijd hiërarchie' (Dahl 1990: 72). Zodoende kregen in Spanje de 30.000 *faístas* (van de FAI) al snel de controle over de één miljoen *cenetistas* (van de CNT), die zij inwijdden in de politieke beleidslijnen. Bijvoorbeeld hoe je in de regering kwam. Iets waar de militante FAI-strijders nog veel sterker tegen gekant hadden moeten zijn dan de gewone vakbondsleden van de CNT. In een crisissituatie - die ze op dat moment misschien zelf hebben gecreëerd - handelt het leiderschap over het algemeen eerst volgens eigen 'personalistische' belangen en kijkt vervolgens naar hoe de organisatie in stand kan worden gehouden. In die volgorde. Pas daarna raadplegen ze - als het al gebeurt - de ideologie die ze wereldkundig hebben gemaakt, niet de wil van de leden. (Hoewel sommige leiders de leden wel raadplegen als dat mocht samenvallen met de beleidslijn en trouwens ook als dat niet zo is.) Zo is het in het verleden zo vaak gegaan dat het geen toeval kan zijn.

Wij verwerpen het organisatie-principe niet omdat we ons niet bewust zouden zijn van de geschiedenis van anarchistische organisaties. Wij verwerpen het, onder andere, juist omdat we die geschiedenis maar al te goed kennen. En Bookchin is een van degenen geweest die ons daarin hebben onderwezen. Niemand verbaast zich erover dat grote bedrijven, overheidsdiensten, priesterorden en gezaghebbende politieke partijen zowel in theorie als praktijk vijandelijk staan tegenover vrijheid, gelijkheid en broederschap. (Ze zijn tevens incompetent, want zoals Paul Goodman zei: "Een centrale organisatie staat met wiskundige zekerheid garant voor blunders.") (1994: 58) Wat op het eerste gezicht verbazingwekkend is en schreeuwt om een verklaring, betreft het feit dat egalitaire en libertaire organisaties vroeg of laat - meestal vroeg - precies hetzelfde gedrag gaan vertonen.

Robert Michels (zelf socialist) bestudeerde het gedrag van de Duitse Sociaal Democratische Partij enkele jaren voorafgaand aan de eerste wereldoorlog. Het was een marxistische partij waarvan het programma gericht was op sociale gelijkheid, maar volgens Michels was de partij door en door hiërarchisch en bureaucratisch (Michels 1962). Als om Michels gelijk te geven, bleken verreweg de meeste Duitse socialisten - in tegenspraak met hun officieel anti-oorlogsstandpunt - acuut hun leiders te volgen toen die zich voorstander verklaarden van oorlog. Volgens Bookchin zouden anarchisten zichzelf mogen feliciteren met het feit dat het marxisme in tegenstelling tot het anarchisme een 'bourgeois ideologie' is (Bookchin 1979). Precies zoals de farizeeërs God dankten dat zij niet waren zoals andere mensen. (Ofschoon dat ook op idealisme zou kunnen wijzen, nog zo'n bourgeois ideologie.) Michels schreef in een periode dat het erop leek dat het syndicalisme een belangrijke maatschappelijke beweging zou kunnen worden. Hij zegt:

“Hier zien we een politieke school waarvan de volgelingen talrijk en kundig zijn, goed opgeleid, open van geest en overtuigd van het feit dat ze in het syndicalisme een tegengif hebben gevonden voor oligarchie. Maar we moeten ons afvragen of het tegengif voor de oligarchische neigingen van een organisatie gevonden kan worden in een methode die zelf voortspruit uit het principe van vertegenwoordiging. Syndicalisten vergissen zich wanneer ze de ongemakken die voortkomen uit het principe van delegeren, uitsluitend toeschrijven aan de parlementaire democratie.” (1962: 318)

Inmiddels zijn de tijden veranderd. Noord-Amerikaanse syndicalisten zijn niet talrijk, niet kundig en al helemaal niet open van geest. Misschien zijn de meesten wel 'goed opgeleid' als je tenminste de universiteit een goede opleiding noemt. Iets waar ondergetekende, die Amerikaanse studenten les heeft gegeven, niet toe geneigd is.

De Spaanse ervaring doet vermoeden dat Michels gelijk had qua organisaties, zeker als je het hebt over grootschalige, waarvan de hogere echelons bestaan uit vertegenwoordigers. Zoals bijvoorbeeld de Spaanse CNT of de confederale 'Commune der Communes' die onze Decaan voor ogen heeft (57). Ook als die organisaties een minimaal niveau van bureaucratie zouden hebben - een geduchte, dubieuze prestatie - zijn ze toch altijd uit de aard der zaak een tikkeltje hiërarchisch. De CNT-piramide had op z'n minst zes verdiepingen (naast diverse bijgebouwen):

- landelijke confederatie (congres)
- regionale confederatie
- comercial federatie
- lokale federatie van syndicaten
- syndicaat
- sectie

(Brademas 1953: 16-17)

En hier staan nog niet eens de diverse tussenliggende bestuurslichamen bij zoals de Regionale Vergadering, de Vergadering van Regionalen (nee, ik maak *geen* grapje) en het Landelijk Comite (Bookchin 1977: 170). Wat er gebeurde was precies wat iedereen had kunnen voorspellen die de plotselinge wijze had kunnen voorzien waarop de CNT aan de macht kwam. En toen in Spanje de organisatie-anarchisten aan de beurt waren, maakten ook die er een puinhoop van. Niet alleen gingen de meest luidruchtige FAI-strijders zoals Montseny en Oliver deelnemen aan de loyalistische regering - dat zou nog, weliswaar op onwaarschijnlijke wijze verklaard kunnen worden als 'personalistisch' verraad - maar het echt gekke was, dat het merendeel van het gewone voetvolk van de CNT-FAI ermee akkoord ging (Brademas 1953: 353). Nog verbluffender dan de steun die hun leiders gaven aan iets waar ze geacht werden tegen te zijn (de staat) was, dat ze zich verzetten tegen iets waar ze geacht werden voor te zijn, namelijk een sociale revolutie. Die raasde over een goed deel van republikeins Spanje zonder de steun van de leiders en in de meeste gevallen zelfs ondanks hun tegenwerking (Bolloten 1991; Broué & Témime 1972). De leiders vonden de oorlog belangrijker dan de revolutie en ze slaagden erin ten koste van één miljoen doden, beide te verliezen (Richards 1983).

En wat er in Spanje gebeurde was niet uniek. Italiaanse syndicalisten bekeerden zich tot het fascisme (Roberts 1979). De schijnvertoning van de industriële democratie van het syndicalistisch corporatisme behoefde slechts een minieme cosmetische behandeling om door te gaan voor de syndicalistische schijnvertoning van het fascistisch corporatisme.

Voor Noord-Amerikanen is geen enkel voorbeeld - ook Spanje niet - van groter belang dan de Mexicaanse revolutie. Als die anders had uitgepakt, zou dat een onvoorstelbare terugslag hebben gehad op de Verenigde Staten. Maar doordat de Mexicaanse revolutie met geweld ten zuiden van de grens werd gehouden, hadden de Amerikaanse federale en centrale overheden de vrije hand om

tezamen met de vigilantes, die door hen werden aangemoedigd, de anarchisten, syndicalisten en socialisten zo grondig te verpletteren dat ze er nooit meer bovenop zijn gekomen.

Tijdens de Mexicaanse revolutie steunden de georganiseerde anarcho-syndicalisten de liberale strijd van de constitutionalisten, *tegen* de sociaal-revolutionairen van de Zapatistas en Villistas (Hart 1978: ch. 9). De stedelijke, rationalistische progressieven koesterden net als Bookchin een diepe minachting voor de boeren revolutionairen, die nog in het katholicisme geloofden. Bovendien vonden ze dat Pancho Villa te zeer handelde als - en *hier* komt een hele enge vingerwijzing naar het latere Bookchinistische jargon - een 'personalist'! (ib.: 131). Ten behoeve van het constitutionalistisch regime, dat in het zadel was geholpen doordat president Wilson het leger van de Verenigde Staten had gestuurd, richtten de anarcho-syndicalisten zelfs 'rode bataljons' op, 12 duizend man sterk: 'een aanzienlijke vergroting van het militair potentieel van generaal Obregons constitutioneel leger' (ib.: 133, 135). Ze kregen trouwens de beloning die ze hadden verdiend: onderdrukking. Rond 1931 had de Mexicaanse regering de arbeidersklasse stevig onder de duim (ib.: 175-177, 183) zoals nu nog steeds. Mocht de revolutie worden hervat, dan zal dat gebeuren door de neo-Zapatistas, de Maya-boeren van Chiapas (Zapatistas 1994).

Zonder te proberen een allesomvattende beschouwing te schrijven over het gemeentelijk-confederatief socialisme van onze Decaan, zou ik enkele doodordinaire feitjes naar voren willen brengen die zich niet verlaten op, maar wel consistent zijn met de anti-organisatie beschouwingen van Michels, Camatte, Zerzan, mezelf en intussen heel veel anderen. Directe democratie is niet, en is nooit ofte nimmer geweest, wat het in de krakkemikkige fantasie van onze Decaan is. De meeste auteurs uit de klassieke oudheid, die het arbeidssysteem veel beter kenden dan wij, waren ronduit anti-democratisch (Finley 1985: 8- 11). Hetgeen Bookchin elders ook toegeeft (1989: 176). Voor de negentiende eeuw - toen het woord democratie alleen nog sloeg op directe democratie - werd het vrijwel alleen gebruikt in een negatieve betekenis. Finley zegt daarvan: "Om die unanimitieit af te doen als inflatie van de gangbare betekenis of om de voorstanders van de andere zienswijze af te doen als apologeten die de term misbruiken, betekent dat je de noodzaak tot verklaring niet wil inzien" (Finley 1985: 11; cf. Bailyn 1992: 282-285).

De Atheense *polis* was de meest geavanceerde vorm van directe democratie die ooit voor langere tijd in praktijk is gebracht. En die was oligarchisch. En dat niet alleen, zoals Bookchin met tegenzin toegeeft (59), de politiek sloot ook de slaven buiten, de vrouwen, alsmede ontelbare andere 'non-burgers' (een derde van de vrije mannen waren de facto buitenlanders). (Walzer 1970: 106) Hetgeen betekent dat de polis de overweldigende meerderheid van de volwassen Atheners buitensloot. Onze Decaan hecht er geen belang aan, maar hij erkent dat wellicht drie kwart van de volwassen mannelijke Atheners 'slaven waren en aldaar verblijvende vreemdelingen, die geen kiesrecht hadden' (1987a: 35). Dat had ook niet anders gekund:

"Deze grote bevolkingsgroepen verschaften de materiële middelen voor vele mannelijke burgers om deel te nemen aan volksvergaderingen, om te functioneren als massa-jury in rechtszaken en om gezamenlijk de gemeenschap te besturen." (Bookchin 1989: 69)

"Een bescheiden hoeveelheid vrije tijd was nodig om deel te nemen aan politieke aangelegenheden; tijd die waarschijnlijk vrij kwam dankzij de slavenarbeid, hoewel het geenszins zo was dat alle politiek actieve burgers slaven hadden" (Bookchin 1990: 8). Nietzsche merkt echter op dat de Griekse cultuur tot bloei kwam ten koste van de 'overweldigende meerderheid. Ten koste van hen, door hun extra werk, hoefde de bevoorrechte klasse niet deel te nemen aan de strijd om het bestaan, zodat ze een nieuwe wereld van behoeften konden creëren en bevredigen' (1994: 178).

Twee andere punten om even bij stil te staan.

Het eerste is dit: de overgrote meerderheid van de Atheense burgerminderheid deed niet eens mee aan de directe democratie. Precies zoals de meeste Amerikaanse burgers zich onthouden van onze vertegenwoordigende democratie. Zo'n 40 duizend Atheense mannen, waarvan minder dan de helft in de stad zelf woonde, genoten de burgerlijke voorrechten (Walzer 1970: 17). Volgens Bookchin echter 'kwamen alle beleidsbeslissingen van de *polis* direct tot stand in een volksvergadering, de *Ekklesia*, waaraan elke mannelijke burger van de stad en omstreken (Attica) geacht werd deel te nemen' (1974: 24). In werkelijkheid bood de ruimte slechts plaats aan een fractie van dat aantal mensen (Dahl 1990: 53- 54). Men moet er dus van uitgegaan zijn dat de meesten niet zouden deelnemen, en dat deden ze ook niet. Het aantal mensen dat deelnam is waarschijnlijk nooit hoger geweest dan 6000 en meestal lag't onder de 3000. De enige telling die bewaard is gebleven van een stemming komt op 3461 (Zimmern 1931: 169). En dit dus ondanks het feit dat veel burgers slaven in dienst hadden en zodoende geheel of gedeeltelijk waren vrijgesteld van de noodzaak om te werken (Bookchin 1990: 8). En tevens ondanks het feit dat de heersende ideologie, die zelfs door Socrates werd gedeeld, 'zwaar de nadruk legde op het maatschappelijke boven het individuele.' Bookchin bevestigt met instemming dat dat ook het standpunt van Bakoenin was (5): 'Als een vanzelfsprekendheid kwam de stad op de eerste plaats en het individu nergens' (Zimmern 1931: 169-170 n. 1). Maar zelfs de Atheners die tijd genoeg hadden om zich met openbare aangelegenheden bezig te houden, vermeden dus meestal elke vorm van politieke betrokkenheid.

Wat dat betreft lijken ze op die overblijfsels van directe democratie in Amerika, de dorpsvergaderingen van New England. Die waren oorspronkelijk begonnen in de kolonie aan de baai van Massachusetts, toen de nederzettingen te ver uit elkaar kwamen te liggen om centraal bestuurd te worden. In de dorpen ontstond in eerste instantie informeel maar al gauw formeel, een behoorlijk krachtig zelfbestuur. De oorspronkelijke vorm van zelfbestuur was de bijeenkomst van alle vrije mannen van het dorp, een vergadering die soms wekelijks, soms maandelijks plaatsvond. Dit systeem bestaat formeel nog steeds in sommige dorpen van New England, o.a. in de door Bookchin geadopteerde staat Vermont. Maar de vorm heeft geen inhoud meer. In Vermont vinden de dorpsvergaderingen slechts eens per jaar plaats. (Er kunnen in principe extra vergaderingen worden ingelast, maar dat gebeurt zelden.) Het aantal aanwezigen is klein en wordt steeds minder: "De laatste jaren is het aantal aanwezigen steeds verder gedaald, zodat het in sommige dorpen ooit gebeurt dat er nauwelijks meer deelnemers zijn dan officials, die er moeten zijn" (Nuquist 1964: 4-5). Onze Decaan heeft heel wat sprookjespoeder laten neerdwarrelen over Vermont (1987a: 268- 270; 1989: 181) overigens zonder ooit te beweren dat die dorpsvergaderingen ook echt een rol speelden in het bestuur. Sterker nog, Bookchin is zelfs enthousiast over de zogeheten 'controle' van de dorpsvergaderingen omdat die 'niet het zware gewicht van de wet torsen' (1987a: 269). Met andere woorden; het hele gedoe is niets meer of minder dan een populistisch ritueel. Juist doordat de dorpsvergaderingen niet 'het zware gewicht van de wet torsen' alsook dat 'gewicht' niet overboord gooien - allebei maatregelen die buiten hun denkbeeldige bevoegdheden liggen - legitimeren ze degenen die dat zware gewicht van de wet wel, en graag zelfs, op hun schouders nemen, te weten de beoefenaars van wat Bookchin het staatsambacht noemt.

Net als in antiek Athene hebben de mensen in Vermont wel wat beters te doen dan naar een politieke bijeenkomst gaan. De meesten zijn niet half zo politiek-strijdlustig als onze Decaan. Alleen bepaalde soorten van, laten we zeggen, aparte mensen stromen naar dat soort groepsessies. Ze hebben een aantrekkingskracht op mensen (vrijwel altijd mannen) die ofwel ideologiefanaten zijn, controle-gekken of geestelijk gehandicapten die hun ziekte in daden willen omzetten of gewoon mensen die verder toch geen leven hebben. En niet zelden zie je iemand met een combinatie van bovengenoemde burgerlijke deugden.

En naarmate er meer van die onvermoeibare idioten ten tonele verschijnen, ontmoedigen ze degenen die die afwijking niet hebben om actief mee te doen of nog eens te komen. Onze Decaan bijvoorbeeld

spreekt gloedvol over 'de vele dorpsvergaderingen die hij de laatste vijftien jaar heeft bijgewoond' (1987a: 269), maar waar hij woont, Burlington, hebben ze helemaal niet van die dorpsbijeenkomsten. En wie anders dan een volslagen politieke draadneuker zou in godsnaam een kick kunnen krijgen van dat soort dooie ceremonies? Inderdaad, je hebt ook mensen die lijkschouwingen leuk vinden. De types die zichzelf verkozen krijgen in een vertegenwoordigende democratie zijn dezelfde die met hun gebral een directe democratie zullen domineren (Dahl 1990: 54). Normale, niet-geobsedeerde mensen zouden de neuroten liever tot bedaren brengen of naar boven schoppen dan de onplezierige omgang continueren. Als directe democratie betekent dat je direct te maken krijgt met democraten zoals Bookchin, zullen de meeste mensen direct omdraaien, hun maag bijvoorbeeld. En zo komt het, dat als een minderheid van politieke neuroten daartoe de geïnstitutionaliseerde mogelijkheid krijgt, ze kunnen doen en laten wat ze willen. Dat was hoe het eraan toeging in Athene. De leiding kwam van wat we nu misschien militanten zouden noemen maar destijds demagogen hetten: "Demagogen - en ik gebruik het woord in een neutrale betekenis - vormden een structureel element in het Atheense politieke systeem, dat zonder hen niet kon functioneren" (Finley 1985: 69).

In A Day in the Life of a Socialist Citizen lanceerde Michael Walzer (1970: ch. 11) een gespierd soort directe democratie, nog voordat Bookchin zijn versie publiceerde. Walzers vertrekpunt was wat Marx en Engels hadden geschreven in *'De Duitse Ideologie* over 'de post-revolutionaire communistische burger die volledig bewust is geworden, een alzijdig iemand die 's morgens jaagt, 's middags vist, 's avonds zijn vee verzorgt en na het avondeten de criticus speelt, zonder ooit beperkt te worden tot een van deze maatschappelijke rollen' (ib.: 229). Bookchin heeft zijn goedkeuring gehecht aan deze visie (1989: 192, 195). Maar een gespierd gemeente-socialist zoals Bookchin stelt nog hogere eisen aan zijn tijd:

"Alvorens 's morgens op jacht te gaan, gaat deze onvervreemde man van de toekomst waarschijnlijk naar een vergadering van de Raad van het Dieren Leven, waar hij verzocht zal worden zijn stem uit te brengen met betrekking tot belangrijke aangelegenheden op het gebied van de bosbouw. De bijeenkomst zal waarschijnlijk pas tegen het middaguur afgelopen zijn, want onder de veelzijdige burgers zal altijd een levendige belangstelling bestaan voor de meest technische problemen. Meteen na de lunch zal een speciale zitting van de *Raad voor de Vissers* worden ingelast om te protesteren tegen de vangstquota, zoals onlangs bij stemming vastgesteld door de Regionale Commissie voor Planning. En de marxistische man zal enthousiast deelnemen aan deze debatten, hij zal er zelfs een geplande discussie voor verzetten die zou gaan over enkele standpunten op het gebied van de veeteelt, welke met elkaar in tegenspraak lijken. Waarschijnlijk is het zelfs zo, dat hij veel meer houdt van discussiëren dan van jagen, vissen of veeteelt. De debatten zullen zo lang duren dat de burger snel zijn avondeten naar binnen zal moeten werken teneinde de rol van criticus te vervullen. En daar gaan ze weer, naar studiegroepjes, verenigingen, redactievergaderingen en politieke bijeenkomsten, waar de kritische beschouwingen tot diep in de nacht doorgaan." (ib.: 229-230)

Met andere woorden: 'Socialisme betekent bewind van mannen met de meeste vrije avonden' (ib.: 235). Walzer is eerlijk gezegd niet mijn favoriete denker (Black 1985) maar wat hij hier schetst is net zoveel paradigma als parodie. Het is nauwelijks een overdreven voorstelling van, en zeker niet in tegenspraak met Rousseau's ascetisch-calvinistisch, republikeins burgerschap - Calvin kwam ook uit Geneve - dat op zijn beurt verontrustend dicht in de buurt komt van Bookchins gespierd, moralistisch municipalisme.

Onze Decaan heeft lange tijd het potentieel beklemtoond van wat hij noemt de 'bevrijdende technologie.' Dat zou de massa's bevrijden van gezwoeg en hen binnenleiden in een post-schaarste maatschappij (1971: 83-139). 'Zonder belangrijke technologische stappen voorwaarts, die de mens verlost van zware arbeid,' is de anarchie - en meer speciaal de 'primitivistische, pre-rationele, anti-technologische en anti-civilisatie'-anarchie - onmogelijk (26)! Geen enkel brokje marxistisch erfgoed is van groter belang voor Bookchin dan het idee dat de mensheid vanuit het rijk der noodzaak zal

overgaan naar het koninkrijk der vrijheid. Via de rationele, maatschappelijk verantwoorde toepassing van geavanceerde technologie. Gecreëerd door het kapitalisme.

Onze Decaan wordt woest als 'leefstijl anarchisten' dit positivistisch, progressief postulaat in twijfel durven te trekken of zelfs ontkennen, en laten we even aannemen dat hij gelijk heeft. Laten we net doen alsof geavanceerde technologie, gecontroleerd op rationele, anarcho-democratische wijze, de tijd die gespendeerd wordt aan productiewerk drastisch zou verminderen en economische zekerheid voor allen zou opleveren. Technologie zou op die manier dus voor de oppassende (en opgefokte) republikeins-bookchinistische staatsburgerij betekenen wat slavernij en imperialisme betekenden voor de Atheense staatsburgerij. *Maar niet meer*. Hetgeen betekent: lang niet genoeg.

Want zelfs als technologie de arbeidstijd zou verminderen, zou een dag nog steeds 24 uur tellen. Laten we onszelf nu eens wijsmaken dat we al het productiewerk zouden kunnen wegautomatiseren. Zelfs als we daarin slaagden, zouden de technische hulpmiddelen toch maar een paar minuten kunnen afhalen van de lange uren die nodig zijn voor de 'directe' beraadslaag-democratie: de 'vaak prozaïsche, zelfs langdradige doch maar al te belangrijke vormen van zelfbeheer, welke geduld vereisen, betrokkenheid met democratische procedures, uitvoerige debatten en respect voor de opvattingen van anderen binnen de gemeenschap' (Bookchin 1996: 20; cf. Dahl 1990: 32-36, 52). (Omdat het verder geen commentaar behoeft, ga ik voorbij aan Bookchins bekentenis van 'respect voor de opvattingen van anderen.') Het moeten sprinten van vergadering naar vergadering teneinde de militanten ervan te weerhouden de macht over te nemen, zou nog erger zijn dan werken, en dat ook nog onbetaald.

Dat is het eerste, praktische bezwaar. Het tweede is, dat niets erop wijst dat er ooit een puur directe, stedelijke democratie *heeft bestaan* of iets dat er zelfs maar bij in de buurt komt. In elk voorbeeld dat we kennen is sprake geweest van een aanzienlijke vermenging met vertegenwoordigende democratie, die vroeg of laat de directe democratie ondergeschikt maakte, zo niet elimineerde. In Athene bijvoorbeeld, bepaalde de Raad van 500 (die elke maand bij lot werd gekozen) de agenda voor de bijeenkomsten van de *Ekklesia*. Men kon vanuit 'de zaal' geen agendapunten inbrengen (Bookchin 1971: 157; Zimmern 1931: 170 n. 1). De 500 kozen een comite van 50 om te regeren tussen de algemene vergaderingen door. En die 50 kozen op hun beurt elke dag een voorzitter. Sir Alfred Zimmern, naar wiens sympathieke doch achterhaalde beschrijving van de Atheense democratie onze Decaan met instemming verwijst (1971: 159, 288 n. 27) merkt op, dat de Raad van 500 bestond uit betaalde ambtsdragers (Zimmern 1931: 165), een detail dat onze Decaan achterwege laat. Al met al 'ging het rechtspreken en besturen van het soevereine volk via het delegeren van macht naar vertegenwoordigers' (ib.: 166). De Griekse generaals bijvoorbeeld - zeer belangrijke ambtsdragers in een imperialistische staat die geregeld oorlog voert - werden jaarlijks gekozen (Dahl 1990: 30; cf. Bookchin 1971: 157). Ik geef toe dat dit opmerkelijk radicale democratische instituties waren voor die tijd, en zelfs voor onze tijd, maar het zijn tevens aanzienlijke nuances op Bookchins idee van directe democratie. Onze Decaan geeft dan ook schoorvoetend toe dat Athene een '*quasi*-staat' was (Bookchin 1989: 69) maar er is natuurlijk geen mens die weet wat een quasi-staat is. Het is niet te geloven, maar Bookchin durft zelfs te beweren dat 'Athene een staat was in een zeer beperkte en geleidelijke betekenis; je kunt niet zeggen dat de staat zoals we die nu kennen, al bij de Grieken bestond' (1987a: 34). Moet je voor de aardigheid eens aan Socrates vragen: 'En, wat zal het zijn?' 'Doe mij maar 'n dolle kervel, puur!' [14] Onze Decaan heeft elders uitgelegd dat in zijn gemeentelijk utopie de face-to-face vergaderingen weliswaar het beleid zouden uitstippelen, maar het daadwerkelijk besturen zouden overlaten aan 'directies, commissies of collectieven van gekwalificeerde, zelfs gekozen ambtsdragers' (Bookchin 1989: 175). Kortom, de experts en de politici. Nogmaals Bookchin (1990: 8): "Gegeven een bescheiden maar geenszins kleine omvang zou de *polis* qua instituties zo kunnen worden ingericht dat de zaken geregeld worden door goed omringde, publiekelijk aangestelde mannen met een minimale, zorgvuldig bewaakte mate van

vertegenwoordiging". Joepie, daar hebben we de nieuwe baas, precies hetzelfde als de oude.

Neem Zwitserland. Een hooglijk gedecentraliseerde federale republiek, die voor Bookchin een fascinerend voorbeeld is van 'economische en politieke coördinatie binnen en tussen gemeenschappen, waardoor het staatsambacht en de natiestaat geheel overbodig worden gemaakt' (1987a: 229). Alexis de Tocqueville, toch een van de meest scherpzinnige mensen die studie hebben gemaakt van het verschijnsel democratie, schreef in 1848:

"Men realiseert zich onvoldoende, dat zelfs in die Zwitserse kantons waar de mensen het zelf uitoefenen van de macht het best hebben geconserveerd, wel degelijk vertegenwoordigende lichamen aanwezig zijn waar bestuurstaken aan zijn toevertrouwd. Nu is het zo, dat als je de recente Zwitserse geschiedenis bestudeert, je gemakkelijk kunt waarnemen dat langzamerhand de zaken die de mensen zelf behartigen minder belangrijk worden, terwijl de zaken waar hun vertegenwoordigers zich mee bezighouden, dagelijks talrijker en belangrijker worden. Zodoende verliest het beginsel van pure democratie voortdurend terrein aan het tegenovergestelde principe. Onmerkbaar wordt het eerste uitzondering, het tweede regel." (1969b: 740)

Zelfs in de Zwitserse kantons bestonden vertegenwoordigende lichamen (wetgevende machten) waar de uitvoerende en de rechterlijke macht volledig ondergeschikt aan waren (ib.: 741). Burgerlijke vrijheden waren vrijwel onbekend, en burgerrechten ook. Al met al dus een veel slechtere situatie dan in de meeste Europese monarchieën van die tijd (ib.: 738). De Tocqueville beschouwde de Zwitserse confederatie van zijn tijd 'in zijn soort de meest onvolmaakte van alle staatsregelingen die ik tot nu toe ben tegengekomen in de wereld' (ib.: 744). Eerder al had John Adams gesteld dat de Zwitserse kantons aristocratische republieken waren. Adams had waargenomen dat er een historische tendens bestond dat erfelijke elites zich ingroeven in overheidsambten (Coulborn 1965: 101-102).

Met betrekking tot de 'economische en politieke coordinate' die de Zwitserse 'natiestaat geheel overbodig maakt' (Bookchin 1987a: 229) vraag ik me af: als de Zwitserse natiestaat *echt* zo overbodig is, hoe komt het dan dat hij überhaupt bestaat? Toch bestaat hij wel degelijk, net zo degelijk als de Zwitserse banken die de buit bewaken van dictators en gangsters (Ruhart 1996: 4). Zou daar misschien een verband tussen zitten? Zou misschien de provisie op het grote uitzuigen en witwassen van de wereld de directe democratie in Zwitserland (hoe die er ook uitziet) op dezelfde wijze garanderen als destijds de slavernij en het imperialisme die van Athene? Een Zwitserse parlementariër refereerde ooit aan zijn land als 'een natie van helers.'

Wij die iets ouder zijn dan de gemiddelde Noord-Amerikaanse anarchist - maar stukken jonger dan Bookchin - herinneren ons het gedoe om hier een allesomvattende anarchistische organisatie van de grond te krijgen. Die pogingen zijn nooit zelfs maar in de buurt gekomen van succes. (Om vooruit te lopen op een protest: de *Industrial Workers of the World* (IWW) is nooit een erkend-anarchistische organisatie geweest, en dat is ze nog steeds niet. Het is syndicalistisch, niet anarchistisch (en ook niet bookchinistisch). Pas rond 1924, toen de meeste leden waren afgehaakt - lid geworden van de communistische partij of, soms, de gevangenis in - was het kleine beetje dat overbleef van de Ene Grote Vakbond in principe, maar niet officieel, een anarchistische organisatie.) Veel later heeft de *Anarchist Communist Federation* (ACF) een poging gewaagd de organisatie-anarchistische arbeideristen bij elkaar te brengen, en zeer onlangs zijn de ex- (of misschien niet zo ex-) marxisten rond *Love & Rage*, waarvan de anarchistische betrouwbaarheid in brede kring werd betwijfeld, ook van een koude kermis thuisgekomen.

Op dit moment lijkt er geen interesse te bestaan voor een continentale anarchistische federatie. Het enige doel daarvan zou zijn, de normen van anarchistische orthodoxie te standaardiseren (Black 1992: 181-193) iets waar de onorthodoxe meerderheid der anarchisten natuurlijk niet op zit te wachten. Maar het is kennelijk precies wat onze Decaan - te laat - voor ogen heeft. Hoewel de

anarchistische geleerden tijdens zijn 'decaden van decadentie' enorm zijn gegroeid, zijn we nog lang niet talrijk en eendrachtig genoeg om samen een strijdmacht te vormen. Geen enkele sekse is echter te klein voor zijn eigen kleine inquisitie.

Kortom, inderdaad: wij 'leefstijl anarchisten' hebben de neiging anti-organisatorisch te zijn. Want Noord-Amerikaanse anarchisten weten maar al te goed dat anarchistische organisaties een povere staat van dienst hebben. En gegeven ons aantal, onze middelen en onze verschillen, hebben we geen enkele aanleiding te veronderstellen dat iets wat in het verleden nooit heeft gefunctioneerd, nu wel zou functioneren. En niet omdat we die organisatorische inspanningen niet nodig hebben voor dat kleine beetje dat we nu al bereiken, hetgeen grotendeels ligt op het gebied van het publiceren. Toen de ACF uit elkaar was gevallen, bleef het collectief dat verantwoordelijk was voor *Strike!* het blad gewoon gedurende een aantal jaren uitgeven. Misschien kan een organisatie niet zonder blad, maar een blad kan best zonder organisatie (Black 1992: 192). In het geval van *Love & Rage* ging het blad vooraf aan het kleine beetje continentale organisatie dat er bestaat. Het barst van de voorbeelden van linkse, anti-autoritaire collectieven die zijn opgebrand: *No Middle Ground*, *Processed World*, *Open Road*, *Black Rose Books*, *Sabotage Bookstore* etc. Voor anarchisten bestaan er ideologische killing fields. Ironisch genoeg hebben de zogenaamd anti-organisatorische groepen zoals *Autonome Media* en *Fifth Estate* langer geleefd dan de meeste pro-organisatie collectieven. Zou dat misschien komen doordat de organisatie-types een tikkeltje te individualistisch zijn om samen door een deur te kunnen?

V. Murray Bookchin, gemeentelijke etatist

We kunnen het onvermijdelijke niet langer voor ons uitschuiven, het moet maar eens gezegd: Murray Bookchin is geen anarchist. Ik bedoel niet dat hij *niet mijn* soort anarchist is, nee, hij is *helemaal geen* anarchist. Per slot van rekening betekent anarchisme iets, te weten: ontkenning van de noodzaak en wenselijkheid van overheid. Dat is het naakte skelet, zonder verdere bijvoeglijke naamwoorden. Een definitie die voorafgaat aan al het gekissebis over individualistisch, collectivistisch, communistisch, mutualistisch, sociaal, leefstijl, ecologisch, mystiek, rationeel, primitivistisch, watsoniaans, ontologisch etc. Een anarchist is tegen overheid, punt uit. Onze Decaan is niet tegen overheid. Dus is hij geen anarchist.

Wat krijgen we nou? 'De meest vooraanstaande hedendaagse theoreticus van het anarchisme' (Clark 1990: 102) zou geen anarchist zijn!? Precies! Dat is hij niet. Echt, ik zweer je, hij is het niet! En niet doordat hij gezakt zou zijn voor een of ander duister ideologisch proefwerk dat ondergetekende in mekaar heeft geflanst, nee, hij is geen anarchist omdat hij in overheid gelooft. En anarchisten kunnen in veel dingen geloven - en maar al te vaak doen ze dat ook - maar niet in overheid.

Als je geen anarchist bent is dat helemaal niet erg. Sommige van mijn beste vrienden zijn geen anarchist. Maar ze beweren ook niet dat ze anarchist zijn. En dat doet onze Decaan wel.

Ik zou 'm natuurlijk een paar lullige stoten onder de gordel kunnen verkopen... trouwens, laat ik dat maar eens doen. Hoeveel rood-groene discipelen van Bookchin realiseren zich dat hij voorheen voorstander was van een beetje kernenergie? Zon, wind en getijden-energie zouden ten volle gebruikt moeten worden, maar 'het is onmogelijk om een geavanceerde industriële economie in te richten die puur en alleen gebaseerd is op zonne-energie, windkracht of zelfs de macht der getijden' (Herber 1965: 193). (Dat we naar een 'geavanceerde industriële economie' toe *moeten*, is kennelijk vanzelfsprekend?) Kortom: we zouden onszelf weliswaar niet 'afhankelijk moeten maken van nucleaire brandstoffen,' maar de schone energiebronnen zullen niet toereikend zijn: 'Deze leemte zal opgevuld worden door nucleaire en fossiele brandstoffen. Maar we zullen ze op een verstandige wijze

gebruiken, zo min mogelijk' (ibid.). Fijn zo, dat is een hele troost.

En het zou natuurlijk een klotenstreek van me zijn als ik openbaar maakte dat ditzelfde boek van Bookchin (Herber 1965: ix) een zinsnede bevat - en dit moet een anarchistisch nieuwtje zijn - die afkomstig is van een lid van het Kabinet, de toenmalig minister van Binnenlandse Zaken Stewart L. Udall: "*Crisis in Our Cities* levert in een boek het levendig bewijs dat de ernstigste ziektes van onze tijd het gevolg zijn van ons aanhoudend en arrogant misbruik van het gezamenlijk milieu. We kunnen de investeringen die noodzakelijk zijn om de vervuiling beheersbaar te houden, niet maximaliseren, maar zoals dhr. Herber (Bookchin) laat zien, zouden we daar, als we dat niet deden, ongelooflijk voor gestraft worden." Let wel, het gaat hier om een oproep voor wetgeving en belastingheffing waarmee onze studeerkamer-anarchist een van zijn boeken meende te moeten verluchten. O ja, en er staat ook een nawoord in van de Surgeon General?[15]

Hoe gênant deze herinneringen ook voor onze Decaan moeten zijn, ze vormen geen sluitend bewijs tegen hem. Wat de zaak beslist, is zijn eigen expliciete goedkeuring van de staat. En dan niet de natiestaat naar modern-Europese snit, nee, daar houdt hij niet zo van. Daarin bestaat 'n beetje al te veel ruimte voor individuele autonomie. Nee, waar Bookchin smoorverliefd op is, is de *stadsstaat* van de klassieke oudheid en de her en der voorkomende, half en half zichzelf besturende 'communes' uit het West-Europa van voor de industrialisatie. Wat dat betreft doet hij denken aan Kropotkin. Die verkondigde de absurde opvatting dat er helemaal geen sprake was van een staat in het West-Europa van voor de zestiende eeuw (cf. Bookchin 1987a: 33-34). Daar zouden Willem de Veroveraar en zijn opvolgers geamuseerd van opgekeken hebben, om nog maar te zwijgen van de Franse en Spaanse koningen en de Italiaanse stadstaten waarmee ene Machiavelli goed bekend was. Zijn *Il Principe* was duidelijk niet gericht aan 'de gemandateerde, terug te roepen afgevaardigde die verantwoording schuldig is aan de basis' maar veeleer aan een man op een paard, iemand als Cesare Borgia.[16]

Het is iets wat nauwelijks de moeite waard is om te vermelden, maar onze Decaan doet alsof hij oprecht verbolgen is over het feit dat John Zerzan in een recensie van *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (Bookchin 1987a) liet zien dat de geromantiseerde klassiek-Atheense *polis* 'lange tijd Bookchins model is geweest om de stedelijke politiek nieuw leven in te blazen.' Dit is volgens Bookchin een 'misser,' waarop hij verontwaardigd terugbijt: "Ik heb juist veel moeite gedaan de gebreken van de Atheense polis aan te geven: slavernij, patriarchaat, klassentegenstellingen en oorlog" (59). Nou, met dat 'veel moeite' valt het nogal mee. Onze Decaan heeft zegge en schrijve twee verwijzingen gemaakt, en niet eens naar slavernij als productiemethode, als maatschappelijke realiteit, maar naar de *houdingen* ten opzichte van slavernij (1987a: 83, 87). Alsof het feit dat klassieke steden voor het grootste deel een bevolking hadden die onderworpen was (Dahl 1990: 1) het toevallig resultaat was van een of andere collectieve psychose, een soort duizendjarige hoogmoedswaan. Wat Zerzan vertelde, is niets meer of minder dan wat een van de bewonderaars van onze Decaan nog zwaarder beklemtoonde: "Bookchin spoort ons voortdurend aan ons oor te luister te leggen bij de Grieken, om te proberen de belofte van het klassieke denken weer voor de geest te halen en om de waarheid te begrijpen omtrent de polis" (Clark 1982: 52; Clark 1984: 202-203).

Elke historicus weet dat grootschalige slavernij een noodzaak was voor de klassieke stad (Finley 1959). Maar onze Decaan heeft het besluit uitgevaardigd dat "het beeld als zou Athene een slaven-economie zijn die haar civilisatie en haar ruimhartige, humanistische visie grondvestte op de ruggen van menselijk vee, vals is" (1972: 159). (M.I. Finley - net als onze Decaan een ex-communist (Novick 1988: 328) - is een Bookchin-goedgekeurde historicus). (1989: 178) Een deel van wat Zerzan schrijft over de paleolithische samenleving berust misschien op gissing en kan bekritiseerd worden, maar wat hij schrijft over Bookchin is pure verslaglegging. Onze Decaan zegt duidelijk dat 'latere idealen van burgerrecht, zelfs in zoverre zij werden gevormd naar Atheens model, onaffer en onvolwassener lijken dan het origineel; vandaar dat ik zoveel aandacht besteed aan de Atheense burger en zijn context' (1987a: 83). Maar het zou ook kunnen zijn, dat de verwezenlijkingen van 'latere idealen' die nog veel

meer 'onaf en onvolwassen' waren, die combinatie misten die klassiek Athene wel bezat, namelijk een gigantische slaven-infrastructuur en een schatplichtig wereldrijk. Soortgelijke loftuitingen op het Atheens staatsburgerschap zitten ook in de vroege boeken van onze Decaan (1971: 155-159; 1974: ch. 1). Wat Bookchin steekt, is dat Zerzan de euvele moed heeft gehad zijn boeken echt te lezen, en niet alleen de beroemde auteur te vereren. En Zerzan heeft werkelijk bijgehouden wat onze Decaan al die jaren is blijven herhalen. De keerzijde van 'aantoonbaar de meest vruchtbare anarchistische schrijver' te zijn (Ehrlich 1996: 384) is, dat je een lang, papieren spoor achterlaat.

Bookchin is een etatist, een stedelijk etatist. En een stadstaat is geen anti-staat. Singapore bijvoorbeeld is een zeer autoritaire stadstaat. De vroegste staten van Sumerië waren stadstaten. De staat is ontstaan uit de stad. De oude Griekse steden waren staten, en de meeste niet eens democratisch in de beperkte Atheense betekenis van het woord. Rome ging meteen van stadstaat naar wereldrijk, zonder ooit een natiestaat te zijn geweest. In de Renaissance waren de stadstaten van Italië staten, en slechts enkele waren min of meer democratisch, en dan nog niet eens erg lang. Zelfs de republiek Venetië, waar de onafhankelijkheid het langst duurde, liep verbluffend ver vooruit op de moderne politiestaat (Andrieux 1972: 45-55).

Vanuit een wereldwijd historisch-vergelijkend perspectief is de pre-industriële stad altijd onderworpen geweest aan een oligarchie, behalve als het de hoofdstad was van een wereldrijk of van een natiestaat, in welk geval de stad direct onderworpen was aan de aldaar zetelende koning. Er is nooit een stad geweest die niet tevens een staat was, of er een onderdeel van was. En er is nooit een staat geweest die geen stad was of niet een of meerdere steden omvatte. De pre-industriële stad - volgens Gideon Sjoberg een slechte woordkeuze, want je zou eigenlijk moeten zeggen de 'feodale stad' - was het tegenovergestelde van een democratie, om over anarchie nog maar te zwijgen:

“Het centrale element in alle aspecten van de maatschappelijke structuur van de feodale stad - familie, economie, godsdienst, onderwijs enzovoorts - wordt gevormd door de aanwezigheid van een politieke organisatie. Wij herhalen: de feodale ofwel pre-industriële, geciviliseerde orde wordt gedomineerd door een kleine, geprivilegieerde bovenlaag. Die beheerst de belangrijkste instituties van de samenleving. De hoogste echelons verblijven meestal in de hoofdstad, de lagere rangen zetelen in de kleinere steden, gewoonlijk de hoofdsteden van de provincies.” (Sjoberg 1960: 220)

Sjoberg voorzag kennelijk de tegenwerping 'En hoe zit het dan met Athene?' Hij schrijft: “Hoewel de Griekse stad in die tijd uniek was, lijkt ze qua politieke structuur veel meer op de typische pre-industriële stad dan op de geïndustrialiseerde, stedelijke maatschappij (ib.: 236). Slechts een kleine minderheid der Atheners was burger en velen waren ook nog eens analfabeet en/of te arm om effectief of überhaupt deel te nemen aan de politiek (ib.: 235). Daar en toen was de politiek, zoals altijd in steden - waar dan ook - een voorrecht van de elite. De 'latente' democratie van elke stedelijke republiek (59) is iets wat alleen Bookchin kan zien. Net zoals het alleen Wilhelm Reich was die onder de microscoop orgonen zag.[17]

De scheidslijn die onze Decaan probeert te trekken tussen politiek en staatsambacht (1987a: 243 & passim) is absurd en zelfbevestigend, om niet te zeggen een ernstige verminking van normaal Engels. Zelfs als plaatselijke politiek een zachtere, lievere vorm zou zijn van landelijke politiek, blijft het gewoon politiek. Het is ooit uitstekend, misschien ietwat ironisch gedefinieerd als 'wie krijgt wat, wanneer, waar en hoe' (Lasswell 1958).

Niet alleen hanteert Bookchin een zeer eigenaardige terminologie met als doel om op een manier die aan alle kanten rammelt, anarchie te rijmen met democratie, hij krijgt er zowat een rolling van dat iemand er ooit anders over zou kunnen denken:

“Zelfs democratische besluitvorming wordt overboord gegooid omdat het autoritair zou zijn!

'Democratisch bestuur is nog steeds bestuur,' waarschuwt L. Susan Brown. Alle tegenstanders van democratie als 'tegengesteld bestuur' ten spijt, is het zo dat dat soort besluitvorming juist de democratische dimensie verleent aan het anarchisme, te weten het bestuur van de publieke sfeer door de meerderheid. Zodoende streeft communalisme veeleer naar vrijheid dan naar autonomie in de zin zoals ik die twee begrippen tegen elkaar heb afgewogen." (17, 57)

Voortbordurend op de ondoorgroendelijke kronkelredenering dat democratie *democratisch* is, zeurt Bookchin door dat 'woorden met een negatieve bijklank zoals *dictaat* en *heerschappij* in feite slechts verwijzen naar het monddood maken van andersdenkenden, niet naar het uitoefenen van democratie' (18). Vrijheid van meningsuiting is dus een groot goed, maar nog geen democratie. Het ene is mogelijk zonder het andere. De Atheense democratie die onze Decaan zo vereert bijvoorbeeld, legde Socrates op democratische wijze het zwijgen op door hem ter dood te brengen.

Dat anarchisten democratische besluitvorming 'overboord gooien' is niet omdat het autoritair zou zijn, maar omdat het staatsdenken impliceert. Democratie betekent 'overheersing door het volk.' Anarchie betekent 'geen overheersing.' Omdat ze verwijzen naar op zijn minst twee verschillende dingen, zijn het twee verschillende woorden.

Ik zou niet willen beweren - en, voor alle duidelijkheid, dat hoeft ik ook niet - dat de omschrijving die onze Decaan geeft van anarchisme, namelijk 'algemeen gemaakte directe democratie,' geen enkel aanknopingspunt heeft in het traditioneel anarchistisch denken. Het anarchisme van sommige enigszins conservatieve, klassieke anarchisten volgt inderdaad die redenering. Bookchins versie echter is tot op een detail als Griekenliefde iets dat hij zich zonder dankjewel te zeggen heeft toegeëigend van de uitgesproken anti-anarchiste Hannah Arendt (1958). Ironisch genoeg zijn het juist de anarchisten die Bookchin kleineert vanwege hun individualisme, zoals Proudhon en Goodman, die dit anarchistisch thema het best vertegenwoordigen. En het was de individualistische egoïst Benjamin Tucker die een anarchist definieerde als 'een onverschrokken democraat à la Jefferson.' [18] Echter, een andere redenering - met net zo'n eerbiedwaardige stamboom - zegt dat democratie niet een onvolmaakte verwezenlijking van anarchie is maar veeleer de laatste halte van het overheidsdenken. Veel anarchisten geloven en hebben dat altijd geloofd, dat democratie niet zomaar een gruwelijk haperende versie van anarchie is, het heeft helemaal niks uit te staan met anarchie. Hoe het ook zij, ik ken geen enkele 'directe, face-to-face democratie' (57) die aan kameraad Bookchin hetzelfde gezag (gemandateerd, terugroepbaar en verantwoording schuldig aan de basis) heeft toevertrouwd om, net als met zijn studenten, anarchisten te laten slagen of zakken.

Het is absoluut niet zeker - en Bookchin toont dat ook nergens aan - dat 'plaatselijk' betekent 'aardiger, zachter,' zeker niet als het verwijst naar plaatselijk *bestuur*. Het is net zo plausibel - zoals James Madison betoogde - dat een grote, heterogene regeringsvorm veel gunstiger is voor de vrijheid dan de 'kleine republiek,' doordat plaatselijke minderheden landelijke bondgenoten kunnen vinden om tegen de plaatselijke tirannie van de meerderheid in te gaan (Cooke 1961: 351- 353). Maar goed, zoals hij zelf zegt, is onze Decaan helemaal niet geïnteresseerd in vrijheid (in zijn jargon 'autonomie', 57). Hij is alleen maar geïnteresseerd in wat hij noemt sociale vrijheid: de participerende, zelfbekrachtigde slaafsheid van geïndoctrineerde moralisten ten opzichte van dat lieflijke, kleine politiekje waarin zij functioneren als zichzelf keurig wegcijferende burgerenheden.

Mijn bedoeling nu, is niet om een oordeel te geven over het hele bookchinisme, enkel om zijn ideeën te karakteriseren als - wat het duidelijk is - een bestuursideologie (democratie), en niet een theorie van de anarchie. Bookchins 'minimale agenda' - het grijze, marxistische begrip 'minimaal' is van hem, niet van mij (1987a: 287) - is ondubbelzinnig gericht op overheidsdenken, het is niet anarchistisch. De 'viervoudige grondstellingen' ofwel de Vier Geboden die volgens Bookchin door alle anarchisten beleden zouden moeten worden (hoewel de meeste dat niet doen en ook nooit hebben gedaan) zijn:

- Een confederatie van gedecentraliseerde gemeentes;
- Een onwankelbaar verzet tegen overheidsdenken;
- Een geloof en vertrouwen in directe democratie; een toekomstbeeld van een libertaire, communistische samenleving (60).

Toevallig blijkt Bookchins minimale, dwingende credo zijn eigen, bookchinistisch credo te zijn. Het is toevallig ook waanzinnig onsamenhangend. Een 'confederatie van gedecentraliseerde gemeentes' is in tegenspraak met 'directe democratie' want een confederatie is hooguit een vertegenwoordigende democratie, geen directe. Het is ook in tegenspraak met een 'onwankelbaar verzet tegen overheidsdenken' want een stadstaat of federale staat blijft een staat. En door niet te eisen dat je gelooft in een 'libertaire communistische samenleving' maar enkel een *visie* daarop, geeft Bookchin impliciet toe dat er voor zo'n samenleving wel wat meer komt kijken dan gehoorzaamheid aan de eerste drie geboden. Maar *wat* dat 'meer' precies is, dat zegt hij niet. De anarchie van het hoogste stadium (het echte werk) wordt door onze Decaan weggewerkt naar een ver verwijderde toekomst, precies zoals de marxisten hun 'hoogste stadium van communisme' doorschoven naar een nevelige toekomst die net als een luchtspiegeling steeds terugwijkt.

Het is opzienbarend, te horen dat onze Decaan een stad als New York (1) beschouwt als 'in hoge mate opgebouwd uit buurten, dat wil zeggen grotendeels organische gemeenschappen die een zekere eigen identiteit bezitten' (1987a: 246). (Elders heeft hij in tegenspraak met zichzelf geschreven dat de huidige wereld 'geen echte steden kent'). (Bookchin 1974: viii) Echter, het is nogal duidelijk 'dat gemeenschap meer betekent dan alleen buurt' (Zerzan 1994: 157). Meer in ieder geval dan dicht bij elkaar wonen. En kennelijk is Bookchin verschrikkelijk lang van huis geweest, zeker als beleefdheid en burgerlijke deugzaamheid enige rol spelen in zijn beeld van de organische gemeenschap. Ik zou hem niet willen aanraden een middernachtelijk wandelingetje te maken in een van die 'organische gemeenschappen,' mits hij waarde hecht aan zijn eigen organisme. Als het criterium voor een organische gemeenschap 'een zekere identiteit' is, komen daar een hoop rijke, blanke voorsteden voor in aanmerking, hoewel Bookchin juist hun de schuld geeft van de problemen in de binnensteden (1974: 73-74). Gewelddadige jeugdbendes die angstvallig hun territorium bewaken zijn de meest in het oog springende uitingen van gemeenschap in verpauperde en anderszins verbrokkelde buurten van New York, de 'kleurrijke etnische buurten' (1974: 72) uit de herinnering van zijn kindertijd. Als het van elkaar gescheiden wonen op grond van ras en maatschappelijke klasse Bookchins idee is van wat een organische gemeenschap vormgeeft, bestaan er in New York inderdaad organische gemeenschappen. Maar niet veel van de mensen die erin leven, behalve de zeer rijke, zijn er erg gelukkig mee.

Terwijl het woord anarchisme op zowat elke pagina van Bookchins scheldkanonnade staat, komt anarchie zelden of nooit voor. De ideologie, het *-isme*, is waar hij door gefascineerd is, niet de maatschappelijke situatie, de levenswijze waar die ideologie ons naartoe zou moeten leiden. Het is misschien geen onbewuste woordkeuze dat onze Decaan als een van zijn Vier Geboden noemt: 'Een onwankelbaar verzet tegen staatsdenken' (60), niet een onwankelbaar verzet tegen *staat*. Omdat hij een democraat is, is onze Decaan hooguit in staat tot een wankelend verzet tegen de overheid, terwijl de abstracte verwerping van een abstract begrip als 'staatsdenken' makkelijk zat is uit te vaardigen. En ik weet zeker dat het geen toeval is dat in zijn poging het bookchinisme grootschalig verkocht te krijgen (Bookchin 1987a) onze Decaan zelf nergens wordt aangeduid als anarchist, noch zijn lessen als een of andere vorm van anarchisme.

Een ander bookchinistisch zwendeltje - en dit vormt een flagrante terugval naar het marxisme, zelfs naar het Saint-simonisme - betreft het onderscheid dat hij maakt tussen 'beleid' en 'bestuur' (ib.: 247-248). Beleid wordt gemaakt, zegt hij, door af en toe een rondetafelbijeenkomst, die door hanige intellectuelen zoals Bookchin zo knap gemanipuleerd kan worden. Bestuur is voor de experts, precies zoals in het hogere stadium van het marxistisch communisme, waar het 'regeren door mannen' zo

openlijk vervangen wordt door het 'bestuur van dingen.' Helaas zijn het inderdaad gewoonlijk mannen die regeren door dingen te besturen, en door mensen te besturen alsof het dingen zijn, precies zoals bestuurders altijd al bestuurd hebben. Beleid zonder bestuur stelt niks voor. Bestuur met of zonder (!) beleid is alles. Secretaris-generaal Stalin, de grote bestuurder, die begreep dat. Dat is waarom hij kon zegevieren over Trotsky, Boekharin en al die andere door beleid in beslag genomen politici die mogelijkwerwijs nog ergens in geloofden. 'Beleid' is een eufemisme voor *afdwingen*.

Maar welke politieke praktijk schrijft onze vooraanstaande ouderling nu voor aan anarchisten? We weten hoe het hogere stadium van het confederaal municipalisme eruit ziet - gespierd-denkende mannen massaal in vergadering bijeen - maar wat moet er hier en nu gedaan worden? Onze Decaan kent slechts minachting voor de bestaande anarchistische inspanningen:

“Het verspreide, het onsystematische, het onsamenvangende, het discontinue en het intuïtieve nemen de plaats in van het consistente, het doelbewuste, het georganiseerde en het rationele, ja zelfs van elke vorm van aanhoudende en gerichte activiteit, behalve het publiceren van een 'zine' of pamflet of het in de fik steken van een vuilnisbak.” (51)

We mogen dus geen zines of pamfletten publiceren - zoals Bookchin vroeger zelf deed - noch vuilnisbakken in brand steken. En we mogen ook geen vrijheid beleven in de tijdelijke, collectieve vriendschappen die Hakim Bey Tijdelijke Autonome Zones noemt (20-26). We worden verondersteld georganiseerd te raken maar Bookchin zegt niet, en geeft niet eens een voorbeeld van welke organisatie we lid moeten worden. Wat nu?

Op dit punt is onze gewoonlijk zo breedsprakige Decaan ontwijkend diepzinnig. Ik heb nergens in zijn geschriften ook maar een formulering kunnen vinden van de '*programmatische* alsmede activistische maatschappelijke beweging' die hij op dit moment zou wensen (60). Waar hij met de nodige wenken en knipoogjes op doelt is - denk ik - deelnemen aan de plaatselijke verkiezingspolitiek:

“De gemeente is een potentiële tijdbom. Lokale netwerken creëren en proberen de lokale instituties die een afspiegeling zijn van de staat te transformeren, is niets meer of minder dan het aangaan van een historische uitdaging - een werkelijk politieke uitdaging - die al eeuwen bestaat. Want in de gemeentelijke instituties en in de veranderingen die we kunnen aanbrengen in hun structuur - door ze steeds meer te draaien naar een nieuwe publieke sfeer - daarin ligt de duurzame institutionele basis voor een tweeledig gezag dat werkelijk tussen de mensen staat, een opvatting van staatsburgerschap die werkelijk onder de mensen leeft, en economische systemen op gemeentelijke schaal die als tegenwicht kunnen dienen voor de groeiende macht van de steeds centraler wordende natiestaat en de steeds centraler wordende economische bolwerken.” (Bookchin 1990: 12)

Wanneer onze Decaan spreekt over het transformeren van *bestaande* lokale instituties, wanneer hij spreekt over 'de veranderingen die we kunnen aanbrengen in hun structuur,' kan hij alleen maar doelen op deelname aan de lokale politiek, zoals op dit moment gebeurt in de Verenigde Staten en Canada. Door gekozen te worden of door benoemd te worden door degenen die erin geslaagd zijn zichzelf verkozen te krijgen. En dat is precies wat de enige bookchinistische politieke beweging op de wereld - het minigroeperinkje '*Ecology Montreal*' van Dimitri Roussopoulos, de baas van *Black Rose Books* (Anoniem 1996: 22) - heeft geprobeerd en gelukkig niet in geslaagd is. Je mag dit noemen hoe je wilt, maar anarchistisch is het niet.

Kortom: Bookchin is een etatist, een overheidsdenker.

VI. Rede en revolutie

Onze Decaan trekt van leer tegen leefstijl anarchisten omdat ze zouden bezwijken voor de reactionaire intellectuele stromingen van de laatste 25 jaar, zoals bijvoorbeeld voor het irrationalisme (1-2, 9, 55-56 & passim). Hij weeklaagt over het stirneriaans 'afscheid van de objectieve realiteit' (53) en de minachting voor 'de rede als zodanig' (28). Doordat Bookchin zoals gebruikelijk volledig door zichzelf in beslag wordt genomen, zonder enig zelfbewustzijn dus, realiseert hij zich niet dat *hij* als klankbord fungeert voor de rechtse retoriek waarmee sinds de jaren '60 van leer wordt getrokken tegen de ontrouw van de intellectuelen, hun verraad van rede en waarheid. Er is ooit een tijd geweest dat Bookchin 'stante pede zijn reet afveegde' met de manier waarop de 'bourgeois critici' de jeugdcultuur van de jaren '60 veroordeelden als 'anti-rationeel' (1970: 51). Nu echter blijkt hij zelf lid te zijn geworden van dat neo-conservatieve koor:

“De zestiger jaren tegencultuur betekende een scheuring, niet alleen met het verleden, maar met alle kennis van het verleden, inclusief zijn geschiedenis, literatuur, kunst en muziek. De jonge mensen die hooghartig weigerden 'wie dan ook [sic] boven de dertig te vertrouwen' - om een populaire slogan uit die dagen te gebruiken - sneden daarmee alle banden door met de beste tradities uit het verleden.” (Bookchin 1989: 162)

(Kleine correctie: de slogan was “Vertrouw niemand boven de dertig” ... denk je eens in, hoe dat D'Olde Decaan gestoken moet hebben!)

In wezen exact dezelfde elegische jammerklachten wellen met zekere regelmaat op uit de kelen van conservatieve demi-intelligentsia zoals Hilton Kramer, Norman Podhoretz, Midge Dechter, James Q. Wilson, Irving Kristol, William F. Buckley, George Will, Newt Gingrich, Thomas Sowell, William Safire, Clarence Thomas, Pat Buchanan en het gespuis van de Heritage Foundation. Steeds als een generatie het gevoel heeft dat ze wordt weggedrukt door de volgende, zal ze vergeten dat ze zelf ooit omhoog is gevallen (de rechtse versie) of blijven volhouden dat ze nog steeds aan de top staat (de linkse versie).

Onze Decaan beschuldigt leefstijl anarchisten ervan dat ze aangetast zijn door mystiek en irrationalisme. Begrippen die hij niet definieert maar wel regelmatig tussen aanhalingstekens zet alsof ze hetzelfde betekenen (2, 11, 19 & passim). Dat doen ze niet.

Mystiek is de doctrine die leert dat het met voorbijgaan aan de normale methoden van waarneming en kennis mogelijk is, God of de Ultieme Werkelijkheid te ervaren op een directe manier, zonder tussenkomst. In deze betekenis kan Hakim Bey waarschijnlijk een mysticus worden genoemd, maar ik zou niemand anders kunnen bedenken van de mensen op Bookchins zwarte lijst die er zelfs maar bij in de buurt komt. Er zit niks intrinsiek rationeels of irrationeels aan mystiek. Filosofen die aantoonbaar in de rede geloofden zoals Kant, Hegel en Aristoteles (de laatste wordt 30 keer geciteerd in het magnum opus van onze Decaan). (1982: 376) onderschreven het idee van een Ultieme Werkelijkheid. Als zij gelijk hebben, zou die in mijn ogen best bereikt kunnen worden via wat Hakim Bey noemt 'niet-normaal bewustzijn' (1991: 68). De 'epistemologische anarchist,' zoals wetenschapsfilosoof Paul Feyerabend zichzelf noemt, heeft veel belangstelling voor experimenten “die erop wijzen dat indrukken op zeer ongewone manieren gerangschikt kunnen worden en dat de keuze voor een bepaalde rangschikking die op dat moment 'correspondeert met de werkelijkheid,' weliswaar niet geheel willekeurig is (het is bijna altijd afhankelijk van tradities) maar zeer zeker niet 'rationeler' of 'objectiever' is dan de keuze voor een andere rangschikking” (1975: 189-190). Wat ik er zo goed en zo kwaad van afweet is, dat ik nooit een mystieke ervaring heb gehad, en verder vind ik het hele idee van een ultieme of absolute waarheid niet erg zinvol. Ik heb zelfs ooit geschamperd dat mystici 'onmededeelbare inzichten hebben waar ze nooit over uitgeluld raken' (Black 1986: 126). Mystiek is

a-rationeel, niet per se irrationeel.

Bookchins vurig geloof in objectieve werkelijkheid (53) is iets waardoor hij laat zien dat hij zelf meer gemeen heeft met mystiek dan met wetenschap. Net zoals de mystici gelooft onze Decaan dat er 'daar buiten' iets absoluuts bestaat dat met onmiddellijk begrip gekend kan worden via 'de rede als zodanig' (28) wat hem betreft, en via andere wegen wat de mystici betreft. Wetenschappers echter zijn al 100 jaar van heel dat simplisme genezen. De harde wetenschappen - om te beginnen de natuurkunde, de hardste van allemaal - waren de eerste die afscheid namen van een metafysisch positivisme dat niet meer strookte met wat de wetenschappers werkelijk dachten en deden. Onze Decaan is zich hier ooit vagelijk van bewust geweest (1982: 281). De 'niet-echt-wetenschappelijke' softe wetenschappen hadden wat minder gevoel van eigenwaarde en deden er wat langer over om het scientisme af te zweren. Maar ook dat is inmiddels gelukt. Ze moesten ook wel. Dat ook in het maatschappelijk denken met het positivisme werd afgerekend, is niet een of andere post-moderne gril, want ook dat begon al 100 jaar geleden (Hughes 1961: ch. 3). De verklarende woordenlijst van een klassiek hedendaags studieboek op het gebied van de onderzoeksmethoden in de sociale wetenschappen, kan het niet beter duidelijk maken. Daar staat ronduit: "*Objectiviteit*. Bestaat niet. Kijk bij *Intersubjectiviteit*." (Babbie 1992: G6) En in de toegepaste wetenschap is het genoeg nemen met intersubjectieve controleerbaarheid tegenwoordig de meest conservatieve post-objectivistische positie die nog enig wetenschappelijk aanzien geniet. (zie bijv. Kuhn 1970)

Geschiedenis, de 'wetenschap' die altijd de meest dubbelhartige, twijfelachtige aanspraak op objectiviteit heeft gehad, heeft het langst standgehouden, maar ook die is om (Novick 1988: ch. 13). In elke absolute betekenis is objectiviteit bedrieglijk, een cult-fetisj, een kinderlijk smachten naar onbereikbare zekerheid. Intellectuelen en neuroten - in een politieke context zijn dat ideologen - 'hebben te maken met iets onzichtbaars en ze geloven er nog in ook.' Ze hebben 'altijd een absolute, intrinsieke waarde van het object voor ogen gehouden, alsof voor een kind de pop niet het belangrijkste is, en de *Koran* voor de Turk' (Stirner 1995: 295). Daarentegen 'geloof een anarchist niet in een absolute waarheid' (Rocker 1947: 27). Een wetenschapper ook niet, en een verstandig volwassene evenmin. In de roman *Seven Red Sundays* zegt de anarchist Samar: 'Deze poging om te stoppen met denken is fundamenteel religieus. Het vertegenwoordigt een geloof in iets absoluuts.' (Sender 1990: 253)

Toen Stirner 'vaarwel zei tegen de objectieve werkelijkheid' en Nietzsche de mening was toegedaan 'dat feiten slechts interpretaties zijn' (53) waren ze hun tijd ver vooruit. Tegenwoordig is het bijna banaal als je meent op te moeten merken dat er 'geen van de theorie onafhankelijke manier is om frasen te reconstrueren als 'echt, daar!'" (Kuhn 1970: 206; cf. Bradford 1996: 259-260). Wetenschappers schuiven de objectieve werkelijkheid terzijde om dezelfde reden als waarmee de wiskundige Laplace, zoals hij ooit tegen Napoleon zei, God terzijde schoof: 'We hebben de hypothese niet meer nodig' (cf. Bookchin 1979: 23). In een bespreking van twee recente bloemlezingen - *Rethinking Objectivity* (Megill 1994) en *Social Experience and Anthropological Knowledge* (Hastrup & Hervik 1994) - vertelt de antropoloog Jay Ruby dat geen enkele medewerker van een van beide boeken stelt dat er 'een objectieve werkelijkheid bestaat die universeel is, buiten het menselijk bewustzijn om' (1996: 399). Zonder lollig te willen doen - maar hij is dat onbewust wel, ten koste van onze Decaan - vervolgt hij met: 'Het is jammer dat Megill niet op zoek is gegaan naar aanhangers van die stelling, want hij had ze gemakkelijk kunnen vinden onder journalisten (van pers en radio/tv), documentaire filmmakers, marxisten en onder politiek en religieus rechts' (ibid.).

Bookchin is niet de eerste linkse rationalist die zich enorm beledigd voelt door deze idealistische, subjectivistische (etc., etc.) ontrouw aan het gespierd rationalisme van de zijde van - wat een marxistische jurist noemde - het 'fideïsme,' het geloven om te geloven. Maar betreffende polemische voorganger van Bookchin - een zekere Lenin - had tenminste nog enige kennis van de toen moderne fysica, die zich losmaakte van het fundamentalistisch materialisme (Lenin 1950). Niets wijst erop dat

Bookchin onderlegt is in de natuurwetenschappen, ondanks dat hij 30 jaar geleden een prima klus heeft gedaan met het populariseren van de kennis omtrent vervuiling (Herber 1963, 1965). De ware gelovers in het objectivistisch rationalisme van 'de materie in beweging' zijn meestal, net als Lenin en Bookchin, handelaren in woorden - advocaten, journalisten (Ruby 1996: 399) of ideologen (Black 1996a) - geen wetenschappers. En omdat ze niks begrijpen, gaan ze des te vuriger geloven. Ze houden angstvallig vast aan een objectieve werkelijkheid 'met dezelfde angst als waarmee een kind zich vastgrijpt aan mama's hand' (ib.: 15). Zoals Clifford Geertz zegt: objectivisten 'zijn bang dat de werkelijkheid weggaat als ze er niet heel hard in geloven' (geciteerd in Novick 1988: 552). Lenin was minstens net zo verontwaardigd: 'Ho eens even, dit is *puur obscurantisme*, door en door reactionair! Om atomen, moleculen, electronen etc. te beschouwen als een redelijk waarheidsgetrouwe weerspiegeling in onze geest van de *objectieve, werkelijke beweging van de materie*, is hetzelfde als geloven in een olifant waar de wereld op rust!' (1950: 361). Die ondoordringbare kleine deeltjes daar beneden zijn ofwel in het rond stuitende biljartballen (een *merkwaardig* model van de objectieve werkelijkheid (Black 1996a) of fantasiewezens zoals de eenhoorn, trollen en leefstijl anarchisten. Het is typerend dat de kritiek die een jurist als Lenin had op natuurkundigen zoals Mach (Lenin 1950) beantwoord werd door een wetenschapper, een prominent astronoom die tevens een prominent libertair communist was: Anton Pannekoek (1948).

Ecologie is een wetenschap. Maar de betekenis van de sociale ecologie is voor de ecologie wat de Christian Science is voor de wetenschap. Bookchins academische affiniteit, hoe onbetekenend ook, heeft tezamen met zijn wetenschappelijke pretenties enige indruk gemaakt op sommige anarchisten, maar daar moet bijgezegd worden dat sommige anarchisten ook erg makkelijk te imponeren zijn. Volgens het (bookchinistisch) *Instituut voor Sociale Ecologie* is de medeoprichter een 'internationaal gezaghebbend auteur en sociaal-filosoof (1995: 6). Volgens een bookchinist is *The Ecology of Freedom* (Bookchin 1982) 'een boek met een overweldigende reikwijdte en een sensationele oorspronkelijkheid, voorbestemd om een klassieker te worden van het hedendaags maatschappelijk denken' (Clark 1984: 215). Maar hoe zou het wetenschappelijk gehalte van Bookchin worden beoordeeld door echte wetenschappers? Ik dacht, laat ik dat eens uitzoeken.

Ik heb alle recensies bekeken die van april 1981 tot nu (juni 1997) worden genoemd in de *Social Sciences Index*. Ik geef toe dat dit een ruwe, onvolledige beoordeling is van hoe onze Decaan werd ontvangen. Er staan bijvoorbeeld niet de twee verwijzingen in naar het marginaal-academische tijdschrift *Environmental Ethics* (Watson 1995; Eckersley 1989), maar de *Social Sciences Index* dekt wel elk belangrijk tijdschrift en de meeste minder belangrijke.

Er waren zegge en schrijve twee recensies van de eerste uitgave van *The Ecology of Freedom* - Bookchins *Das Kapital* - 'het belangrijkste boek dat ooit is verschenen in de geschiedenis van het anarchistisch denken' (Clark 1984: 188 n. 2). De slechts een pagina grote recensie in de *American Political Science Review* vraagt zich, na Bookchins opvattingen te hebben samengevat af: "Kan de mensheid simpelweg geïntegreerd worden in het geheel [de Natuur] zonder haar specifieke kenmerken te verliezen? Kunnen oplossingen voor de problemen van de huidige wereld ontstaan op de relatief ongedwongen wijze waarop Bookchin die voor zich ziet (pp. 316-317), ongeveer zoals mieren, bijen en bevers met hun problemen omgaan?" (Smith 1983: 540). Echter, op de bladzijden van *The Ecology of Freedom* die Smith citeert (pp. 316- 317) staat niets dat ook maar enigszins betrekking heeft op de 'relatief ongedwongen wijze' waarop - volgens Smith - Bookchin denkt dat de wereldproblemen kunnen worden opgelost. De recensent had Bookchin nauwelijks slechter kunnen begrijpen. Onze Decaan legt juist een waanzinnige nadruk op het onderscheid tussen mensen en dieren, of 'dierlijkheid' (47-48, 50, 53, 56) vooral 'vierbenige dierlijkheid' (39): twee benen is goed, vier benen is fout! Ik weet niet wie Smith is, maar hij had duidelijk geen flauw idee dat hij een recensie zat te schrijven van een indrukwekkend boek over politieke filosofie.

De zeven paragrafen lange recensie in *American Anthropologist* was opmerkelijk gunstig. Karen L.

Field schreef:

“*The Ecology of Freedom* brengt materiaal vanuit vele disciplines bij elkaar en ongetwijfeld zullen de specialisten van al die disciplines Bookchin onder handen nemen voor hier en daar een vergissing. Maar het boek blijft ondanks de tekortkomingen een weidse, hartstochtelijke synthese zoals die helaas maar al te weinig voorkomen in deze tijd van wetenschappelijke specialisatie.” (1984: 162)

Met andere woorden: het beste aan het boek - en daar ben ik het mee eens - is dat het dik is. Anderzijds, 'het scenario dat hij bouwt, is niet geheel overtuigend':

De beschrijving van 'organische' gemeenschappen is grotendeels gebaseerd op werk van Paul Radin en Dorothy Lee, en Bookchin schildert een wat al te homogeen, bijna steriel beeld van schriftloze vreedzaamheid en gelijkheid; hij roept beelden op van de !Kung en de Tasaday, maar niet van de Yanomamo of de Kwakiutl. In een poging zich te distantieren van de traditionele marxistische opvattingen over het ontstaan van de klassenmaatschappij, heeft Bookchin te weinig aandacht gegeven aan het belang van technoeconomische factoren. Maar de daarmee gepaard gaande nadruk die hij vervolgens legt op leeftijd-stratificatie als de sleutel tot overheersing, is niet bepaald overtuigend en lijdt ook dermate ernstig aan gebrek aan empirisch bewijsmateriaal dat het boek af en toe leest als een zo-is-het-maar-net verhaal (ib.: 161).

Dat onze Decaan onder handen wordt genomen door een antropologe omdat hij een te romantisch beeld zou schetsen van de primitieven, is echt een giller. Om diezelfde reden namelijk neemt *hij* tegenwoordig de *antropologen* onder handen. (Hoofdstukken 7 tot 9) Dus ofwel is Bookchin omgeturnd zonder het toe te geven, of de meest gunstige recensie hij ooit heeft gekregen van een niet-anarchistische, bona fide wetenschapster, berust op een totale misinterpretatie van zijn magnum opus.

En vanaf toen ging het bergafwaarts.

Het enige specifieke punt dat door Field naar voren wordt gebracht, namelijk Bookchins onbewezen stelling dat gerontocratie de oorspronkelijke vorm van hiërarchie was (en nog steeds de beste zou zijn!) wordt niet alleen door Field bestreden maar ook door de anarchiste L. Susan Brown. Als feministe acht zij het aannemelijker te veronderstellen dat de werkverdeling op basis van geslacht - of die nu inherent hiërarchisch was of niet - uiteindelijk de oorsprong van hiërarchie is geweest (1993: 160-161). Ik ben geneigd dat ook te denken. Dat zij het heeft gewaagd om onze Decaan te bekritisieren, en dan nog wel in een boek van de belangrijkste uitgever van zijn eigen werk, *Black Rose Books*, verklaart waarschijnlijk waarom ze door Bookchin in de groep van de ongebruikelijke verdachten is gezet (13-19) hoewel ze verder niet veel gemeen lijkt te hebben met die mensen.

De ontvangst van *The Ecology of Freedom* binnen de academische wereld was dus al niet bepaald een zegetocht, zijn andere boeken hebben het er nog slechter vanaf gebracht. In geen enkel sociaal-wetenschappelijk tijdschrift is een recensie verschenen van *Post-Scarcity Anarchism* en *The Limits of the City* toen die in 1986 herdrukt werden door *Black Rose Books*. Er zijn geen recensies geweest van *The Modern Crisis* (1987) of *Remaking Society* (1989), *The Philosophy of Social Ecology* (1990) of de herziene uitgave van *The Ecology of Freedom* (1991), *Which Way for the Ecology Movement?* (1993) of *To Remember Spain* (1995) en trouwens ook niet van *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (1995).

In een sociaal-wetenschappelijk tijdschrift heb ik precies een opmerking kunnen vinden over *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1987a) en alles daaraan is raar. Het stukje - twee volle paragrafen - verscheen in *Orbis: A Journal of World Affairs*, een ultra-rechts, spookrijdend tijdschrift op het gebied van de buitenlandse politiek, hoewel Bookchins boek niets van doen heeft met

internationale verhoudingen.[19] De anonieme recensent schampert dat Bookchins 'methode erop neerkomt dat de wereldgeschiedenis tamelijk willekeurig wordt geplunderd: eerst om te laten zien dat de opkomst van steden op verschillende 'plaatsen en tijdstippen hand in hand ging met een uitholling van de vrijheid, en vervolgens om aan te geven dat er gemeenschappen zijn geweest waar men tegen die trend inging.' Dat deugt wetenschappelijk niet. Maar 'wetenschap interesseert hem niet, en hij presteert er ook niks in.' (Dat is zeker!) De recensent betuigt net als Karen Field wel zijn tevredenheid met het feit dat hij een boek heeft gelezen met 'een echt idee' hoe het anders kan, ook al is dat idee 'enigszins verwrongen' (Anoniem 1988: 628). Je kunt wel zeggen dat dit een wild-enthousiaste recensie was. De recensent heeft weliswaar precies het omgekeerde begrepen van wat Bookchin onder urbanisme verstaat, maar de recensie ligt geheel in lijn met de titel van het boek (die later veranderd is in *Urbanization Without Cities*, hetgeen kennelijk geen verbetering was). De recensent denkt namelijk dat onze Decaan betoogt dat verstedelijking de menselijke vrijheid vermindert en dat sommige gemeenschappen erin geslaagd zijn die trend gedurende een tijdje een halt toe te roepen. Maar wat Bookchin in werkelijkheid beweert is precies het tegenovergestelde, namelijk dat de verstedelijking bevrijdende aspecten met zich meebracht, en dat op sommige plaatsen de elite erin geslaagd is die trend - gedurende een tijdje - een halt toe te roepen. De recensent heeft dus de verstedelijking goed, maar Bookchin verkeerd begrepen. En zodoende heeft hij onze Decaan gematst door hem verkeerd over het voetlicht te brengen.

Vroeger, toen er nog aanhangers van de objectieve rede bestonden, zouden die Bookchins opvatting van de rede - de *dialectische* rede - 'op staande voet,' zoals hij zelf zou zeggen, van zich af hebben geworpen als zijnde mystiek. Net als technofilie en laster is de 'dialectische benadering' (Bookchin 1987b: 3-40) een trekje van het marxisme waar hij altijd koppig aan vast is blijven houden. Wijlen Karl Popper, ooit de meest prominente wetenschapsfilosoof van deze eeuw, rekende af met het dialectisch denken, niet alleen omdat het mystieke brabbeltaal was, maar omdat het in wezen totalitair was (1962). Hij veroordeelde de 'hegeliaanse dialectiek, die 'mysteriemethode' die de plaats innam van de 'dome, formele logica' (ib.: 1: 28). Ik breng dit niet naar voren omdat ik Poppers positivisme onderschrijf - dat doe ik namelijk niet (Black 1996a) - maar om mensen die in Crystal Palace wonen eraan te herinneren dat ze beter niet met stenen kunnen gooien.

Ik persoonlijk verwerp geen enkele denktrant of zegswijze, maar ik vind wel dat de ene effectiever is dan de andere, vooral in een specifieke context. Er bestaat bijvoorbeeld niet zoiets als 'de' wetenschappelijke methode. Belangrijke wetenschappelijke ontdekkingen zijn zelden of nooit het resultaat geweest van regeltjes naleven (Feyerabend 1975). Godsdienstige uitspraken bijvoorbeeld heb ik lange tijd erg bedrieglijk gevonden (Black 1986: 71-75) maar ik heb ook altijd benadrukt - in tegenstelling tot onnozele vrijdenkers - dat er belangrijke waarheden zijn geweest die verrat werden in religieuze begrippen: 'God is weliswaar niet reëel, maar hij heeft hele reële, weliswaar verwarde aanhangers, die intense religieuze ervaringen kunnen hebben gehad' (Black 1992: 222). Voorheen was onze Decaan zich hiervan bewust (1982: 195-214).

Bookchins dialectiek is meer dan alleen een denkwijze, hij heeft een 'dialectisch begrip van oorzakelijkheid' (Bookchin 1989: 203). Het heelal zelf laat volgens hem zien dat 'overal de neiging bestaat dat actieve, turbulente substantie zich ontwikkelt van het eenvoudige naar het complexe, van het relatief homogeen naar het relatief heterogeen, van het simpele naar het gevarieerde, het gedifferentieerde' (ib.: 199). Het evolueert kortom van oersoep tot ons: 'De mensheid wordt in feite de potentiële stem van een natuur die zelfbewust is geworden, en zichzelf kan creëren' (ib.: 201; cf. 1987b: 30). We zijn een met de natuur - vooropgesteld dat we het pakket aanwijzingen van onze Decaan volgen - en tegelijk zijn we natuurlijker dan de natuur tot nu toe is geweest. Vanuit een evolutie van bewustzijn is een bewustzijn van evolutie ontstaan, en dan nu het 'zelf' dat rationeel richting geeft aan ons bestaan. Via en dwars door deze maatschappelijke 'tweede natuur' heen - bewust menszijn - wordt de dialectiek werkelijkheid in de 'immanente zelfbestuurde' (1987b: 28)

van de kosmos. Een 'immanente wereldrede is de inherente kracht, de logos die zin en samenhang verleent aan de werkelijkheid op alle niveaus van het bestaan' (Bookchin 1982: 10). De plicht en de bestemming van de mensheid bestaan erin Het Woord te schrijven op het weefsel van de werkelijkheid. De dialectiek van onze Decaan vertegenwoordigt het meest vergevorderde denken van, laten we zeggen, de vierde eeuw voor Christus.

Het *lijkt* dezelfde ouwe koek als die door God gegeven opdracht aan de mens om te heersen over de natuur (Genesis 9: 1-3): de gerichte evolutie van een objectieve 'ecologische ethiek brengt met zich mee 's mensen rentmeesterschap van de planeet' (Bookchin 1987b: 32). Echter, in essentie is die tweede natuur een moment in de ontwikkeling van

"...een radicaal nieuwe 'vrije natuur' waarin een geëmancipeerde mensheid de stem, ja zelfs de uitdrukking zal worden van een natuurlijke evolutie die zelfbewust is geworden, zorgzaam, meevoelend met pijn en lijden en met de onsamenhangende aspecten van een evolutie die aan zijn lot is overgelaten, die zich grillig ontvouwt. Dankzij het rationele, menselijke ingrijpen zal de natuur een bewuste bedoeling krijgen, de kracht om meer complexe levensvormen tot ontwikkeling te brengen, en het vermogen zichzelf te differentieren." (Bookchin 1989: 202-203)

Het is de vraag waarom het een morele eis zou zijn, de wereld nog gecompliceerder te maken dan ze al is. Zelfs op dit moment, nu de ongeëmancipeerde mensheid 'nog steeds lang niet menselijk is' (ib.: 202) zijn we al aardig op weg de 'vaak grillige' loop van de evolutie te rationaliseren. Dankzij de biotechnologie zijn 'duizenden micro-organismen en planten gepatenteerd, evenals zes dieren. Meer dan 200 genetisch ontworpen dieren staan op de nominatie gepatenteerd te worden door de Patent and Trademark Office' (Rifkin 1995: 199). Het lijkt erop dat dit volkomen in lijn ligt met Bookchins programma (Eckersley 1989: 111-112). De natuur vindt ten langen leste haar vrijheid door zich te onderwerpen aan haar hoogste manifestatie: ons! Precies zoals wij, die nog niet volledig mens zijn, onze vrijheid kunnen vinden door ons te onderwerpen aan de rationele aanwijzingen van het eerste volledig mens geworden wezen: Murray Bookchin. Om Nietzsche te parafaseren: nog-niet-volledig-mens- zijn is iets waar je overheen moet zien te komen. Met een touw dat over de kloof hangt die Murray Bookchin scheidt van de rest van ons.

Is iedereen er nog? Bookchin zegt dat de natuur 'eigenlijk niet' vrij is als ze *echt* vrij is (en 'echt' betekent hier 'wat ze is'), namelijk wanneer ze niet gecontroleerd wordt. Dat is alleen maar "negatieve vrijheid: een formele 'vrijheid van' en geen [positieve vrijheid] wezenlijke vrijheid *om*" (4). We dienen de natuur niet langer op haar beloop te laten. De natuur is eigenlijk pas vrij als ze in werkelijkheid gecontroleerd wordt door haar hoogste uitdrukking, de mens. De mensheid is wezenlijk natuurlijk (de natuur voor zichzelf), de rest van de natuur is dat niet: de natuur in zichzelf.

Misschien helpt een politieke analogie. Arbeiders zijn eigenlijk niet vrij als ze echt vrij zijn, namelijk als ze niet gecontroleerd worden. De arbeidersklasse 'in zichzelf is pas echt vrij wanneer ze in de werkelijkheid gecontroleerd wordt door de klasse-voor-zichzelf. de tot bewustzijn gekomen voorhoedeklasse van arbeiders waartoe ook Bookchin behoorde, vroeger, toen hij nog werkte.

Wanneer Bookchin het vertelt op de manier zoals het is - de manier waarop het 'eigenlijk' is - valt er geen speld tussen te krijgen. Voorzover het bewijs hem ondersteunt, heeft hij 'echt' gelijk. Voorzover dat niet het geval is, komt dat doordat hij, en in die mate, 'mogelijk' gelijk heeft. (Ik gebruik deze woorden steeds exact hetzelfde als Bookchin zelf). (1987b: 27) De werkelijkheid "is net zo min 'reel' of 'objectief in de zin van wat het zou kunnen zijn, dan wat't op elk gegeven moment is" (ib.: 203). De oude Atheners zijn misschien niet een echte directe democratie geweest 'op elk gegeven moment' of zelfs op enig moment, maar als het ooit een directe democratie had kunnen worden, is het echt altijd objectief gesproken een directe democratie geweest. Door dit mysterie te ontraadselen 'ga je de waarheid omtrent de polis begrijpen' (Clark 1982: 52; 1984: 202-203). Het feit dat die mogelijkheid

nooit verwezenlijkt werd toen Athene echt bestond, doet niet terzake. 'De eik is objectief gezien een noodzakelijk stuk van de eikel' (Bookchin 1987b: 35 n. 22). De eikel is dus eigenlijk een eik, ook als hij wordt opgevreten door een eekhoorn. Wie dit 'een idiosyncrasie van het begrip *objectief* noemt (Eckersley 1989: 101) zegt het volgens mij heel voorzichtig.

Je kunt dezelfde vlieger laten opgaan voor een abstracte stad en dus voor elke stad: 'De beschaving, zoals belichaamd in de stad als cultureel middelpunt wordt ontdaan van haar rationele dimensie, alsof de stad een voortwoekerend kankergezwell is, en niet de potentiële omgeving om het omgaan van mensen met elkaar universeel te maken. Dit in schril contrast met de kleinsteedse beperkingen van het tribale of dorpsleven' (34). Welke vernietigende kritiek je ook kunt hebben op de civilisatie, 'als je beschaving verguist zonder eerlijk te erkennen dat zij enorme mogelijkheden biedt voor zelfbewuste vrijheid, is dat hetzelfde als je terugtrekken in de duistere wereld van de ruwe beestachtigheid, toen het denken nog op een laag pitje stond en het proces van intellectualisatie [sic] nog een evolutionaire belofte' (56). (Dat brute volk gebruikte in ieder geval niet van die grote woorden die niet bestaan.) Democratie 'is latent aanwezig in de republiek' (59), in elke stedelijke republiek, zoals dat al duizenden jaren het geval is geweest. (En wie weet voor hoeveel duizenden jaren nog meer?)

Met zijn karakteristiek gevoel voor understatement geeft onze Decaan toe dat zijn visie 'een tamelijk onorthodoxe opvatting van de rede' is (1982: 10). In feite is het gewoon de filosofie van Hegel waarbij 'wereldgeest' vervangen is door een abstracte mensheid, ruwweg het punt dat bereikt werd door Feuerbach. Murray Bookchin als's werelds oudste jong-hegeliaan. Feuerbach leerde dat God louter de essentie van de mens is, zijn eigen, gemystificeerde opperwezen. Maar, zo repliceerde Stirner, de abstracte mens is ook een mystificatie:

"Het opperwezen is inderdaad de essentie van de mens, maar juist doordat het zijn essentie is en niet hem zelf, doet het er weinig tot niets toe of we het zien als iets dat buiten hem staat en God noemen, of dat we het in hemzelf aantreffen en 'de essentie van de mens' noemen, of kortweg 'de mens.' Ik ben God noch mens, ik ben de diepste essentie noch mijn essentie, en daarom doet het er niets toe of ik de essentie beschouw als iets dat in mij zit of buiten mij staat." (1995: 34)

Hegels christelijke filosofie is gestoeld op het idee dat de mensheid zich ontwikkelt tot iets supernatuurlijks. Bookchins marxistische filosofie is gestoeld op het idee dat de mensheid zich ontwikkelt tot iets bovennatuurlijks. Het verschil zit hem alleen in de terminologie.

Steeds als Stirner 'ik' zegt, verwijst hij naar zichzelf, Max Stirner, maar alleen bij wijze van voorbeeld. Steeds als hij verwijst naar de unieke persoon of het ego, verwijst hij niet naar een abstract individu maar naar elk individu: zeker ook naar zichzelf, maar tevens naar elke Tom, Dick en Murray. Daarom is het flauwekul om Stirner te beschuldigen van elitarisme (7). Bookchin vindt dat de werkelijke mensheid nog steeds niet echt menselijk is (1989: 202). Stirner vindt dat elke *werkelijke* mens *meer* dan de mens(heid) is: "Het begrip mens is een concept of predikaat, en dekt dus niet volledig wat jij bent. Want het begrip heeft een eigen inhoud. Het laat zichzelf overeenkomen met wat menselijk is, wat 'een mens' is doordat het gedefinieerd kan worden. Maar kun jij jezelf definiëren? Ben jij een denkbeeld?" (1978: 67)

Voor het beoefenen van welke kunst of wetenschap ook, hoef je geen denkbeeld omtrent de menselijke essentie te poneren. De essentie die inwendig sluimert, kan onmogelijk ontdekt worden door observatie, experimenten of welke andere methode van onderzoek ook. Wat vaststaat echter is, dat er mensen zijn die beweren dat ze die essentie op een directe wijze te pakken hebben gekregen, door niet-gewoon bewustzijn. Ze worden mystici genoemd, en professor Bookchin vertelt zijn klasje dat ze geminacht moeten worden. Het lijkt er meer op dat hij jaloers is op de kwalitatieve superioriteit van hun visioenen. Gemeentelijk socialisme moet net zo alledaags worden als mystiek. Zoals Hakim Bey schrijft: 'In onze slaap dromen we maar van twee soorten bestuur: anarchie en monarchie. Een

democratische droom? Een socialistische droom? Onmogelijk' (1991: 64). Onze Decaan is verontwaardigd over deze vermeende loochening van 'de dromen van eeuwen van idealisten' (21) maar hij vergeet te vertellen door welk gespierd-rationalistisch vermogen hij werd ingewijd in de dromen van de dromers van voorbije eeuwen. Een ouija-bord[20] misschien? Maar hij zou gelijk kunnen hebben als hij zegt dat Bey heeft onderschat hoe ver de kolonisatie van het onbewuste al voortgeschreden zou kunnen zijn bij een politiek-militante bejaarde die dat al zijn hele leven is. Bookchin zou best de spreekwoordelijke uitzondering kunnen zijn op de regel dat, zoals een commentator van Nietzsche ooit zei, 'er niet zoiets bestaat als een sloom onbewustzijn' (Ansell-Pearson 1994: 168). Dromen menselijke wezens soms van elektrische schapen? Oftewel, zoals Nietzsche het zei: elk Ding an sich is *herserloos*. (1994: 81)

Of je het nou mystiek noemt of louter mystificerend: Bookchins opvatting van de rede is net zo onredelijk als zo veel van zijn andere resultaten. Zijn laatste polemieek is zo dwaas dat het uitnodigt om nog eens goed te kijken naar zijn eerdere boeken, waarvan de meeste zijn ontsnapt aan de aandacht van radicale mensen. De eerbetonen die hij kreeg van liberale journalisten (en die zullen hem snel genoeg vergeten) zullen de ernstige devaluatie die hij over zichzelf heeft afgeroepen niet kunnen verhinderen. Ik heb dialectiek ooit - onheus - omschreven als 'een marxistisch excuus voor wanneer je ze betrapt op een leugen' (1992: 149). Alleen in die betekenis is Bookchins redeneren dialectisch. Na tientallen jaren lang te zijn afgedaald tot het niveau van eco-hippies, die 'heel het gespierde denken' minachten (Bookchin 1987b: 3) is nu zijn eigen mentale musculatuur aan het atrofiëren. En deze keer heeft hij zich vertild.

VII. Op zoek naar de primitivisten deel 1: ongerepte engelen

Het ziet ernaar uit dat het de grond inboren van primitivistische anarchisten Bookchins hoogste prioriteit is (Anoniem 1996). Zij zijn immers de geëxcommuniceerde anarchisten die opvattingen verspreiden die de grootste kans hebben verward te worden met die van hem zelf, en daar ook inderdaad met succes mee kunnen wedijveren. Hij zwelgt in zijn zelfbeeld van ecologie-apostel van de anarchisten en inderdaad, voor deze ene keer zit er wat waarheid in zijn messiaans machismo. Het is tenslotte Bookchin geweest die al zo lang en in zoveel boeken heeft opgeroepen tot een restauratie van de 'organische gemeenschap,' zoals hij nu zelf met het schaamrood op de kaken moet toegeven (41; cf. Bookchin 1974, 1982, 1987a, 1989, 1991). Voor de zoveelste keer geneert hij zich voor het feit dat zijn lezers hem op zijn woord hebben geloofd, een vergissing die deze ene lezer niet zal herhalen. Die onschuldige zielen hadden nooit kunnen vermoeden dat ze niet geacht werden iets over primitieve samenlevingen of pre-industriële gemeenschappen te leren, behalve wat door de bookchinistische censor werd vrijgegeven.

Onze Decaan is wat dat aangaat zo ontzettend 'de toornige petty bourgeois' (52) dat hij de primitivisten ervan langs geeft op een manier die zelfs voor *hem* sacherijig en kleinzielig is. Diverse bronnen waarnaar John Zerzan verwijst in zijn *Future Primitive* (1994) doet Bookchin gepikeerd af omdat ze 'volledig afwezig' zouden zijn in Zerzans bibliografie, bijvoorbeeld Cohen (1974) en Clark (1979) (62 n. 19). Zerzan verwijst niet op een of ander controversieel punt naar Cohen (1974) maar met betrekking tot de platitude dat symbolen 'essentieel zijn voor de ontwikkeling en instandhouding van de maatschappelijke orde' (1994: 24). Is onze Decaan het daar soms niet mee eens? Hij zegt het nergens. Clark (1979) zou een drukfout kunnen zijn van Clark (1977) die wel degelijk in Zerzans bibliografie staat (1994: 173). Aangezien ik een boek heb uitgegeven in dezelfde serie bij dezelfde uitgever - Autonomedia - weet ik maar al te goed hoe slordig dit amateuristisch, geheel uit vrijwilligers bestaande non-profit collectief met publicaties omspringt. Verder geeft Zerzan in een brief aan mij het 'boekhoudkundig foutje' toe. Hij legt uit dat de afwezigheid van de twee verwijzingen waar

Bookchin over zanikt 'is terug te voeren op het feit dat er moest worden overgegaan op een wijze van citeren zoals die in de sociale wetenschappen te doen gebruikelijk was, nadat *Fifth Estate* in de jaren '80 had geweigerd mijn artikelen met voetnoten af te drukken.'

Onze Decaan verwijst naar deel 2, hoofdstuk 4, paragraaf 4 van Max Stirners *The Ego and His Own* (64-65) terwijl het boek eindigt met deel 2, hoofdstuk 3 (Stirner 1995: viii, 320-324). In mijn bibliotheekexemplaar van *Post-Scarcity Anarchism* (Bookchin 1971) van *Ramparts Press* zit een lijstje errata geplakt met vijftien verbeteringen, opdat 'het vertrouwen in [Bookchins] research' (62 n. 19) niet wordt geschonden. Maar dat lijstje is verre van compleet. Het is bijvoorbeeld Jacques Ellul in plaats van Jacques Elul (ib.: 86). En het is geen Alfred Zimmerman maar Alfred Zimmern (ib.: 159, 288 n. 27; cf. Zimmern 1931). Bookchin was misschien in gedachten bij de zanger-tekstdichter van wie hij tientallen jaren een fan is geweest: Bob Dylan (9), de Kunstenaar die Vroeger ook wel Bekend stond als Zimmerman. In een opmerkelijk klungelige zet verwijst onze Decaan naar een positieve recensie van Hakim Bey's *T.A.Z.* (1991) welke verscheen in *Whole Earth Review*, alsof hierdoor wordt bevestigd dat Bey's anarchisme een decadente, 'onsmakelijke (20), bourgeois vorm van anarchisme' (22) is: de *Whole Earth Review* heeft immers een 'yuppie klantenkring' (23). Het geleuter op de achterflap van slechts een boek van onze Decaan (1987a) is afkomstig van aarts-yuppie uitgaven als de *Village Voice* en *The Nation*. Op de binnenkant van de flaptekst wordt onze Decaan geroemd vanwege het feit dat hij bijdragen heeft geleverd aan 'vele tijdschriften' waaronder *CoEvolution Quarterly*. En *CoEvolution Quarterly* is toevallig de oorspronkelijke naam van *Whole Earth Review*...

Bookchins aanbedding van het urbanisme wordt voor een belangrijk deel verklaard door zijn haat jegens het primitieve. Stads-etatisme en primitieve gemeenschap sluiten elkaar nu eenmaal uit. Onze Decaan gaat er vreemd genoeg vanuit dat het de primitivisten zijn, en niet de stads-etatisten, die de veronderstelde kettters van het anarchisme zijn. Zij hebben wat uit te leggen, niet hij. En dat terwijl er nooit een anarchistische stad heeft bestaan, nooit langer dan een paar maanden althans. Maar anarchistische primitieve gemeenschappen zijn er wel een heleboel geweest, en gedurende lange tijd. Er zijn meer anarchisten geweest die ooit met de gedachte hebben gespeeld dat anarchie mogelijk moest zijn binnen stedelijke omstandigheden - onder hen zelfs het *bete noire* van onze Decaan, Hakim Bey - maar Bookchin is de allereerste anarchist die stelt dat anarchie stedelijk *moet* zijn. Dat zou een grote verrassing zijn geweest voor bijvoorbeeld de Makhnovisten, de boeren guerrilla's van de Oekraïne, of de opstandige dorpsanarchisten in de pueblo's van Andalusië (Bookchin 1977: ch. 5). Ik zou geenszins willen beweren dat de inspanningen en ervaringen van stedelijke anarchisten irrelevant zijn, of dat daar geen aandacht aan besteed hoeft te worden. Per slot van rekening ben ik zelf een stedelijk anarchist. Mijn punt is, dat het niet de *enige* anarchistische ervaringen zijn die de moeite van het bekijken waard zijn. Het kan er bij mij niet in dat anarchisten zich alleen zouden moeten bezighouden met hun fiasco's, en de schaarse succesjes zouden moeten negeren.

Ik zie mezelf niet als een primitivist. Echte anarcho-primitivisten zoals John Zerzan, George Bradford en Feral Faun vinden dat waarschijnlijk ook niet, net zomin als ze dat doen van Hakim Bey. Maar onze Decaan kan er maar niet achter komen: "Is-ie't of is-t-ie't niet?" (62 n. 8). Daarom is het ook niet mijn bedoeling om de opvattingen van Zerzan of Bradford te verdedigen tegenover Bookchin, maar ik zal dat tot op zekere hoogte in een enkel geval wel doen. Ze zijn prima in staat zichzelf te verdedigen en ik weet zeker dat ze dat ook zullen doen. Bradford heeft trouwens al een lange replek geschreven die een gezamenlijke uitgave is van *Autonome Media* en *Black & Red*. Maar wat *wel* mijn bedoeling is, is om te laten zien dat de manier waarop hij zijn afkeuring uitspreekt over de primitivisten, zoals gebruikelijk huichelachtig en smerig is. En waar hij het niet ronduit bij het verkeerde eind heeft, is hij gewoonweg irrelevant.

Toen ik ooit een rechtse libertaire criticus van replek diende, legde ik uit dat er minstens twee aspecten aan primitieve samenlevingen zitten waar anarchisten zeer geïnteresseerd in zouden moeten zijn:

“jager-verzamelaars verhogen ons begrip en brengen de libertairen op ten minste twee manieren in verlegenheid. Zij besturen namelijk de enige levensvatbare staatloze samenlevingen die bekend zijn, en wat ze niet doen, behalve in noodsituaties, is werken in de betekenis waarop ik dat woord gebruik.” (Black 1992: 54)

Zelfs onze Decaan gaf toe dat hij het eens was met het eerste punt: 'Deze organische, fundamenteel ongeletterde of 'tribale' samenleving was verbazingwekkend niet-overheersend' (1989: 47). We moeten goed begrijpen dat de cultuurmens al op z'n minst 2 miljoen jaar oud is. Hij was in eerste instantie jager-verzamelaar. Voordat hij op enigerlei andere wijze in zijn bestaan ging voorzien, was hij anatomisch gezien al minstens 50 duizend jaar exact hetzelfde als de mensen van nu. Tot pas 10 duizend jaar geleden bestond zijn levenswijze nog geheel uit foerageren (Lee & DeVore 1968c: 3). En toen was hij nog steeds anarchist.

Nu kan het best zo zijn dat de levenswijze van jager-verzamelaars (ook wel foerageerders genoemd) uit praktisch oogpunt niet direct iets is om overgenomen te worden door ontevreden stadsmensen, zoals onze Decaan zijn klasje voorhoudt (36). Er zijn zelfs primitivisten geweest die zo iets hebben gezegd; John Moore, om maar iemand te noemen, baalt er stierlijk van dat hij het steeds moet blijven herhalen (1996: 18). Anderen hebben in mijn ogen een slag om de arm gehouden. Maar dat is het punt niet, althans niet het enige punt. Een levenswijze is veel meer dan een leefstijl. jager-verzamelaars groeien op in een natuurlijke omgeving en leren haar geheimen kennen; ze hebben 'een fantastisch begrip voor de omgeving waarin ze leven; het waren tenslotte ook hooglijk intelligente en creatieve wezens' (47). De meeste anarchisten zouden vermoedelijk een hele stapel *Loompanics*-boeken laten komen en stevig hun survival-vaardigheden oppoetsen voordat ze er zelfs maar over zouden peinzen voor langere tijd de bush-bush in te gaan. Praktisch geen enkele anarcho-primitivist doet dat voorstel (bij mijn weten slechts eentje). Waar het om gaat is, wat we van de primitieven kunnen leren. We hoeven ze niet zo nodig na te apen.

Onze Decaan daarentegen weet niets over primitieven. En hij wil ook niets weten wat erop zou kunnen wijzen dat laag-technische, niet-stedelijke anarchie mogelijk is. Het is echter de enige soort anarchie waarvan empirisch is bewezen dat het wel degelijk mogelijk is. Aangezien de essentie van Bookchins polemieek bestaat uit het vellen van een oordeel over wat als anarchisme door de beugel kan, zou je denken dat hij heeft geprobeerd de primitieven aan te klagen wegens etatisme. Maar aangezien dat onmogelijk is, verandert hij van onderwerp.

Herhaaldelijk tracht hij primitivistische mythen - die hij kenne- lijk beschouwt als de Concordes van het primitivisme - naar beneden te halen, maar dat lukt niet omdat het ofwel geen fundamentele leerstellingen van het primitivisme zijn of geen mythen.

Bijvoorbeeld. Onze Decaan betoogt uitvoerig dat jager-verzamelaars erom bekend stonden dat ze zich niet alleen aanpasten aan hun natuurlijke omgeving maar dat ze die ook veranderden, met name door gebruik te maken van het vuur (42-43). Antropologen, en niet alleen degenen naar wie onze Decaan verwijst, weten dat al heel lang.

De Australische Aboriginals, de meest zuivere jager-verzamelaars, ontstaken voor diverse doeleinden brandhaarden die het landschap veranderden, gewoonlijk teneinde daar zelf beter van te worden (Blainey 1976: ch. 5; *A Burning Continent*). Zichzelf steeds verplaatsende landbouwers - shifting cultivators - zoals de meeste indianen in het oosten van Noord-Amerika, brandden op grote schaal kreupelhout weg. Dit had belangrijke ecologische gevolgen, zoals zelfs historici weten (Morgan 1975: ch. 3). Als iemand van de primitivisten ooit anders had beweerd, zat hij fout, maar onze Decaan wijst niet eens aan waar en wanneer een primitivist dat gezegd zou hebben. John Zerzan, 'de anti-civilisatie primitivist bij uitstek' (39) vermeldt zonder daarover al te duidelijk zijn afkeuring uit te spreken, dat het vuur al bijna 2 miljoen jaar op die manier werd gebruikt (1994: 22).

Als je een ecologisch perspectief hanteert betekent dat, dat je hypothesen formuleert met betrekking tot de algehele interactie tussen soorten onderling en tussen elke soort en zijn onbezielde omgeving. Dat impliceert dat je de mens als heerser over de natuur van de troon afhaalt waar hij door een joods-christelijke godheid opgezet is. Maar het impliceert niet, dat er ooit een tijd is geweest dat menselijke wezens zich louter aanpasten aan de natuur en er helemaal niet op inwerkten. Zelfs plankton is niet zo passief en vreedzaam (Bookchin 1989: 200).

Vreemd genoeg omarmt Bookchin enthousiast de hobbesiaanse mythe dat het leven van primitieve, pre-politieke mensen akelig, wreed en kort was (46). Zowel voor hem als voor Hobbes (Black 1986: 24) is die mythe bedoeld om de etatistische agenda beter verkocht te krijgen.

'Onze vroege voorvaders' zo merkt hij met voldoening op 'waren waarschijnlijk veeleer aaseters dan jager-verzamelaars' (46). Bah! Weerzinwekkend! Ze aten beesten die al dood waren! Precies zoals wij doen, als we langs de vleesbak in een supermarkt lopen. (Misschien zijn er geen vleesafdelingen in de supermarkten van Burlington. Misschien zijn daar überhaupt geen supermarkten, alleen maar voedselcoöps. Hoe komt het toch dat ik er maar niet in slaag een beeld te krijgen van hoe onze Decaan zijn vier uur per maand besteed aan het bemachtigen van kruidenierswaren?) Waarschijnlijk heeft Bookchin het interessante nieuwtje van die aaseters opgepikt bij Zerzan (1994: 19). Hoe dan ook, onze voorvaders, die nog steeds prehistorisch en anarchistisch waren, moeten ergens anders zin in hebben gekregen toen ze gingen jagen op groot wild (42).

En diezelfde, onze bijna dierlijke voorvaders waren ook erg ongezond, vertelt onze Decaan. De Neanderthalers leden heel vaak aan botziekten en ze raakten vaak ernstig gewond (46). Waarbij gezegd moet worden dat er grote onenigheid bestaat over de vraag of de Neanderthalers wel tot onze voorvaderen behoren. Als je voorvaderen uit Europa komen of uit de Levant, zou 't kunnen; als dat niet het geval is, vrijwel zeker niet. Ik geef toe dat onze vroege voorvaderen een grotere kans liepen om verslonden te worden door luipaarden en hyena's dan wij (46), maar voor de hedendaagse jager-verzamelaars is die doodsoorzaak te verwaarlozen (Dunn 1968: 224-225). Anderzijds kwamen onze belangrijkste moordenaars - kanker en hart en vaatziekten - bij hen slechts zelden voor (ib.: 224). En onze duizenden beroepsziekten helemaal nooit. Jager-verzamelaars hebben nooit last gehad van asbestose, zwarte-longziekte, het Golfoorlog-syndroom (terwijl ik dit schrijf, geeft het Pentagon eindelijk toe dat er inderdaad zoiets zou kunnen bestaan) of van het carpaal tunnelsyndroom.[21] Zwerfvolkeren hebben een hele lage bevolkingsdichtheid, en 'virale en bacteriële infecties kunnen gewoonlijk niet blijven bestaan temidden van kleine menselijke bevolkingsgroepen' (Knauff 1987: 98). Jager-verzamelaars uit de vroege steentijd konden inderdaad ernstige of zelfs fatale verwondingen oplopen, maar het zijn er geen miljoen geweest die gedood werden door motorvoertuigen, in slechts 100 jaar.

Volgens onze Decaan waren de prehistorische sterftcijfers verbijsterend: "Ongeveer de helft stierf als kind, of voor de leeftijd van twintig jaar, en maar weinigen werden ouder dan 50" (46). Zelfs als deze beweringen waar zijn, zijn de totaalcijfers, nog afgezien van hun vaagheid, uiterst misleidend. Foeragerende volkeren hebben over het algemeen een veel betere kijk op het draagvermogen van hun natuurlijke omgeving dan techno-stedelingen. En wie dat niet hadden, hebben daarvoor de tol betaald. Wie het wel hadden, en hebben, passen hun bevolking aan met de middelen die hen ter beschikking staan. Verlate huwelijken, abortus, verlengde lactatie, seksuele taboes, zelfs genitale chirurgie behoren tot de culturele praktijken waarmee jager-verzamelaars hun geboortecijfer laag hielden (Yengogyan 1968: 1941). Een lage graad van techniek heeft echter zijn beperkingen. Jager-verzamelaars beschikten niet over het condoom, pessarium, spiraaltje en de pil. Ook hebben ze vaak hun toevlucht gezocht tot geboortebeperving buiten de zwangerschap: het doden van baby's en oude mensen (Dunn 1968: 225).

Vooraf infanticide (ik vermoed dat onze Decaan zich stukken meer bedreigd voelt door het tweede)

was waarschijnlijk een veel voorkomend verschijnsel onder de jager-verzamelaars van het Pleistoceen (Birdsell 1968: 236). Het is dus idioot om een 'gemiddelde' leeftijd te berekenen waarbij de paar minuten die sommige pasgeborenen mochten leven, even zwaar meetellen als de jaren van degenen die echt een leven kregen. Dat zou hetzelfde zijn als wanneer we bij het berekenen van de huidige Amerikaanse levensverwachting elke conceptie die verhinderd wordt door geboortebeperving alsmede elke geaborteerde foetus, als nul zouden meerekenen in de teller en als 1 in de noemer. Dan zouden we ook voor de huidige Verenigde Staten een verbazend lage 'gemiddelde' levensverwachting krijgen: tien jaar, twintig jaar? Het zou volslagen betekenisloos zijn. Toen in 1964 de Nunamiut Eskimo-vrouwen de beschikking kregen over anticonceptiemiddelen werden ze 'massaal overgenomen' (Binford & Chasko 1976: 77). Hier zouden rechtschapen mensen kunnen opstaan - van rechts, van links (een onbeduidend verschil) - om met grote verontwaardiging te protesteren tegen het feit dat ik anticonceptie over een kam scheer met abortus en infanticide. Ik ben echter helemaal niet geïnteresseerd in de vraag of en waar de paus of welke andere idioot ook morele grenzen trekt tussen deze traditionele, aloude gebruiken. Ik scheer ze moreel gesproken niet over een kam omdat ik überhaupt niet aan het moraliseren ben. Ik vergelijk ze alleen maar met elkaar ten opzichte van het huidige onderwerp, de demografische kwestie.

Even alle gekheid op een stokje: het bewijsmateriaal doet juist vermoeden dat jager-verzamelaars relatief lang leefden. Bookchins bewering dat de gemiddelde levensverwachting van de !Kung San 30 jaar is (45) is misleidend en niet gestoeld op verwijzingen naar wetenschappelijke bronnen. Want het bevolkingsonderzoek van Richard B. Lee laat zien:

“Een aanzienlijk gedeelte van de bevolking is 60 jaar of ouder. Dit hoge aandeel naar Derde Wereld-normen (8,7 tot 10,7%) is in tegenspraak met de algemeen gehuldigde opvatting dat het leven van jager-verzamelaars 'akelig, wreed en kort' zou zijn. De redenering is altijd geweest dat mensen vroeg dood gingen omdat het leven nu eenmaal zo hard was. In tegenspraak daarmee wil ik wijzen op het Dobe-gebied in Botswana, waar de bevolking tientallen actieve, oudere mensen bevat.” (Lee 1979: 44)

De bevolkingsstructuur 'lijkt op die van een ontwikkeld land als de Verenigde Staten van rond 1900' (ib.: 47). Twee andere antropologen schetsen het volgende beeld van de !Kung San:

“Hoewel individuen die de volwassenheid hebben bereikt mogen verwachten dat ze tussen de 50 en 60 jaar oud worden, ligt de levensverwachting bij de geboorte rond de 32. Dit wordt voornamelijk veroorzaakt door de hoge kindersterfte: tussen de 10 en 20% in het eerste jaar, vrijwel allemaal door infectieziekten. In de traditionele situatie droeg infanticide licht bij aan het sterftcijfer.” (Konner & Shostack 1987: 12)

Het is waar, dat jager-verzamelaars nooit de technologie hebben gehad om de doodstrijd van hun uitgeputte bejaarden te verlengen op een wijze zoals door ons eigen, door verzekeringen opgedreven systeem voor sommigen van die van ons wordt geregeld. Mijn eigen vader is 85, heeft een hersenbloeding gehad, is verlamd en geestelijk in de war en klaagt bijna aanhoudend over pijn. Als ik hem opzoek in het verpleeghuis, heb ik er moeite mee een lang leven als een absolute waarde te beschouwen. Volgens de Ilias had Achilles dezelfde twijfels:

“Want mijn moeder Thetis, de zilvervoetige godin, zegt dat ik twee bestemmingen met me meedraag naar de dag van mijn dood. Of ik blijf hier, buiten de stad der Trojanen vechten en mijn thuis zal verdwijnen maar mijn krijgsroem zal eeuwig duren; of ik keer terug naar het land van mijn voorvaders, waar mij een lang leven beschoren zal zijn. Maar de schittering van mijn krijgsroem zal worden uitgewist.” (geciteerd in Feyerabend 1987: 138)

Voor een urbanistische (hoewel niet erg urbane) kruisvaarder als onze Decaan moeten de

vergelijkingen die ertoe doen, juist verschillend zijn. Primitivisten als Zerzan en Bradford vergelijken het ruige leven van paleolithische jager-verzamelaars met de kabouterleventjes van hen die gevangen zitten in het stedelijk/agrarisch complex: 'De steeds verfijndere interpretatie van het archeologisch verleden doet vermoeden dat de overgang naar het Neolithicum gepaard ging met een tamelijk algemene achteruitgang van de voedselkwaliteit, hetgeen tot uitdrukking komt in hun postuur en in een afname van de levensverwachting' (Ross 1987: 12).[22] En tevens is er sprake van een daarmee samenhangende verslechtering van de gezondheid. Bijna alle archeologische studies 'concluderen dat infecties een veel serieuzer probleem waren voor boeren dan voor hun voorvaders, de jager-verzamelaars, en de meeste suggereren dat dit het gevolg was van hun sedentair bestaan, grotere bevolkingsgroepen en/of de wisselwerking tussen infecties en onder-voeding' (Cohen 1987: 269-270). Als er een ding duidelijk is, dan is het wel dat werk - en wanneer we bij landbouw aanbelanden, komen we altijd uit op werk - slecht is voor je gezondheid.

Dit zijn de bevindingen van archeologische studies van prehistorische samenlevingen. Dus met het oog op waar we het nu over hebben doet de recente opvatting niet terzake dat de veel bestudeerde !Kung San in feite slechts een verpauperde onderklasse zijn binnen het kapitalisme (Wilmsen 1989). Dat is überhaupt een controversies bewering (Peters 1990) en zij wordt heftig aangevochten door Richard B. Lee en gelijkgezinde antropologen (Solway & Lee 1990). Maar, zoals te verwachten was, wordt hij door onze Decaan gepresenteerd alsof het de gewoonste zaak van de wereld is (44-45). Echter, per definitie kunnen prehistorische mensen geen randverschijnselen of overblijfsels zijn geweest van historische samenlevingen of daaruit zijn voortgekomen. Waar kwamen ze dan vandaan? Atlantis? Lemuria? Mu? Of waren het soms de buitenechtelijke kinderen van buitenaardse wezen ('Aardmeiden zijn makkelijk te versieren') die na hun exotisch wipje de Strijdwagen der Goden op toeren lieten komen en er als een speer vandoor gingen, op zoek naar de volgende verboden planeet voor een intiem rendezvous? De kunstenaar Goya zegt ergens in een citaat van Bookchin: 'De bijslaap van de rede brengt monsters voort' (28). Maar denkt Bookchin soms, andersom, dat verstandige mensen worden voortgebracht door in het wilde weg neukende monsters?

En wanneer we 'vooruitgaan' van louter landbouw naar verstedelijking - het een leidt nu eenmaal tot het ander - verslechtert de gezondheid nog veel drastischer. Door de hele geschiedenis heen hebben pre-industriële stedelijke bevolkingen zichzelf gewoonlijk gereproduceerd op een te laag niveau om de bevolking in stand te houden: 'Antieke steden waren teerkuilen die het plattelandsvolk aantrokken naar hun verleidelijke maar van de ziektes vergeven omgeving' (Boyd & Richerson 1993: 127). Onze Decaan is dol op de slogan 'de stadslucht maakt je vrij' (1974: 1) maar er zit aanzienlijk meer waarheid in het gezegde dat stadslucht juist ziek maakt (ib.: 66). Er zijn drie redenen waarom de stad 'intern niet levensvatbaar' is: (1) de hoge bevolkingsdichtheid 'vergemakkelijkt het ontstaan en de overdracht van infectieziekten'; (2) zulke steden 'hebben vrijwel altijd een slechte sanitaire en hygienische situatie, met name met betrekking tot het drink- en rioolwater'; en (3) stedelingen zijn voor hun voedselvoorziening afhankelijk van externe bronnen, van een voedselproductie die gebaseerd is op monocultuur, waarvan de oogst kan mislukken en die problemen oproept m.b.t. transport, opslag en distributie (Knauff 1987: 98).

Industriesteden zijn niet goed omgegaan met deze ongezonde invloeden. Ze zijn overbevolkter dan ooit, e.e.a. - zoals onze Decaan heeft laten zien - met negatieve gevolgen voor de volksgezondheid (Herber 1965). "De stadslucht is ernstig verontreinigd en het stedelijk afval valt niet meer binnen de perken te houden." Bovendien:

"Het algeheel verval van de moderne stad wordt nergens beter in duidelijk dan in de overal aanwezige vuiligheid, het afval dat zich verzamelt in de straten, de herrie, de gigantische opstoppingen in de verkeersaders, de apathie van de bevolking ten aanzien van burgerlijke deugden en de ijzingwekkende onverschilligheid van het individu ten opzichte van het fysiek geweld dat andere leden van de gemeenschap openlijk wordt aangedaan." (Bookchin 1974: 66, 67).

Zelfs de meest opzienbarende gezondheidsprestatie van de industrialisatie, het onder de duim houden van ziektes met behulp van antibiotica, wordt teruggeschroefd, nu er allerlei resistente stammen ontstaan. Zelfs de voedselsituatie is onbevredigend, vrijwel geheel dankzij de traditionele redenen. De meeste Amerikaanse stadsmensen eten ongezond, en niet weinigen zijn ondervoed.

Onze Decaan is vooral geobsedeerd door details en waarom zouden we hem niet van dienst zijn? Zo'n detail is bijvoorbeeld de vraag of de hedendaagse samenlevingen van jager-verzamelaars wel 'ongerept' zijn en of jager-verzamelaars wel altijd zulke vriendelijke rentmeesters van hun omgeving zijn geweest. Hoewel deze puntjes heel weinig te maken hebben met het species der primitivisten en helemaal niets met het geslacht der 'leefstijl anarchisten,' is de manier waarop onze Decaan ze gebruikt van belang voor zijn uiteindelijke doel, en staan ze model voor zijn onsmakelijke methoden.

Met 'ongerept' (44, 45) schijnt onze Decaan te doelen op de veronderstelling dat alle hedendaagse jager-verzamelaars levende fossielen zijn, die altijd hebben geleefd zoals nu. Zoals te doen gebruikelijk wanneer onze Decaan een beladen woord tussen aanhalingstekens zet, kun je er ook nu donder op zeggen dat hij juist niet iemand citeert. Hij heeft 't tegen zijn grote favoriet: zichzelf. (Precies zoals zijn spottend grapje over het primitieve 'ontzag voor het leven' (42) amusant geweest had kunnen zijn - een unicum voor Bookchin - als hij de anarcho-primitivisten een zinsnede in de schoenen had kunnen schuiven die ook echt door hen wordt gebruikt. Neen dus. De zinsnede is afkomstig van de gevierde, racistische paternalist, wijlen B'wana dr. Albert Schweitzer.) Bookchin zou het gehoord kunnen hebben - en waarschijnlijk is dat ook zo - van John Zerzan: "De nog levende jager-verzamelaars die op de een of andere manier hebben weten te ontsnappen aan de geweldige druk die de civilisatie uitoefent om slaven van ze te maken (te weten: boeren, bestuurlijke onderdanen of loonarbeiders) zijn allemaal beïnvloed door het contact met andere mensen" (1994: 29-30). In de brief waarin werd opgeroepen een bijdrage te leveren aan de *Man the Hunter*-conferentie in 1996 - waarvan onze Decaan zegt dat er veel te romantisch werd gedacht over jager-verzamelaars (37) - stond: "Er is geen enkele reden om te vermoeden dat de nu bestaande jager-verzamelaars op enigerlei wijze de levende overblijfsels zijn uit het Pleistoceen" (geciteerd in Binford 1968: 274). Bookchin schiet een bok, of liever gezegd een *Eohippus* want 'het wordt algemeen erkend dat de huidige jagers niet de levende, ongerepte overblijfsels zijn uit het Pleistoceen' (Hawkes 1987: 350).[23]

Onze Decaan haalt met voldoening een redelijk recent essay aan van William M. Denevan: 'De Ongerepte Mythe: Het Landschap van de beide America's in 1492' (1992). Om diverse redenen betwijfel ik of Bookchin het gelezen heeft. In de eerste plaats verwijst onze Decaan er slechts naar met: "Geciteerd in William K. Stevens' artikel 'Het Oude America een Hof van Eden? Neen!' in *The New York Times* (30 maart 1993, p. C1" (63 n. 22). Het krantenartikel zou er best de reden van kunnen zijn geweest dat onze Decaan lucht kreeg van dat essay, en daar is niks mis mee, want ik volg dat soort tips zelf ook vaak genoeg. Maar nadat een stukje in de krant dat doel heeft gediend, is er natuurlijk geen enkele reden meer om te verwijzen naar een krantenartikel dat hooguit een oversimplificatie van het essay is. In de tweede plaats maakt onze Decaan een foutje in de verwijzing en tenslotte: de titel van het krantenartikel wekt de suggestie als zou de mythe van 'Een Hof van Eden in het Oude America' de grond in worden geboord, maar dat is geenszins waar Denevan in feite over schreef. Wederom heeft Bookchins tactiek daarentegen alles te maken met zijn ideologisch, anti-primitivistisch strijdplan.

Denevans verhaal heeft alleen betrekking op het westelijk halfrond. Hij zegt dat toen de Europeanen in de Nieuwe Wereld aankwamen, en enige tijd daarna, zij een landschap aantroffen (Denevan is cultureel geograaf) dat helemaal niet 'ongerept' was in de zin dat het in de loop van tienduizenden jaren gevrijwaard was gebleven van inheemse menselijke aanwezigheid. Het jagen van de indianen, hun tuinbouw en vooral het gebruik van het vuur hadden belangrijke veranderingen teweeggebracht in het landschap. Grote stukken Noord-Amerikaanse prairie bijvoorbeeld zijn zo geworden door

menselijk ingrijpen, en hetzelfde geldt, in mindere mate, voor de parkachtige bossen in het oosten van Noord-Amerika (Morgan 1975: ch. 3; Salisbury 1982: ch. 1). Maar tegen de tijd dat de Euro-Amerikanen op grote schaal naar het westen trokken, waren de indianen, die eens zeer talrijk waren geweest gedecimeerd, en grote stukken landschap waren teruggekeerd naar een toestand die leek alsof er nooit mensen waren geweest: een in de war geraakte 'wildernis' die de kolonisten aanzagen voor ongerept. Op alleszins aannemelijke wijze komt Denevan tot deze conclusie, maar in tegenstelling tot onze Decaan vindt hij het nog geen reden tot feestvreugde.

Maar waarmee heeft dit überhaupt iets te maken? Een landschap waar mensen in en aan hebben gezeten, hoeft niet per se geruïneerd, leeggeroofd en gedenaturaliseerd te zijn. Want er is ooit 'n tijd geweest dat mensen natuurlijk waren.

Onze Decaan, professor in de sociale ecologie, denkt ook dat hij iets belangrijks vertelt als hij ons verzekert dat primitieven bijgedragen kunnen hebben aan de uitroeiing van de diersoorten waar ze op jaagden, en ook dat ze soms hun omgeving verwoestten (42-43). Aangezien deze beschuldigingen los van elkaar staan, kunnen we de aanklacht puntsgewijs doornemen.

Zelfs onze Decaan geeft toe dat de meest bekende theorie op grond waarvan sprake geweest zou zijn van de uitroeiing van bepaalde diersoorten - de zogenaamde Pleistoceen overkill - 'zwaar wordt aangevochten' (63 n. 23). Een snelle klimaatsverandering is ongetwijfeld voor een deel de oorzaak geweest, en misschien was dat al reden genoeg om te verklaren waarom bijvoorbeeld een overgespecialiseerde diersoort als de mastodont verdween. Maar oke, laten we aannemen dat prehistorische jagers inderdaad verantwoordelijk zijn geweest voor de uitroeiing van sommige diersoorten. Nou en? Tot nu toe is uitroeiing het lot geweest van praktisch elke diersoort die op deze planeet verscheen, en het zou best wel eens het lot kunnen zijn van allemaal. Het blijven bestaan van de levende natuur is niet afhankelijk van de vraag of een bepaalde soort blijft bestaan, onszelf inclus, dus wat maakt het uit?

Hoe het ook zij, als je zegt dat sommige prehistorische primitieven op grote schaal jachtwild konden doden en dat ook hebben gedaan (42, 62-63 n. 20) - waar alle antropologen zich terdege bewust van zijn - betekent dat nog niet dat ze de uitroeiing van hun prooidieren teweeg hebben gebracht. Ruimschoots binnen de historische tijd hebben prairie-indianen heel wat bizons gedood en die van de Noordwest kust heel wat zalm, zonder dat ze zelfs maar in de buurt kwamen van uitroeiing van een van beide soorten. De schade, ook al was die enorm, kon opgevangen worden. Het werkelijke gevaar voor uitroeiing kwam pas toen de industriële samenleving binnendrong, met haar high-tech massaproductie/levendestructie.

Een artikel waar onze Decaan naar verwijst (Legge & Rowley- Conwy 1987), maar dat hij niet erg zorgvuldig gelezen kan hebben - zelfs als we niet vallen over zijn vergissing met betrekking tot de naam van de co-auteur (62-63 n. 20; 'Rowly') - pleit juist tegen zijn aanklacht tegen de jager-verzamelaars. Bookchin haalt er de conclusie uit 'dat rondtrekkende dieren met een verwoestende effectiviteit geslacht konden worden door gebruik te maken van omheiningen (kralen)' (63 n. 20). Toegegeven dat dat waar is (een punt dat nu even niet van belang is) vertelt het artikel een veel interessanter verhaal. De auteurs zijn archeologen. Ze brengen verslag uit van hun opgraving in Syrië. Rond 9000 v. Chr. werd dat gebied aanvankelijk bewoond door jager-verzamelaars en dat bleef zo, met een onderbreking, tot dik in de neolithische landbouwtijd. De schrijvers benadrukken dat het hier ging om een gemeenschap die er het hele jaar verbleef, het was dus niet een tijdelijk onderkomen. Ook nadat de dorpsbewoners zich met landbouw waren gaan bezighouden heeft de jacht - voornamelijk op de gazelle - nog ruim 1000 jaar voorzien in hun behoefte aan dierlijk eiwit. De auteurs denken, dat pas toen de boeren de gazellen hadden uitgeroeid, zij overgingen op veeteelt, om het vlees te vervangen dat ze voorheen kregen door de jacht op wild.

Dit bevat twee interessante punten. Beide zijn in tegenspraak met Bookchin. De jager-verzamelaars waren niet verantwoordelijk voor de uitroeiing van de gazellen maar hun agrarische nakomelingen. Die dorpsbewoners waren al eeuwen geen jager-verzamelaars meer tegen de tijd dat ze de gazellen hadden uitgemoord (ter plaatse althans, elders hebben de dieren het overleefd). Maar wat nog belangrijker is: ze waren ook nooit echt jager-verzamelaars geweest in de betekenis waarop jager-verzamelaars de belangstelling wekken van primitivisten en de belangstelling zouden moeten wekken van alle anarchisten.

Onlangs hebben antropologen de dubbelzinnigheid in het begrip 'jager-verzamelaars' onder handen genomen (cf. Murdock 1968: 13-15). Het begrip verwijst niet naar een maar naar twee soorten samenlevingen: zij die geen vaste woonplaats hebben en zij die dat wel hebben (sedentair zijn). Wat ze met elkaar gemeen hebben, is dat ze jagen en/of verzamelen in plaats van landbouw en/of veeteelt bedrijven. Ze domesticeren planten noch dieren (in enkele van zulke samenlevingen zijn honden tarn gemaakt, maar niet om als voedsel te dienen). Waarin ze verschillen, is of ze ergens lang of kort wonen. De oude bewoners van die Syrische opgraving waren jagers in de voor de hand liggende betekenis dat ze net als veel leden van de National Rifle Association jacht maakten op dieren. Maar wat hun huisvesting betreft leken ze meer op de indianen van de Amerikaans-Canadese westkust zoals de Kwakiutl: zij bewoonden permanent, het hele jaar door, een gunstige, afgeperkte plek waar ze in hun onderhoud konden voorzien. Zij waren niet het soort jager-verzamelaars zoals de Australische Aborigines, de !Kung San/Bosjesmannen, de pygmeeen, de Shoshone-indianen van het Great Basin in Nevada, en vele anderen, voor wie regelmatig verkassen een voorwaarde was om zich met succes aan te passen aan hun natuurlijke omgeving. Sedentaire jager-verzamelaars lijken qua samenleving veel meer op landbouwers en stedelingen dan op de jager-verzamelaars die geregeld op pad zijn. Hun samenlevingen vertonen klasse-stratificatie, erfelijk leiderschap en soms zelfs slavernij (Kelly 1991; Renouf 1991: 90-91, 98, 101 n. 1; cf. Renouf 1989 voor een prehistorisch Europees voorbeeld). En vanuit deze samenlevingen zijn steden en staten ontstaan. Beide, tezamen.

Misschien is een ding nog belangrijker: dat primitieven niet per se 'ecologisch welgezind' (42) hoeven te zijn. En inderdaad is er geen enkele reden om te veronderstellen dat ze dat altijd geweest zijn. Zoals Denevan zegt: soms 'leefden de indianen in harmonie met de natuur, en gingen met de natuurlijke hulpbronnen om op een wijze die hen precies voldoende voorzag in hun levensonderhoud,' maar soms ook niet (1992: 370). Denevan deed echter geen algemene uitspraken over 'primitieven' maar over indianen. Hij komt nergens met een voorbeeld van Amerikaans-indiaanse jager-verzamelaars die hun omgeving hebben geruineerd en ook Bookchin komt daar niet mee. Ik zou er overigens niet wakker van liggen als mocht blijken dat er ooit ergens zo'n groep is geweest, of zelfs meerdere. Een kleine gemeenschap die haar eigen nest bevult, zou waarschijnlijk geen lang leven beschoren zijn geweest, en de schade aan het milieu zou dus beperkt zijn gebleven. Een kleine gemeenschap die door een combinatie van inzicht en toeval erin zou slagen een leefbare verhouding met haar ecosysteem aan te gaan, zou zeer waarschijnlijk wel overleven. En de bestaande gemeenschappen van jager-verzamelaars zijn er misschien niet al duizenden jaren geweest, maar ze hebben het toch al vele eeuwen uitgehouden.

"Primitivisme" is niet hetzelfde als de "zucht naar inheemsheid" van bijvoorbeeld het linksdraaiend, pan-indiaans rassen-nationalisme dat momenteel door mensen als Ward Churchill wordt voorgeschoteld. "Primitief" en "indiaans" zijn geen synoniemen. De meeste primitieven zijn nooit indiaan geweest en pre-columbiaanse indianen waren vaak niet primitief. Onze Decaan meldt dat 'de intensieve houtkap en de mislukte poging om van de landbouw te leven de Maya-cultuur hebben ondermijnd en zodoende factoren zijn geweest die hebben bijgedragen tot de ineenstorting van die cultuur' (43). Je hoeft alleen maar naar zijn eigen voetnoot te kijken om te zien dat zijn citaten (64 n. 25) afkomstig zijn uit "The Collapse of Classic Maya Civilization" in *The Collapse of Ancient States and Civilizations* en uit *The Collapse of Complex Societies*. Kortom: hij verwijst niet naar jager-

verzamelaars of primitieven maar naar civilisaties, en meer speciaal de Maya-cultuur. En die barstte van de priesters, was als een staat georganiseerd, gebaseerd op steden, afhankelijk van de landbouw en verdeeld in klassen. Beschavingen kennen inderdaad een lange historie op het gebied van het verwoesten van het milieu. Of de geciviliseerden nou rood, wit, zwart of geel waren. Is dit soms iets nieuws voor onze professor in de sociale ecologie?

Het meest amusante aspect aan Bookchins campagne tegen de primitivisten is dat hij zichzelf keihard tegenspreekt (Jarach 1997). Hij wil het doen voorkomen alsof een primitieve levenswijze niet gewenst is, maar waar het om draait is, dat zo'n levenswijze voor ons gewoonweg onmogelijk is: 'Iedereen die ons adviseert onze technologie voor een belangrijk deel of zelfs geheel terug te draaien, adviseert ons dus dat we terug zouden moeten naar de 'steentijd' of minstens het Neolithicum of Paleolithicum (vroeg, midden of laat)' (36).

Even terzijde: moet je eens kijken hoe idioot die redenering is. Onze Decaan zegt dat elke significante terugdringing van de technologie ons zou doen terugkeren naar hooguit het Neolithicum. Maar het is nogal duidelijk dat er heel wat technologische vooruitgang (als je het zo zou willen noemen) heeft gezeten tussen de neolithische revolutie (de landbouw) die een paar duizend jaar geleden begon en de Megamachine die ons momenteel beheerst. Bookchins geliefde Atheense polis bijvoorbeeld maakte gebruik van technologie die zeer inferieur was aan wat wij moderne mensen beheersen, maar die veel geavanceerder was dan waar de neolithische boeren, de eerste boeren, mee moesten werken. Het Europa van de vroege Middeleeuwen - vrijwel geheel een agrarische samenleving - ontwikkelde snel nieuwe technologie (bijvoorbeeld de rister-ploeg) die weer veel geavanceerder was dan wat de stedelijk georiënteerde Grieks-Romeinse beschaving ooit had gekend.

John Zerzans onuitsprekelijke ketterij - volgens onze Decaan - zit hem in het feit dat Zerzan van mening is dat prehistorische jager-verzamelaars het niet zozeer niet voor mekaar kregen om 'technologise veranderingen in te voeren' (38), nee, ze *weigerden* domesticatie en werkverdeling. Voor Bookchin is vooruitgang an offer you can't refuse. Maar vervolgens betoogt hij, zich schitterend onbewust van zijn eigen inconsistentie, dat sommige primitieve samenlevingen echt, in dat beladen woord van Bookchin 'gedevolueerd' zijn vanuit meer complexe samenlevingen (44). De Maya-indianen zijn gedevolueerd uit de civilisatie (43). De Yuqui jager-verzamelaars uit het Boliviaanse oerwoud zijn gedevolueerd vanuit een 'slaven houdende, pre-columbiaanse maatschappij' die aan tuinbouw deed (45). Zelfs de !Kung San zijn 'letterlijk gedevolueerd - waarschijnlijk zeer tegen hun zin - vanuit sociale systemen die gebaseerd waren op tuinbouw' (44; cf. Wilmsen 1989).

Bookchin zegt dat we er 'misschien nooit achterkomen of de levenswijze van de huidige culturen van jager-verzamelaars een goede afspiegeling zijn van die uit ons eigen ver, voorvaderlijk verleden' (43). Nu hebben de archeologie en de antropologie voor dat soort dingen toevallig wel een paar methoden bedacht, maar er is ook een makkelijke manier om erachter te komen of de !Kung San liever tuinieren dan jagen en verzamelen. We vragen het! Onze Decaan komt niet op die gedachte omdat de huidige jager-verzamelaars voor hem weinig meer betekenen dan pratende honden, maar Richard B. Lee is wel op dat idee gekomen, toen hij in de jaren '60 temidden van de !Kung San leefde en studeerde: 'Toen een Bosjesman werd gevraagd waarom hij niet aan landbouw was begonnen, antwoordde hij: 'Waarvoor zouden we plantjes zetten als er zoveel mongongonoten op de wereld zijn?' (Lee 1968: 33).

Er bestaan meer dan genoeg voorbeelden van *vrijwillige* 'devolutie.' De voorvaderen van de meeste prairie-indianen bijvoorbeeld waren landbouwers. Er bestaat geen enkele reden om te veronderstellen dat ze door hun leefomgeving of door de agressie van andere stammen werden gedwongen hun landerijen te verlaten, de grote vlakke op. Toen het paard, dat door de Spanjaarden was geïntroduceerd, zijn weg naar het noorden vond, grepen de indianen die nieuwe technologie aan om te 'devolueren' van sedentaire landbouw naar het zwervend bestaan van de jacht op bizonen (Lowie

1963; Newcomb 1961: ch. 1). We zullen nooit zeker weten waarom ze die keus hebben gemaakt. Smaakte bizon beter dan maïs? Was jagen soms leuker dan ploegen? Was het misschien boeiender om geregeld van uitzicht te veranderen dan om voor eeuwig vastgeklonken te zitten in Modderingaan-de-Missouri? Wat het ook geweest moge zijn, het was een keus. En wellicht hebben ook wij een keus.

VIII. Op zoek naar de primitivisten deel 2: primitieve overvloed

Volgens onze Decaan is het denkbeeld van primitieve overvloed een gekkigheidje dat in de jaren '60 is verzonnen door hashrokende hippies en vervolgens populair werd bij antropologen:

“Veel van de [George Bradfords] 'kritische antropologie' blijkt afkomstig te zijn van ideeën die naar voren zijn gebracht tijdens het *Man the Hunter*-symposium dat in april 1966 werd gehouden op de universiteit van Chicago. Hoewel de meeste bijdragen uiterst waardevol waren, zaten er 'n paar bij die aansloten op de naïeve mystificatie van 'primitiviteit' die in de jaren '60 door heel de tegencultuur kwam opborrelen en tot op de dag van vandaag is blijven voortzweven. De hippiecultuur, die destijds aardig wat antropologen beïnvloedde, meende te weten dat de maatschappelijke en economische krachten die overal op de wereld actief waren, voorbij waren gegaan aan de hedendaagse jager-verzamelaars. Dat die mensen nog steeds in een soort van ongerepte staat leefden, alsof ze geïsoleerde overblijfsels waren van neolithische en paleolithische levenswijzen. Bovendien zouden ze, omdat ze jager-verzamelaars zijn, opmerkelijk gezond en vredelievend zijn doordat ze zowel toen als nu leven in een omgeving van overvloedige natuurlijke rijkdom.” (37)

De grootste schurk was de antropoloog Richard B. Lee, die 'geraamd had dat de calorische waarde van het voedsel van 'primitieve' mensen tamelijk hoog was en hun voedselaanbod gigantisch, waardoor je zou kunnen spreken van een paradijselijke 'overvloed,' een situatie waarin mensen maar een paar uur per dag hoeven te foerageren' (37-38).

'Er zou een compleet essay voor nodig zijn om deze idiote kletspraat' - in de hierboven aangehaalde passage - 'te ontwarren, laat staan te weerleggen, want de paar kleine waarheidjes die erin staan, worden verontreinigd of zelfs geheel overschaduwd door je reinste fantasie' (37). Onze Decaan doelt op Bradford, maar hij had even goed naar zijn eigen favoriete onderwerp - zichzelf - kunnen verwijzen. Behalve dan dat er in zijn passage niet eens 'kleine waarheidjes' staan. Zelfs geen die 'worden verontreinigd of zelfs geheel overschaduwd door je reinste fantasie.'

De herziening van het hobbesiaans axioma dat primitief leven 'akelig, wreed en kort is' begon niet op het *Man the Hunter*-symposium in 1966 (Lee & DeVore 1968) maar op de conferentie over zwerfvolkeren die in 1965 in Ottawa plaatsvond (Damas 1969). Tijdens het symposium in Chicago werden slechts de lijnen doorgetrokken die in Ottawa waren uitgezet (Renouf 1991: 89-90). April 1965 en zelfs april '66 (Lee & DeVore 1968: vii) zijn onwaarschijnlijk vroege datums om te veronderstellen dat er toen al sprake geweest zou kunnen zijn van veel hippie- invloed op de wetenschappelijke wereld. Onze Decaan geeft ook geen enkel bewijs voor deze greep uit de afdeling zelfbediening. Zo is er bijvoorbeeld geen spoorje tegencultuur te ontdekken in Bookchins boek uit 1965 *Crisis in Our Cities* (Herber 1965) of in het essay dat ook in 1965 uitkwam: *Ecology and Revolutionary Thought* (Bookchin 1971: 55-82). Sterker nog, destijds, toen zijn herinneringen vers waren en zijn geheugen misschien beter, schreef Bookchin: 'De hippiebeweging kwam pas op gang in New York toen *Ecology and Revolutionary Thought* werd gepubliceerd' (ib.: 29). Daarentegen speelt de hippiebeweging wel een grote rol in zijn essay uit 1970, waarin hij op opportunistische wijze de loftrumpet steekt over de

jeugdcultuur (Bookchin 1970: 51-63). Maar the times they were a-changin.'[24] En tot Bookchins verdriet is dat nog steeds zo.

Mocht er enig verband bestaan tussen de hippiecultuur van de jaren '60 en de anti-hobbesiaanse wending binnen de antropologie, dan is het er een die statistici een 'valse relatie' noemen. Het betekent dat variabelen niet met elkaar verbonden zijn als oorzaak en gevolg maar als twee gevolgen van een en dezelfde oorzaak (Babbie 1992: 416). En die gezamenlijke oorzaak zou wel eens het algehele klimaat kunnen zijn geweest van wantrouwen ten opzichte van autoriteiten en orthodoxe leerstellingen.

Als je de passage van onze Decaan nauwkeuriger leest dan ze is opgeschreven, valt op dat hij het leeuwendeel van de kwalijke invloed op de primitivisten niet toeschrijft aan antropologen maar aan hippies. Ik put hier uit mijn eigen herinneringen, maar ik meen me te herinneren dat het beeld dat de hippies romantiseerden een tribale samenleving was, gebaseerd op het (gewoonlijk slecht begrepen) model van vreedzame Oorspronkelijk-Amerikaanse stammen als de Hopi en de Navaho. En toentertijd dacht Bookchin dat kennelijk ook: 'In haar verlangen naar tribalisme,' onder andere, 'maakt de jeugdcultuur zich - weliswaar erg onvolwassen - een voorstelling van een vrolijke, communistische, klassenloze samenleving' (Bookchin 1970: 59). Tenzij de hippies in hun doctoraalfase zaten, zullen er verdomd weinig bekend zijn geweest met wat Bookchin noemt 'de Man the Hunter tijd-ruimtesprong' (39), die alleen en uitsluitend te maken had met de herziening van de hobbesiaanse opvatting omtrent *jager-verzamelaars*.

De meeste jager-verzamelaars *leven* helemaal niet in stammen. Ze leven in groepen (Lee & DeVore 1968b: 7-8). Het zijn juist de stamvolkeren - de mensen die akkerbouw of veeteelt bedrijven - die maatschappelijk gezien een positie innemen die ligt 'tussen groepen en staten' (Gregg 1991). Veel van die samenlevingen zijn tevens anarchistisch en daardoor interessant - overigens ook vanuit zichzelf natuurlijk - maar het moet duidelijk zijn dat er niet net zoveel geldige uitspraken bestaan over primitieven als over jager-verzamelaars. Want alle jager-verzamelaars zijn primitieven, maar niet alle primitieven zijn jager-verzamelaars.

In zekere zin is de verwarring te danken aan Bradford, doordat hij Bookchin onwillekeurig heeft uitgenodigd. Als onze Decaan hem namelijk correct citeert - altijd zeer de vraag - schreef Bradford in 1991 dat de 'officiële' antropologische kijk op jager-verzamelaars de hobbesiaanse is. Dat was toen echter al aan het veranderen, ondanks dat die opvatting ook door Marshall Sahlins wordt geponeerd in zijn essay uit 1968 *The Original Affluent Society* (Sahlins 1972: ch. 1). Tegenwoordig is het 'gangbare model' (Renouf 1991: 89-90) hetgeen op de conferences van Ottawa en Chicago naar voren werd gebracht: "Hoewel algemeen wordt erkend dat bepaalde aspecten van het model van Lee en DeVore ietwat geïdealiseerd zijn, denk ik dat we gevoeglijk kunnen stellen dat er geen fundamentele wijzigingen op zijn aangebracht" (ib.: 90). Ook een andere antropoloog vindt dat 'de algemene opvatting over jager-verzamelaars die midden jaren '60 is herzien' nog steeds overwicht heeft (Conkey 1984: 257). Dus niet Bradford maar Zerzan heeft gelijk: 'De orthodoxe antropologie heeft zich bijna 180 graden gedraaid, met verstrekkende gevolgen' (1994: 16). Doordat Bradford de fout heeft gemaakt de opvattingen die hij sinds de jaren '70 verkondigt niet aan de actualiteit te toetsen - typisch *Fifth Estate* - heeft onze Decaan onterecht de gelegenheid gekregen zich een air van wetenschappelijkheid aan te meten met betrekking tot een zienswijze die al lang op de helling is gezet.

Bradford's andere fout, waar onze Decaan natuurlijk ook dankbaar misbruik van maakt, is dat hij naar verluidt heeft geschreven dat de revisionistische opvatting tot stand is gekomen doordat 'de opvattingen van de eerste mensen en hun nakomelingen beter toegankelijk werden' (37). Door die opmerking kreeg onze Decaan de kans om primitieve overvloed af te doen als de Hof van Eden-mythe van nostalgische inboorlingen (36), die hun droombeelden en misschien ook hun peyote aan

lichtgelovige, witte hippies hadden opgevoerd.[25]

Dat slaat helemaal nergens op. Juist de vroegste studies over jager-verzamelaars, zoals de klassieke verslagen van Kroeber, Boas en Radcliffe-Brown waren gebaseerd op wat de oudere informanten zich nog wisten te herinneren van de omstandigheden van 25 tot 50 jaar daarvoor. Kortom op 'ethnografische reconstructies van situaties die niet meer intact waren' (Lee & DeVore 1968c: 5-6). Tijdens het *Man the Hunter*-symposium was men zich terdege bewust van de tekortkomingen van deze methode, maar toch werd het verheven tot 'het centrale thema' (ib.: 6). De antropologen van nu hebben niet meer, maar juist veel minder toegang tot de denkbeelden van zogenaamde oermensen. In de eerste plaats doordat oermensen bijna net zo snel verdwijnen als linkse en in de tweede plaats doordat westerse antropologen zich niet kunnen verheugen in net zoveel 'toegang' als toen die volkeren nog onderdanen waren van een westers koloniaal bestuur. Tegenwoordig hebben de meeste inheemse volkeren veel meer te zeggen over de voorwaarden waarop ethnografen bij hun mogen komen wonen of zelfs maar een bezoekje brengen. Sommige houden ze helemaal buiten de deur. Nationale regeringen van voormalige koloniale bezittingen die nu onafhankelijke staten zijn, leggen om uiteenlopende redenen allerlei beperkingen op aan buitenlandse antropologen, of weren ze helemaal (Beals 1969: 20-27).

Maar wat nog veel belangrijker is: het idee van overvloed is dus niet gebaseerd op mythe en herinnering maar op observeren en meten. Richard B. Lee kwam tot de conclusie dat de !Kung San/Bosjesmannen opmerkelijk weinig werk verrichtten, vergeleken met ons. En dat deed hij niet door, zoals ze op de Goddard universiteit doen, aan de voeten te blijven zitten van een Oude Wijze Man, maar door met de !Kung mee te gaan op hun tochten. Teneinde erachter te komen wat ze precies deden, en hoe lang ze met die dingen bezig waren. Hij baseerde zijn conclusies over de voedingswaarde van hun dieet door te meten hoeveel calorieën ze tot zich namen en verbruikten (Lee 1969, 1979) iets wat voorheen zelden werd gedaan. Een van de artikelen die hiervan het resultaat waren, heette *!Kung Bushmen Subsistence: An Input-Output Analysis* (Lee 1969). Dit is wat je noemt gespierde wetenschap, echt geen experimentele fantasie.[26]

Als de !Kung San-maatschappij in een zeer tastbare, meetbare zin relaxt en rijk blijkt te zijn, volgt daar natuurlijk niet automatisch uit dat dat geldt voor alle of de meeste foeragerende gemeenschappen. Volgens de hobbesiaanse gedachtengang echter, hadden de !Kung San onmogelijk kunnen leven op de manier waarop ze dat in 1960 deden. Dus de hobbesiaanse gedachtengang zoals die door onze Decaan in zijn meest gespierde vorm wordt gehanteerd, moet opnieuw worden bekeken of - zoals sociale wetenschappers zeggen - 'gespecificeerd' (de reikwijdte van haar geldigheid moet worden ingeperkt) (Babbie 1992: 421- 422) of helemaal worden verworpen. En wat zo fascinerend is, is dat de !Kung San in een staat van overvloed leven in een gortdroge Kalahari, die niet half de Hof van Eden is (Zerzan 1994: 29). Als daar het leven al in overvloed geleefd kan worden, zou dat best eens praktisch overal het geval geweest kunnen zijn. En 'praktisch overal' is precies waar de prehistorische mens 99% van de tijd dat er mensen bestaan als jager-verzamelaar leefde (Lee & DeVore 1968c: 5). Daarentegen is het voor geciviliseerde mensen zeer moeilijk om in de woestijn van een luxe levensstijl te genieten, behalve op een paar speciale plekken zoals Palm Springs en Koeweit (cf. Levi-Strauss 1962: 5; geciteerd in Feyerabend (1987): 112 n. 14).

Een en ander heeft niet alleen een herorientatie op veldwerk tot gevolg gehad, het heeft ook aanleiding gegeven tot het opnieuw bekijken van de reeds aanwezige verslagen van jager-verzamelaars. Zowel de historische bronnen als de officiële ethnografieën. Sahlins (1972: ch. 1) had al een beetje van allebei gedaan in *The Original Affluent Society* toen hij als deelnemer aan de *Man the Hunter*-conferentie alvast een voorlopig overzicht gaf van zijn conclusies (Lee & DeVore 1968: 85-89). De overvloedstheorie wordt ook bevestigd door de vele historische verslagen over de Australische Aborigines, als je die althans zorgvuldig, dwars door de verkeerde waarnemingen heen leest. En hoewel de vroegere ethnografen van jager-verzamelaars vaak conclusies trokken die spoorden met de

hobbesiaanse partijlijn, bevatten hun verslagen meer dan genoeg gegevens die daar juist mee in tegenspraak zijn. Antropologen die vroeger nauwelijks oog hadden voor de geschreven, historische bronnen met betrekking tot jager-verzamelaars zoals de !Kung, zijn die nu alsnog zeer zorgvuldig aan het doorspitten (bijv. Parkington 1984).

In tegenstelling tot Bradford waren de *Man the Hunter*-antropologen niet geïnteresseerd in primitief animisme, in harmonie leven met de natuur of 'extatische technieken,' een zinsnede die onze Decaan toeschrijft aan Bradford (36). Al deze aspecten van primitieve culturen waren allang door antropologen gedocumenteerd op een wijze die ver boven elke mogelijkheid tot weerlegging stond. Wat de Man the Hunter-revisionisten eraan toevoegden is precies datgene wat ontbreekt in de beweringen van onze Decaan, namelijk de maatschappelijke dimensie: 'Wat benadrukt werd, waren dingen als egalitarisme, samen delen en een lage arbeidsinspanning, alsook het belang van voedsel verzamelen en in het verlengde daarvan, de directe rol die vrouwen speelden in de economie' (Renouf 1991: 89). Heel Bookchins retorische strategie is opzettelijk verkeerd gericht. Primitivisten laten het contrast zien tussen de ordelijke anarchie en het guile egalitarisme van jager-verzamelaars en het chaotisch etatisme van de klassen-hiërarchie van de stedelijke beschaving. Onze Decaan komt zegge en schrijve met een gemeenschap van jager-verzamelaars op de proppen - de Yuqui uit Bolivia - die volgens hem een geïnstitutionaliseerde vorm van erfelijke slavernij kenden. Maar hij moet toegeven 'dat dit kenmerk tegenwoordig wordt beschouwd als een kenmerk van de vroegere akkerbouw- levenswijze' (45).

Je kunt nauwelijks vragen om een beter voorbeeld van de uitzondering die de regel bevestigt. Rond 1950 leefden er nog maar 43 Yuqui-indianen. Veel te weinig om als samenleving levensvatbaar te zijn, daarvoor wordt gewoonlijk een getal van 500 aangenomen. Waarschijnlijk waren het afstammelingen van een groep Guarani-indianen die op het eind van de pre-columbiaanse periode vanuit Paraguay op rooftocht waren gegaan en de weg terug niet meer hadden kunnen vinden. Opmerkelijk is inderdaad dat ze een zekere vorm van slavernij kenden, iets dat 'moeilijk voor te stellen is, maar het bestond echt.' Onze Decaan vergeet erbij te zeggen dat toen deze splintergroepering in de klauwen viel van de missionarissen, ze niet alleen ophielden met jagen/verzamelen maar ook met die slavernij (Stearman 1989). Dit voorbeeld bewijst hooguit dat jager-verzamelaars niet altijd anarchistisch en egalitair zijn geweest, maar het laat de conclusie recht overeind staan - iets wat zelfs onze Decaan niet ontkent - dat ze bijna altijd anarchistisch en egalitair zijn geweest.

Aan de andere kant is het zo dat onze Decaan er in de dertig jaar dat hij het urbanisme verheerlijkt, nog steeds niet in geslaagd is ook maar een stedelijke samenleving aan te wijzen die stabiel, anarchistisch en egalitair is of was. Misschien kwam revolutionair Barcelona gedurende een paar maanden in 1936-37 enigszins in de buurt en Parijs gedurende enkele weken in 1968. Maar dat zijn hooguit voorbijgaande stipjes op het maatschappelijk radarscherm van vrijwel ononderbroken stedelijk etatisme en klasse-stratificatie. Statistici noemen de zeldzame waarden van bepaalde variabelen 'singulariteiten.' Ze liggen ver buiten de normale reikwijdte. Maar ze herinneren ons eraan - net als het voorbeeld van de Yuqui - dat de mens zijn samenleving kan vormgeven in allerlei extreme gedaanten. Als zodanig put ik daar moed uit. Maar ze slagen er niet in, mij ervan te overtuigen dat 'een of andere vorm van stedelijke gemeenschap niet alleen de natuurlijke omgeving van de mensheid is: het is zijn bestemming' (Bookchin 1974: 2). Volgens mij is het niet een menselijke bestemming om opengesneden te worden, maar stadse beschaving net zomin.[27]

IX. Van primitieve overvloed naar technologie die arbeid tot

slaaf maakt

Op Bookchins lijstje met dingen waar hij gruwelijk de pest aan heeft, hoort ongetwijfeld het begrip nulwerk: de kritiek op werk als zodanig, 'het idee dat de afschaffing van werk mogelijk en wenselijk is doordat de werkelijke, onvoorwaardelijke behoeften vervuld kunnen worden door vrijwillige, spelachtige activiteiten die vanuit hun eigen aard leuk zijn om te doen' (Black 1996d: 22). Nulwerk zou wel eens het *enige* programmatische standpunt kunnen zijn dat iedereen onderschrijft die door Bookchin op de korrel wordt genomen, zelfs L. Susan Brown (1995). *The Left That Was* beschouwde werk niet als noodzakelijk kwaad, nee er werd zowat een sacrament van gemaakt. En hoewel nulwerk niet behoort tot de Bookchin-spookbeelden van hedonisme en primitivisme, vormt het er een aardige aanvulling op. Het is ook een niet-onbelangrijk doelwit van Bookchin, maar nu schiet hij eens niet met de normale spreihagel, maar lukraak in het wilde weg. Er kunnen diverse redenen zijn voor deze vreemde omzichtigheid.

In zijn jonge dagen ('jong' hier natuurlijk een relatief begrip) begreep Bookchin dat het radicaal afrekenen met wat hij noemde 'gezwoeg' een cruciale dimensie was van het post-schaarste anarchisme: 'We moeten altijd goed in de gaten houden dat er nogal een verschil bestaat tussen aangenaam werk en moeizaam gezwoeg' (1971: 92). Nog pas 25 jaar geleden hadden de productiekrachten zich ontwikkeld 'tot een punt waarop niet alleen het idee van materiele schaarste maar zelfs de noodzaak tot hard werken in twijfel getrokken kon worden' (Bookchin 1970: 53). Voor traditioneel links bestond de kwestie werk uit het elimineren van werkloosheid, het rationaliseren van de productie, het verder ontwikkelen van de productiekrachten en het verkorten van de arbeidstijd. Aan dit programma voegde ultra-links - zoals radencommunisten en anarcho-syndicalisten - nog de arbeiderscontrole over de productie toe, volgens deze of gene formule. Ook als deze hervormingswensen ooit volledig ingewilligd zouden worden, betekent dat nog geenszins een *kwalitatieve* transformatie van de productie-activiteiten. Waarom spreekt Bookchin niet gewoon zijn vroegere opvatting tegen zonder het toe te geven, zoals hij zo vaak doet?

Dat komt misschien doordat - in de woorden van Bookchin - nulwerk een dimensie is van het avant garde anarchisme die er progressief uitziet, niet regressief. Dit is dubbele ironie, aangezien heterodoxe anarchisten niet geneigd zijn te geloven in vooruitgang. Het terugdringen van de arbeidstijd is een stokoude eis van Links (en van de vakbeweging). (Hunnicut 1988) Marx beschouwde het als een sine-qua-non voor de overgang vanuit het rijk van de noodzaak naar dat der vrijheid (1967: 820), precies zoals ook Bookchin doet (Clark 1984: 55). Anarchisten waren het erover eens: "De achturige werkdag die wij officieel genieten, was de zaak waarvoor de Haymarket-anarchisten in 1886 met hun leven betaalden" (Black 1991: 29). Echter, meer dan een eeuw geleden verzekerde Kropotkin *al* dat de werkdag teruggebracht kon worden tot vier of vijf uur, en dat je dan op je 45 of 50-ste met pensioen kon (1995: 96). Wat voor schatting zou hij nu maken: 40 minuten, 50 minuten? Aangezien onze Decaan gelooft (hoe abusievelijk ook) dat technologische vooruitgang het 'gezwoeg' kan verminderen (26) moet hij er ook alle vertrouwen in hebben dat het een steeds reëlere optie wordt om werken helemaal af te schaffen. Hij kan nulwerkers dus alleen bekritisieren omdat ze hun tijd ver vooruit zijn, niet omdat het reactionairen zouden zijn. En dit brengt de ware aard van het hele waanidee omtrent leefstijl anarchisme aan het licht, namelijk dat 'leefstijl anarchisten' zich gewonnen zouden geven aan het reactionaire klimaat.

Onze Decaan zou nog andere redenen kunnen hebben om niet al te expliciet nulwerk af te wijzen. 'Leefstijl anarchisten' hebben zich zogenaamd teruggetrokken 'uit het maatschappelijk domein, dat het belangrijkste strijdperk vormde voor de vroegere anarchisten' (2) doordat leefstijl anarchisme 'zich bezighoudt met een 'stijl' in plaats van met de samenleving' (34). Voor een oude marxist als Bookchin draait de hele samenleving om werk: "Misschien nog meer dan welke andere menselijke

activiteit ook, onderstreept arbeid de huidige verhoudingen tussen mensen op elk niveau van de ervaring" (1982: 224). Wat betreft het belang dat nulwerkers hechten aan het arbeidsproces, lijken ze op traditionele socialisten, maar niet op "het groeiende 'in zichzelf gekeerd zijn,' het narcisme van de yuppie-generatie" (9). Arbeid heeft te maken met het *echte leven*, levensstijl en haardracht niet.

Tenslotte zou er nog een zeer persoonlijke reden kunnen zijn voor de betrekkelijke terughoudendheid van onze Decaan. Zijn gebruikelijke methode is mikken op een of twee prominente woordvoerders van elk afzonderlijk kwaadaardig aspect van het 'leefstijl anarchisme,' maar als hij op die manier had willen afrekenen met nulwerk zou hij zeer waarschijnlijk met mij te maken hebben gekregen. Doordat ik de schrijver ben van *The Abolition of Work* (Black 1986: 17-33), een in brede kring gelezen essay dat nu gepubliceerd is in zeven talen[28], en omdat ik ook 'n paar andere artikelen heb geschreven over nulwerk (Black 1992: ch. 1; 1996b) zou ik de aangewezen persoon zijn geweest om als zondebok te fungeren. Maar Bookchin verwijst op geen enkele plaats naar mij. Zelfs niet met betrekking tot nulwerk. Hoe zit dat? Heet ik soms Jan Doedel?

Ik kan alleen maar gissen naar de redenen waarom mij, behalve zijdelings, de toorn van onze Decaan bespaard is gebleven. Er werd ooit vleidend gesuggereerd dat hij bang was voor mijn polemische vaardigheden. Dat hij hoopte dat ik zijn jammerklacht naast me neer zou leggen tenzij ik persoonlijk werd uitgedaagd (Jarach 1996: 3). Als dat zo was, heeft hij zich misrekend. Ik ben een betere vriend voor mijn vrienden dan hij gedacht had en bovendien, ik hou wel van een goeie knokpartij. Ik ben geen type dat zegt: 'Eerst kwamen ze de anarcho-liberale individualisten halen, maar ik zei niks, want ik ben geen anarcho-liberale individualist. Toen kwamen ze voor de mystici, maar ik zei niks, want ik ben geen mysticus. En toen kwamen ze voor de primitivisten, maar ik zei niks, want ik ben geen primitivist,' enzovoort.

Als ik ergens van baal dan is het wel dat mensen me over het hoofd zien. Het lijkt er namelijk op dat Bookchins lijstje anarchisme-vijanden voor de jaren '90 net zo iets wordt als wat het lijstje vijanden van Nixon betekende voor de liberalen van de jaren '70: een erelijst! Ik heb in het verleden ooit een verder niet terzake doend figuur geflatteerd - zijn naam doet er even niet toe - die net zo iets had uitgekraamd als Bookchin (Black 1992: 181-193; Black & Gunderloy 1992) en ook per ongeluk mijn naam niet had genoemd. Maar voor mij is het politieke persoonlijk. Een aanval op alien is een aanval op mij. Altijd solidair, of je zal eens wat meemaken. *¡No pasarán - babe!*

In hoofdstuk 7 hebben we al gezien hoe onze Decaan argeloos een valse voorstelling van zaken geeft van de beste opvattingen die in zwang zijn over hoe en hoeveel jager-verzamelaars werken. Als je dat woord althans wilt gebruiken om te omschrijven wat ze doen om te leven of liever gezegd, hoe ze leven om wat te doen te hebben. In mijn boek *Friendly Fire* heb ik de situatie als volgt samengevat:

"Niet alleen heeft het delen van voedsel voordelen ten aanzien van korter werken, flexibele werktijden en een veel betrouwbaarder 'sociale zekerheid vangnet,' het werk dat jager-verzamelaars doen is ook veel bevredigender dan de meeste moderne arbeid. Wij worden wakker door een wekker, zij slapen veel, zowel 's nachts als overdag. Wij zitten op een plek in een gebouw in een vervuilde stad, zij trekken het land door terwijl ze frisse lucht ademen. Wij hebben bazen, zij metgezellen. Onze arbeid heeft hooguit te maken met een of misschien een paar hyper-gespecialiseerde vaardigheden terwijl hun werk, door de variëteit van activiteiten een combinatie is van handen- en hersenarbeid, precies datgene waartoe de grote utopisten hadden opgeroepen." (Black 1992: 33)[29]

Ter ondersteuning van deze opvatting heb ik in dat boek (waar Bookchin geheid mee bekend is, hoewel niet bepaald gelukkig) ruimschoots citaten aangehaald en dat heb ik ook in dit boek gedaan. (cf. Zerzan 1994: 171-185; Bibliografie) Al wat onze Decaan ertegen in kan brengen is fulmineren dat het denkbeeld van primitieve overvloed hippie-hokuspokus is, een *ad hominem* belediging die zowel irrelevant als onwaar is.[30]

Onze Decaan zit ook fout met betrekking tot arbeid en de verhouding van technologie tot arbeid in andersoortige samenlevingen. In *Friendly Fire* heb ik een gedeelte van het bewijsmateriaal bij elkaar gezet (er bestaat veel meer!) om te laten zien dat naarmate de technologie voortschrijdt, de hoeveelheid werk toe en de arbeidsvreugde afneemt (Black 1992: 19-41). In zijn algemeenheid bestaat er niet zoiets als arbeidsbesparende technologie. Technologie slaagt er hooguit in arbeid te herschikken, hetgeen vanuit het perspectief van de arbeider net zoiets is als 'op zoek naar een beter leven van Roemenie naar Ethiopie verhuizen' (ib.: 13). Kapitalisten ontwikkelen en gebruiken nieuwe technologie niet om de arbeid te verminderen, maar de prijs van die arbeid. Hoe hoger de technologie, hoe lager de lonen en hoe kleiner het aantal arbeiders.

Wanneer onze Decaan zich verwaardigt zijn voordracht af te ronden met enkele detailopmerkingen, komt aan het licht hoe weinig hij afweet van de werkelijke geschiedenis van arbeid en technologie. De twee voorbeelden die hij geeft bewijzen dat overduidelijk. Zie hier zijn karikatuur van de geschiedenis van de landbouw in het zuiden van de V.S.:

“In het zuiden hadden de plantagehouders in grote aantallen slaven'handen' nodig omdat er geen machines bestonden om katoen te planten en te plukken. De Amerikaanse pachters zijn dan ook tijdens de laatste twee generaties verdwenen doordat nieuwe machines werden geïntroduceerd om het werk te vervangen van de 'bevrijde' zwarte deelpachters.” (35)

Met andere woorden: volgens Bookchin is de slavernij te wijten aan het achterblijven van de technologie, niet aan een wereldwijd kapitalistisch systeem dat het zuiden de functie gaf om monocultuur-gewassen te exporteren. Katoen was trouwens van ondergeschikt belang in de laag-technologische, koloniale economie van de zeventiende en achttiende eeuw, toen slaven andere exportproducten produceerden, zoals tabak, rijst en indigo (McCusker & Menard 1985). Zoals elke scholier weet, heeft de technische vooruitgang de slavernij, die op dat moment minder aan het worden was juist *versterkt*, doordat de uitvinding van de egreneermachine samenviel met de op textiel gebaseerde industriële revolutie in Engeland (Scheiber, Vatter & Faulkner 1976: 130-134).[31]

Als het waar is wat Bookchin zegt over slavenhouders, zouden alle heersende klassen boven elke verdenking verheven zijn. De plantage-eigenaren hadden 'in groten getale slaven nodig' omdat ze geen machines hadden die dat werk konden doen. Waarschijnlijk hadden industrielen om dezelfde reden kinderarbeid 'nodig'. Atheense burgers hadden slaven 'nodig' omdat hun technologie niet in staat was het schilletje van de druiven te halen, de baas te pijpen of de vele andere behoeften te bevredigen van een plichtsgetrouwe burgerbevolking die met het hoofd in de wolken liep en geen tijd had om zelf in het bestaan te voorzien. 'Nodig hebben' is maatschappelijk en economisch een relatief begrip. Ongetwijfeld hadden de zuidelijke planters en de Atheense burgers slaven nodig, maar de vraag is: hadden de slaven de zuidelijke planters of de Atheense burgers nodig?

Het andere voorbeeld van onze Decaan is ook zeer ongelukkig. Het gaat over dat klassieke instrument van vrouwenbevrijding, de wasmachine: “De moderne werkende vrouw met kinderen zou nauwelijks zonder wasmachine kunnen, die, hoe weinig ook, toch een verlichting betekent van de dagelijkse huishoudelijke werkzaamheden, voordat ze naar haar werk gaat om te gaan verdienen wat meestal het grootste gedeelte vormt van het gezinsinkomen” (49). Met andere woorden: de wasmachine versterkte de huiselijke, op geslacht gebaseerde werkverdeling en stelde vrouwen in staat geproletariseerd te worden, te beginnen aan de onderkant van de betaalde arbeid (Black 1992: 29-30). Dankzij de technologie moet de moderne werkende vrouw het onbetaalde sloofwerk doen, het 'schaduwwerk' (Illich 1981) van het patriarchale huishouden, *plus* het onderbetaalde kapitalistische sloofwerk in kantoren, restaurants en zelfs de fabriek. De wasmachine, en huishoudelijke technologie in zijn algemeenheid, heeft vrouwen nooit tijd bespaard. Het heeft de werkzaamheden alleen maar verplaatst naar andere taken, zoals kinderverzorging (Cowan 1974, 1983) of het heeft de prestatienormen verhoogd: “Met het slimme Ariel Ultra-doseerbolletje is er geen enkel excuus meer

om uw was er niet *Witter dan Wit* uit te laten zien!" Ik waag het te betwijfelen of Bookchin zijn was zelf doet. En niet alleen doordat hij de vuile was altijd buiten hangt.

In Bookchins burgerlijk Utopia 'wordt een hoge premie gezet op arbeidsbesparende vindingen zoals computers en automatische apparaten, die de mensen verlossen van onnodig gezwoeg en hen ongestructureerde vrije tijd verschaffen om zichzelf tot ontplooiing te brengen als individu en als burger' (1989: 197). Hierin geloven staat voor iemand die zo onwetend is als Bookchin gelijk aan een religieuze geloofsdaad. In de afgelopen decennia is de productiviteit ontzaglijk gestegen doordat ze veel sterker door de technologie werd opgedreven dan onze Decaan ooit had kunnen bevroeden. Ze is zelfs meer dan verdubbeld sinds 1948 (Schor 1991: 1-2, 5, 29). Vreemd genoeg echter is zelfs de 'materiele schaarste' niet minder geworden en 'het gezwoeg' al helemaal niet. Het reële inkomen is gedaald terwijl de arbeidstijd omhoog ging (Black 1994: 31-32; Black 1996b: 45). Zelfs Bookchin heeft gemerkt - letterlijk zelfs, op bladzijde 1 van zijn boek - dat 'de toenemende verpaupering van miljoenen mensen' plaatsvindt terwijl 'de intensiteit van de uitbuiting steeds meer mensen dwingt tot het accepteren van een werkweek die kenmerkend is voor de laatste eeuw' (1). Wat hij daarentegen niet heeft opgemerkt, is dat de paradox van meer vooruitgang, meer productiviteit, meer armoede en meer werk, zijn fundamenteel marxistische bewieroking van de ontwikkeling van de productiekraften, zoals hij zelf zou zeggen 'twijfelachtig maakt.'

Onze Decaan geeft toe dat 'veel technologieën uit de aard der zaak overheersend zijn en slecht voor het milieu' (34) Maar hij kan zich niet voorstellen dat ze het werk verslechteren en laten toenemen. Het interesseert hem ook *geen moer*. Sinds *Post-Scarcity Anarchism* (1971) heeft hij nauwelijks nog aandacht besteed aan arbeid. Na 25 jaar universiteitsbureaucratie is de fabriek een vage herinnering geworden. In zijn eerste-beginselenboekje uit 1989 dat een samenvatting is van zijn opvattingen omtrent hoe de samenleving veranderd zou moeten worden, worden precies twee regels gewijd aan werk, en dan nog alleen maar waar hij plichtmatig accoord gaat met het idee van het laten roteren van werkzaamheden (1989: 195). Het enige waar Bookchin echt in geïnteresseerd is, is politiek en ecologie, en in die volgorde. Zolang technologie maar niet 'overheersend' is of 'slecht voor het milieu' betekent de invloed ervan op arbeid voor hem niets.

Er is geen betere illustratie van Bookchins onbeduidendheid en zelfbedrog dan het schril contrast dat er bestaat tussen zijn fervente belangstelling voor de politiek en zijn onverschilligheid ten opzichte van arbeid. Hij gelooft, omdat hij daarin wil geloven, dat er 'de afgelopen tijd slechts zelden een overtuigender algemeen gevoel heeft bestaan voor een nieuwe politiek' (59). Dat is in tegenspraak met hoe hij deze tijd karakteriseert, namelijk 'gericht op de privésfeer, het individu en a-politiek.' De waarheid is, dat er de laatste jaren een steeds overtuigender gevoel is gaan ontstaan voor *geen* politiek!

Anderzijds is het zo, dat als er ten opzichte van de laatste decennia een aspect van het leven van gewone mensen in het oog springt, dan is het wel werk. Langere werktijden, lagere netto inkomens en een toenemende vrees voor werkloosheid hebben de vreugdeloosheid en de vernedering van het werk zelf niet kunnen compenseren. Bookchin, die er altijd als de kippen bij is om potentieel revolutionaire bronnen van maatschappelijke malaise op te sporen, betuigde in de zestiger jaren nog zijn goedkeuring met het feit dat de jongere generatie er weinig voor voelde in de carriereval te trappen (Bookchin 1970: 54, 61; 1971: 175-176; cf. 1994: 30). Maar terwijl andere Bookchin-goedgekeurde tendensen zoals de jeugdcultuur weer op krachten kwamen, werd de steeds breder gedragen opstand tegen werk een hardnekkig trekje van de Amerikaanse werkvloer (DeLeon 1996: 196-197; Zerzan 1988: 170-183). Doordat de jeugdcultuur spontaan en niet-cerebraal was, kon ze niet worden uitgekocht door bazen, noch worden georganiseerd door links. Het zijn de mensen die overwerkt zijn, tezamen met de werklozen - *daar* zit potentieel revolutionaire kracht. (Black 1996a)

X. Hou je kop marxist!

Tenzij een ideologie zoetjesaan wegwijnt, zal ze uit de aard der zaak verharden tot een dogma. Na Jezus komt Paulus en op een gegeven moment een paus, alleen in naam onschuldig. Dat het niet zo lang zou duren voordat het bookchinisme zou verkalken tot een starre overtuiging kan dus geen verwondering wekken. Zelfs toen het nog goed ging, zat het bookchinisme al onder de reuma van Rousseau, St. Simon, Marx en Arendt. En het bookchinisme is altijd al dubbelhartig geweest ten aanzien van technologie en schaaftste. Inhoudelijk gezien stond het ecologisch aspect op gespannen voet met de veel beleden burgerlijke gehoorzaamheid, ten opzichte waarvan de ecologie achteraf slechts een bijkomstigheid was, een toevoegseltje. Het bookchinisme wordt ontsierd door buitenissigheden zoals primitieve gerontocratie en Zwitserse anarchie, en deze dingen worden niet gecompenseerd met ironie, laat staan humor. Maar wat echt verbazingwekkend is, is dat Bookchin het bookchinisme niet overlaat aan de Plekhanovs, Kautsky's en Lenins. Nee, Bookchin zal zijn ideologie *zelf* onder het volk verspreiden!

Het valt een recensent van de *Green Anarchist* op dat onze Decaan 'juist de beste dingen uit zijn *Ecology of Freedom* voortdurend ofwel reduceert of helemaal verwerpt,' waarbij hij de dialectiek verruilt voor het dualisme (Anoniem 1996: 22). In feite komt hij terug op de beste dingen die hij ooit heeft geschreven. Zodoende zou dit tractaat, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, geschreven door de eertijdse auteur van '*Luister, marxist!*' als titel kunnen hebben gehad: '*Luister naar de marxist!*' De schrijver van *Desire and Need* (2) doet verlangen nu af als hebzucht. Het ruimhartige, 'verzoeningsgezinde' animisme van de organische gemeenschap (Bookchin 1982: 98) is ineens 'een onverklaarbare, vaak angstaanjagende droomwereld' geworden 'die zij [de onwetende oerwoudkonijntjes] voor de werkelijkheid aanzien' (42). De schrijver die ooit de drop-out cultuur toejuichte (Bookchin 1970: 63 n. 1) is nu de 'levenswijzen van het lompenproletariaat' aan het zwartmaken (56). De schrijver die tegenwoordig het woord zine niet meer uit z'n strot krijgt zonder de badinerende aanhalingstekens (51) heeft vroeger zelf een 'zine' uitgegeven: *Comment* (Bookchin 1979: 28). Er zijn honderden van dit soort tegenstrijdigheden. Maar onze Decaan is er zich niet bewust van.

"Ongetwijfeld," zo buldert Bookchins oekaze, "is het al niet meer mogelijk - in mijn ogen - om jezelf anarchist te noemen zonder er een bijvoeglijk naamwoord aan toe te voegen, teneinde jezelf te onderscheiden van leefstijl anarchist" (61). Dat nu, is nog het meest redelijke voorstel van heel zijn essay! Ik stel voor dat hij zichzelf een 'bookchinistisch anarchist' noemt of, als zijn bescheidenheid dat niet toelaat een 'anti-leefstijl anarchist.' Geen mens snapt dan waar hij het over heeft, dus als hij zichzelf op die manier introduceert, zou dat enige nieuwsgierigheid kunnen losmaken omtrent zijn denkbeelden. Precies zoals wanneer je jezelf zou voorstellen als een primitief-geestelijke duopassagier-baptist.

Elke poging om de terminologie te standaardiseren op Bookchins tendentieuze voorwaarden is gedoemd te mislukken. De meeste anarchisten zouden zich namelijk überhaupt veel liever sociaal anarchist noemen dan 'leefstijl anarchist.' Door Bookchins traktaat zal weliswaar geen enkele leefstijl anarchist - waarvan het aantal 'in de duizenden' loopt (1) - worden omgeturnd tot sociaal anarchist, maar ze zouden erdoor aangespoord kunnen worden zich in te smeren met een zonnebrandcrème met de factor nul. Dan worden we, net als sociaal anarchisten zo rood als een biet, zelfs als we net als onze Decaan niet eens anarchist zijn. De verstokte diehard bookchinisten zouden vervolgens terug kunnen slaan door zichzelf 'zeer sociale anarchisten' te noemen maar u begrijpt waar dat toe leidt. Ze zitten schijnbaar te springen om een naam die geen mens meer wil hebben. Wat te denken van marxist?

XI. Na links de anarchie

In een opzicht heeft Murray Bookchin gelijk. Weliswaar komt hij daartoe op de enige manier waar hij nog tot in staat is, namelijk om de verkeerde redenen, maar anarchisten staan *inderdaad* op een keerpunt. Voor het eerst in de geschiedenis vormen zij de *enige* revolutionaire beweging. Niet alle anarchisten zijn revolutionair, maar het is heden ten dage onmogelijk revolutionair te zijn zonder in woord of daad anarchist te zijn.

Vanaf het moment dat het anarchisme een bewuste stroming werd, heeft het in de schaduw gestaan van links in zijn algemeenheid en het marxisme in het bijzonder. Vooral sinds de vorming van de Sovjet-Unie heeft het zich effectief (en daarom ook ineffectief) gedefinieerd in relatie tot het marxisme. Dat anarchisten steeds gereduceerd werden tot een randverschijnsel van het communisme, vooral in revolutionaire situaties, is een dermate regelmatig terugkerend trekje van hun geschiedenis geweest, dat het geen toeval kan zijn. Anarchisten zijn altijd gefixeerd geweest op het marxisme als de grote rivaal en hebben altijd *gewedijverd* met marxisten op hun - de linkse - voorwaarden. En zodoende hebben anarchisten altijd verloren.

Het marxisme was ideologisch al lang bankroet tegen de tijd dat het Europees communisme instortte. Als theoretisch model bestaat het alleen nog als een verschijnsel dat je op een universiteitscampus kunt tegenkomen, en dan nog van hooguit een faculteit. Dat het marxisme hardnekkig blijft voortleven komt voornamelijk doordat het parasiteert op het feminisme en diverse rassen-nationalismen. Als staatsvorm rest er van het marxisme enkel nog een oosters despotisme, ondenkbaar als model voor het westen. Plotseling doen 70 jaren van anarchistische excuses er niet meer toe.

Hoewel de anarchisten net als ieder ander door deze ontwikkelingen werden verrast, waren ze niet zo onvoorbereid als ze dat twintig jaar geleden geweest zouden zijn. Velen waren al bewust of onbewust afgedwaald van hun traditionele plek op 'de linkervleugel van alle socialismes' (6). Maar niet door naar rechts op te schuiven. Zoals zoveel Amerikanen konden ook zij geen verschil meer ontwaren tussen links en rechts dat belangrijk genoeg was om te kiezen voor een van beide. En toen het linkse vernisje - of je kan wel zeggen de teerlaag - die ze zoals gebruikelijk hadden opgedaan op de universiteit begon af te slijten, flakkerde daar een ingeboren anti-autoritaire houding doorheen. De marxisten die ze op de campus tegenkwamen waren te belachelijk om serieus te nemen, niet als rivalen en niet als referentiepunten. (Dat sommigen professor waren, maakte ze alleen maar belachelijker.) Meer dan ooit eisten anarchisten dat de beleving van het dagelijks leven de 'personalistische' grondslag zou vormen van de politiek. En ze stelden zich open voor theoretici zoals de situationisten, voor wie de beoordeling van het dagelijks leven een eerste principe was. Ze gingen grasduinen op de vuilnisbelt van afgedankte doctrines en culturen en begonnen zelf, als in een collage, recombinante wereldbeelden samen te stellen. En als Nietzsche's definitie klopt dat de mens het dier is dat lacht, vonden ze ook iets terug van hun menselijkheid.

Nu ben ik onmiddellijk bereid om toe te geven dat dit beeld ietwat te rooskleurig is. Het is namelijk niet rood genoeg. Een deel van de Noord-Amerikaanse anarchisten, vooral de syndicalisten, bleef door en door links. Als zodanig delen zij in de teloorgang van de rest van links. Ze hebben geen eerste of zelfs tweedeklas denkers meer in hun gelederen. Andere groepjes anarchisten dienen slechts als reservetroepen voor de kieskeurige linkse sub-ideologieën zoals feminisme en de Derde Wereld-nationalismes (inclusief de studie van inheemse volken), al met al de wat grotere wrakstukken van Nieuw Links. Ook zij hebben weliswaar hun praatgrage papegaaien voortgebracht maar niemand die ook maar iets te vertellen heeft. Veel andere anarchisten houden weliswaar ook nog spoortjes links vast, maar dat hoeft niet erg te zijn. Wat belangrijk is, is dat velen van hen, hoe klein hun invloed ook

moge zijn, gewoon niet meer een linkse ideologie aanhangen. Bookchins jeremiade is het gevolg van de schok die hij kreeg toen hij inzag wat deze ongekende situatie in feite betekende.

De voorwaarde voor elke substantiele toename van anarchistische invloed is dat anarchisten hun breuk met links expliciet maken. Dat betekent niet dat ze de kritiek op links tot spil moeten verheffen van hun analyses en acties. Integendeel. Die houding is nu juist altijd symptomatisch geweest voor de satellietstatus van het anarchisme. Het is voldoende om, als de gelegenheid zich voordoet, te laten zien wat dat linkse gedachtengoed in feite inhoudt, namelijk een variant van een dominante ideologie - of tenminste een gezagsgetrouwe oppositie - die vroeger goed was in het oppeppen van revolutionaire tendensen. Ik zie niet in waarom anarchisten een gehaat deel van de impopulariteit van links zouden moeten erven. Laten we onze *eigen* vijanden creëren.

En onze eigen vrienden. Aangezien er echt iets anarchistisch zit in bepaalde populaire maatschappelijke tendensen, zouden we moeten proberen anarchistische visies populair te maken. Sommige anarchistische thema's, zowel oude als nieuwe, klinken door in algemeen verbreide opvattingen. En het hoeft niet per se elitair of manipulatief te zijn als je het voorstel lanceert dat het anarchisme allerlei onontwikkelde anti-autoritaire tendensen kan verhelderen en uitwerken. Dat kan gaan op een imperialistische en opportunistische wijze maar ik denk dat 't ook op een verstandige manier kan, in goed vertrouwen. Mochten we ons vergissen, geen paniek, we zullen er alleen niet bijster populair door worden. Maar daar zijn we aan gewend. Zeker in het begin zullen veel mensen ervoor terugschrikken de anarchistische conclusies te trekken die volgens ons een logisch gevolg zijn van hun standpunten en van hun waarden en normen. Maar sommigen - met name de jongeren - zullen er helemaal niet voor terugschrikken, ook niet zodra ze ermee geconfronteerd worden.

Overigens is 'zieltjes winnen' niet het enige doel van anarchistische propaganda-acties. Het kan ook de verstikkend benepen reikwijdte van het Noord-Amerikaans politiek debat vergroten. We zullen misschien nooit het merendeel van de intelligentsia aan onze zijde krijgen, maar we kunnen ze wel stormrijp maken. Van sommigen kunnen we sympathisanten maken, of wat de stalinisten 'reisgenoten' noemden, en Lenin 'bruikbare idioten.' Ze zullen onze ideeën belasteren maar ze ook, misschien in verminkte vorm, verspreiden. En 'legitimeren' in de zin dat ze serieus genomen moeten worden. Zodoende zal tegen de tijd dat onze ideeën daadwerkelijk worden overgenomen door degenen die ze begrijpen, hun kracht om tegen die ideeën in te gaan verzwakt zijn.

Amerikanen en ongetwijfeld ook anderen - maar ik hou me even aan de Amerikaanse context waar Bookchin zich tot richt - zijn werkelijk in zekere zin anarchistisch. Ik zou niet net als David De Leon (1978) durven te zeggen dat er iets aangeboren, eeuwenoud anarchistisch in Amerikanen zit, want onze overtuigingen en gedragingen zijn lang heel anders geweest. De meeste hedendaagse anarchisten en andere radicalen - waartoe ik mezelf reken - zijn zelfs bewust en openlijk anti-Amerikaans geweest. Op de universiteit was geschiedenis een van mijn doctoraalvakken maar ik volgde alleen colleges over Europese geschiedenis. Omdat de Europeanen een revolutionair erfgoed hadden dat wij Amerikanen niet bezaten. Dacht ik. Veel later kwam ik tot de ontdekking dat Amerikanen soms veel revolutionairder (en dus voor mij interessanter) waren geweest dan ik ooit had vermoed. Hoewel deze ontdekking mij niet op slag veranderde in een patriot - zie mijn anti-Golfoorlog activiteiten (Black 1992: ch. 9) - wakkerde het wel mijn belangstelling aan voor de Amerikaanse geschiedenis. En die heb ik nog steeds. Anarchie betekent tegelijkertijd zowel een verdieping van bepaalde Amerikaanse waarden als de antithese van sommige andere. Daarom heeft het voor Amerikaanse anarchisten geen enkele zin om pro- of anti-Amerikaans te zijn. Ze moeten gewoon zichzelf zijn - het enige gebied waarop ze onbetwist deskundig zijn - en dan maar zien waar dat toe leidt.

Post-links anarchisme bevindt zich nu in de positie om weliswaar niet een volledig programma maar toch een aantal revolutionaire thema's naar voren te brengen die op dit moment relevant zijn en

weerklink vinden. Het is in tegenstelling tot het bookchinisme ondubbelzinnig anti-politiek, en veel mensen zijn op dit moment al anti-politiek. Het is in tegenstelling tot het bookchinisme hedonistisch, en veel mensen zien niet in waarom het leven, als het toch geleefd moet worden, niet zo plezierig mogelijk mag zijn. Het is in tegenstelling tot het bookchinisme 'individualistisch' want als de vrijheid en het geluk van elk individu - elke Tom, Dick en Murray - niet de maatstaf vormen voor een goede samenleving, wat dan wel? Veel mensen vragen zich af wat er fout aan is, gelukkig te willen zijn. In tegenstelling tot het bookchinisme staat post-linkse anarchie niet per sé afwijzend, maar toch tamelijk wantrouwend tegenover de hardnekkige, nooit ingeloste belofte van bevrijding door de high tech. Maar het belangrijkste zou wel eens kunnen zijn dat mensen massaal een hekel hebben gekregen aan werk. Arbeid is iets dat steeds onbelangrijker is geworden voor linkse intellectuelen, terwijl het steeds belangrijker en onderdrukkender is geworden voor mensen buiten de universiteiten. Zij die echt moeten werken. De meeste mensen zouden liever minder werken dan vaker vergaderen. Hetgeen betekent dat de meeste mensen slimmer en gezonder van geest zijn dan Murray Bookchin. Over het algemeen zien post-linkse anarchisten onze tijd niet eendimensionaal als oftewel een 'decadent, verburgerlijkt tijdperk (1) van maatschappelijke reactie' (9) of als de dageraad van het tijdperk van Aquarius. Ze neigen naar pessimisme, maar meestal niet zo erg als onze Decaan. Het systeem, zoals altijd instabiel, creëert voortdurend omstandigheden die het ondermijnen. De wonden die het zichzelf toebrengt, wachten op ons zout. Wanneer je niet in vooruitgang gelooft zal het je nooit teleurstellen. Maar misschien zul je *toch* vooruitgang boeken.

Terwijl ik dit essay zat te schrijven, merkte ik tot mijn eigen verbazing dat traditioneel-anarchistische thema's en praktijken op bepaalde punten beter aansloten op populaire tendensen als ooit tevoren. De meeste Amerikanen sluiten zich bijvoorbeeld bij anarchisten aan op het punt van het niet-deelnemen aan verkiezingen. En die mensen zouden best wel eens geïnteresseerd kunnen zijn in de motieven van de anarchist. De klassenstrijd op het niveau van de productie hoeft op niet veel belangstelling te rekenen van de zijde van universitaire bookchinistisch-arendtistische intellectuelen die zich bezighouden met de mogelijkheden van het burgerschap, maar ze is van grote betekenis voor de arbeiders die net zijn afgestudeerd en die, voor zolang als het duurt, terechtkomen in de vernederende situatie die ze juist gehoopt hadden te omzeilen toen ze slaagden voor hun middelbare school. Nu moeten ze werken, om hun studielening af te lossen die ze een tussenperiode van relatieve vrijheid heeft verschaft, een Tijdelijke Autonome Zone als het ware. Een vrijheid die ze misschien nooit meer zullen proeven, hoeveel ze straks ook gaan verdienen. Misschien hebben ze dan intussen net genoeg geleerd om zich af te vragen of het leven er altijd zo uit moet zien.

Maar de nieuwe thema's van het nieuwe anarchisme of liever gezegd, de nieuwe anarchismen hebben ook aantrekkingskracht op het grote publiek doordat ze inspelen - niet op heersende illusies - maar (en waarom ook niet?) op heersende *desillusies*. Neem de technologie bijvoorbeeld. Een politieke beoordeling van de technologie zou wel eens heel zinvol kunnen zijn voor de high tech-gebruikers die nooit iets hebben gemerkt van de 'bevrijdende potentie' die hen zo vaak is beloofd maar nooit geleverd door de progressieven, marxisten, syndicalisten, bookchinisten en andere technocraten. Op z'n allerzachtst gezegd is trickle-down techno-bevrijding net zo bedrieglijk als trickle-down economie (laat de rijken zo rijk worden dat er altijd wel 'n paar kruimels van tafel vallen). Het programmeren van een computer is misschien wel interessanter, maar nauwelijks bevrijdender dan het inonsen van gegevens. En de werktijden zijn nog langer ook. Nee, er gloort echt geen licht aan het eind van de carpale tunnel.

Uit welke elementen de nieuwe anarchismen ook zijn samengesteld en hoe hun toekomst er ook uit zal zien, het oude anarchisme - het libertaire randje van *The Left That Was* - is uitgepoept. De bookchinistische scheet was het gevolg van een rare samenloop van omstandigheden, een onwelriekend mengsel van oud anarchisme en nieuw links, waar onze aankomend Decaan per ongeluk wat hippe ecologie bijdeed, plus (en dit is veel te lang onopgemerkt gebleven) die idiote

stads-etatistische obsessie van hem. Te elfder ure stuntelt Bookchin voort als de verdediger van die ouderwetse religie. Het anarchisme-als-bookchinisme is een confusionistische episode geweest, zoals zelfs hij, de ontwerper, schijnbaar nog gauw wil concluderen.[32]

Mocht het woord decadentie enige betekenis hebben dan is *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* een exercitie in decadentie, om niet te zeggen futiliteit. Als 'decadentie' überhaupt nog enige betekenis heeft, dan betekent het een verslechtering ten opzichte van een voorgaand, hoger prestatieniveau. Ofwel iets slechter doen dat in het verleden beter werd gedaan. In die betekenis kunnen de nieuwe anarchismen van de leefstijl anarchisten onmogelijk decadent zijn, want wat die doen is hooguit een klein beetje beter en op z'n minst iets totaal anders dan waar de oude-stijl anarchisten van de linkervleugel zich mee bezighielden. In vergelijking met vroeger is zelfs Bookchin met andere dingen bezig, weliswaar nooit fantastisch goed, maar toch stukken beter.

Wat er op dit moment binnen het anarchisme plaatsvindt, komt overeen met wat binnen de wetenschap bekend staat als een paradigmawisseling (Kuhn 1970). Een paradigma is een allesomvattend referentiekader. Het is breder dan een theorie of ideologie. Een paradigma geeft richting aan de ontwikkeling van het denken bij hen die binnen dat paradigma opereren. Dat dit enigszins een cirkelredenering is, wordt door de ontwerper zelf erkend (ib.: 176). Maar de waarheid zit nu eenmaal altijd in een cirkel: een hermeneutische cirkelgang van interpretaties waaruit je niet kunt ontsnappen, maar waarvan we wel met onze perspectieven de diameter kunnen vergroten. We hoeven hier niet stil te staan bij de details, en trouwens ook niet bij de gebreken, van Kuhns veelbesproken model van wetenschappelijke theorie en praktijk, iets wat ik overigens wel alle anarchisten zou willen aanbevelen die in staat zijn tot gespierder denken dan Bookchin en de meeste andere anarcho-'intellectuelen.' Ik wil alleen even aandacht vragen voor twee aspecten van deze historische benadering ter verklaring van het theoretisch denken, die mijns inziens nieuwe gezichtspunten openen.

Het eerste aspect is het denkbeeld van 'normale wetenschap,' dat verwijst naar de dagelijkse praktijk van de gewone wetenschappers: het uitwerken van de gevolgen die in het heersend paradigma zitten opgesloten. De natuurkunde van Newton bijvoorbeeld heeft astronomen en fysici al meer dan tweehonderd jaar tevreden of althans beziggehouden: het draagt de problemen aan, plus de criteria om te beoordelen wat als mogelijke oplossing zou kunnen gelden.

Het klassieke anarchisme van Godwin, Proudhon, Bakoenin en vooral Kropotkin kan worden beschouwd als het oorspronkelijke politieke paradigma van het anarchisme. Ondanks al hun onderlinge verschillen, verschaften ze vele antwoorden alsmede een context om er nog veel meer te ontwikkelen. Als gevolg daarvan gingen latere denkers zoals Malatesta, Goldman, Berkman, de anarcho-syndicalisten en de intellectuelen die schreven voor Freedom zich met dit 'normaal anarchisme' bezighouden: door het paradigma te herbevestigen, te ontwikkelen, te actualiseren en op details te verbeteren. Ook mannen als Herbert Read, George Woodcock, Alex Comfort en Paul Goodman werkten binnen deze traditie in het barre klimaat van de jaren veertig en vijftig. Dat ik hun activiteiten nu karakteriseer als afgeleid van het oorspronkelijke, betekent geenszins dat ik er denigrerend over wil doen, of over hen persoonlijk. Juist doordat het klassieke paradigma in potentie zo rijk was, hebben intelligente anarchisten er verfrissende ideeën aan ontleend door het toe te passen op twintigste-eeuwse ontwikkelingen. Echter, de ontwikkelingen hebben het paradigma al lang ingehaald. Het lijkt erop dat er te veel 'anomalieën,' zoals Kuhn ze noemt, op geforceerde wijze in overeenstemming zijn gebracht met het paradigma, zonder dat het besef doordrong dat hier sprake was van kunstmatigheid. Het klassiek anarchisme is evenals links in het algemeen, uitgespeeld. Murray Bookchin, in wie sommige anarchisten ooit de eerste theoreticus van een nieuw anarchistisch paradigma zagen, heeft zich ontpopt als de laatste kampioen van het oude, het staartje van wat hij zelf *The Left That Was* noemt: Gewezen Links!

Het tweede aspect van Kuhns betoog dat nieuwe inzichten kan verschaffen, is de wijze waarop de verdringing van een paradigma er in de praktijk uitziet:

“Wanneer in de ontwikkeling van een natuurwetenschap een individu of groep als eerste komt met een synthese die het merendeel van de volgende generatie beoefenaars kan boeien, zullen de oude scholen geleidelijk verdwijnen. Gedeeltelijk wordt dat veroorzaakt doordat de leden zich tot het nieuwe paradigma bekeren. Er zijn echter altijd enkele mannen die vasthouden aan deze of gene oude visie. Maar doordat ze gewoon niet meer gelezen worden, komen ze buiten de beroepsgroep te staan, die hun werk vervolgens negeert.” (Kuhn 1970: 18-19)

Kuhn legt uit dat dit betrekking kan hebben op onbuigzame individuen maar 'interessanter nog is het uithoudingsvermogen van hele scholen die steeds geïsoleerder komen te staan van de beroepswetenschap. Zie bijvoorbeeld de astrologie, die ooit een integraal onderdeel vormde van de astronomie' (ib.: 19 n. 11).

Nu zou ik niet durven te beweren dat anarchisme een wetenschap is - zo'n pretentie is zelf onderdeel van het in onbruik geraakte paradigma - maar de gelijkenis is verhelderend. Zoals Bookchin toegeeft en betreurt, vervullen 'duizenden' anarchisten (de 'volgende generatie beoefenaars') steeds vaker het sociaal anarchisme voor 'levenswijze anarchisme.' Ook hebben inmiddels - echt waar - enkele aanhangers van de oude school zich bekeerd. Andere figuren die ooit een prominente positie innamen, zullen, zoals Kuhn al opmerkte (ibid.) zichzelf marginaliseren, precies zoals met onze Decaan het geval is. En om de vergelijking compleet te maken: de richtingen die ooit 'integrale onderdelen' van het anarchisme waren, staan nu op het punt hun eigen weg te gaan - zoals de astrologie zich afsplitste van de astronomie - willen ze enige hoop op overleven behouden. Bookchinisme of 'sociale ecologie' is ondanks de inspanningen van onze Decaan nooit een integraal onderdeel van het anarchisme geworden. Mocht het zo zijn dat het nog een tijdje voortleeft nadat Hij is heengegaan, dan zal het sociaal-ecologisch anarchisme ongeveer dezelfde verhouding hebben tot de nieuwe anarchismen als de astrologie ten opzichte van de astronomie.

Ik verwacht hetzelfde voor de in populariteit afnemende, anarcho-linkse fundamentalismen. Daarvan lijken er nog drie te bestaan. De eerste is het vermeend puur-en-simpel anarchisme van bijvoorbeeld Fred Woodworth van *The Match!* Of van wijlen, de nauwelijks bewende Bob Shea. Hun idee is: laten we gewoon de staat opheffen en later zoeken we de onbeduidende details wel uit, bijvoorbeeld hoe we zullen leven. Dit anarchisme ontkent de meest fundamentele principes op sociaal-economisch terrein. Als we voorts vaststellen dat nog slechts anderhalve paardenkop zich volgeling durft te noemen van dit volstrekt geschikt soort fundamentalisme (Black 1994: 42-44) zal het zichzelf uit de aard der zaak verbannen naar de onvermijdelijke vergetelheid. Zelfs Bookchin zou zich generen om met dit anarchisme geassocieerd te worden. Een marxist is in staat tot veel vergissingen en gruwelijke blunders - en meestal begaat hij er ook wel een paar - maar er is een ding waar een marxist niet onverschillig tegenover kan staan, en dat is politieke economie en de maatschappelijke productieverhoudingen.

Het tweede verouderde links-anarchisme is het anarcho-syndicalisme. Ondanks dat het een arbeidersideologie is, zijn de paar aanhangers die daadwerkelijk afkomstig zijn uit de arbeidersklasse hoogbejaard. Hoewel het per definitie een ideologie is die op de vakbonden geïnteresseerd is, valt er in geen enkele vakbond enige syndicalistische aanwezigheid te bespeuren. Een syndicalist is eerder professor dan proletarier eerder folkzanger dan fabrieksarbeider. Hoewel syndicalisten vanuit hun eigen principe organisatoren zijn, hebben ze onderling mot gekregen en zijn in allerlei splintergroeperingen uiteengevallen. Vreemd genoeg kent deze saaiste aller anarchismen de meest irrationele, hysterische aanhangers. Slechts een kleine minderheid van de Noord-Amerikaanse anarchisten is syndicalist. Als het syndicalisme al blijft bestaan, zal dat zijn als universitaire cultus, in toenemende mate geïsoleerd van de anarchistische hoofdstromingen.

Het derde links-anarchisme is het anarco-feminisme. Ik geef toe dat deze categorie aanvechtbaar is. Het zogenaamd radicaal feminisme was weliswaar van oorsprong socialistisch, maar het is extreem-rechts in de leer geworden (Black 1986: 133-138). Het anarco-feminisme heeft altijd al, soms zelfs uit principe, separatistische neigingen gehad. Het is altijd veel meer georiënteerd geweest op feministisch overheidsdenken dan op anarchisme. Inmiddels raakt het al aardig ingekapseld, en daardoor geïsoleerd van de anarchisten. De feministische aanwezigheid binnen het anarchisme is meer schijn dan werkelijkheid. Anarchistische vrouwen noemen zichzelf feministisch uit macht der gewoonte. Of uit vrees dat als ze zich niet als zodanig identificeren, ze de vrouwen die dat wel doen afvallen. In het anarchisme van de meesten die in naam anarco-feminist zijn, zit gelukkig weinig tot niets specifiek feministisch. Feminisme is zo overduidelijk een ideologie van het establishment geworden en zo ver afgedreven van haar radicale, grotendeels mystieke wortels, dat anarchisten de feministische ideeën alleen nog bevestigen 'omdat het zo hoort.' Een schaamlippendienst. Net als alle andere linkse ideologieën is het feminisme een nodeloos blok aan het anarchistisch been.

Na links houdt het leven niet op. En na het anarchisme bestaat er nog zoiets als de anarchie. Post-linkse anarchisten gaan allerlei richtingen op. Wie weet vinden er een paar de weg, of liever gezegd de wegen naar een vrije toekomst.

Voetnoten

- [1] In *Fifth Estate* heeft David Watson (beter bekend als George Bradford) recentelijk een waardevolle kritiek geschreven op de belangrijkste onderwerpen waarover Bookchin schijft genaamd *Beyond Bookchin: Preface for a future Social Ecology* (vert. Voorbij Bookchin: voorwoord voor een toekomstige Sociale Ecologie), uitgegeven bij *Autonome Media* (Brooklyn, New York) en *Black & Red* (Detroit, MI). Ook deze tekst werd geïntieerd vanwege Bookchins lage *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Watsons werk is echter meer erop gericht om het anarco-primitivisme te verdedigen en een non-Bookchin vorm van Sociale Ecologie te etableren. Een andere manier dan waarop Bob Black zijn kritiek in deze uitgave uit op Bookchins overblijfselen van links - die door hemin biologisch afbreekbare municipalistische verpakking worden gepresenteerd.
- [2] Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press, 1995. Alle verwijzingen die alleen bestaan uit getallen tussen haakjes, verwijzen naar dit boek. Alle andere verwijzingen - naar Bookchins andere werken of naar die van anderen - gaan volgens een citeerstijl die gebruikelijk is in de sociale wetenschappen. Te weten een verwijzing (tussen haakjes) naar een bron die bestaat uit de achternaam van de auteur en het jaar van publicatie, gevolgd - soms - door betreffende bladzijde. Bijvoorbeeld: de verwijzing (Black 1994: 50) verwijst naar bladzijde 50 van het boek dat is opgenomen in de bibliografie als Black, Bob (1994). *Beneath the Underground*. Portland, Oregon; Ferrel House. Als de naam van de auteur in de tekst wordt genoemd of uit de context duidelijk moet zijn, wordt die in de verwijzing weggelaten, bijvoorbeeld (1994: 50) als de tekst zelf Black al heeft geïdentificeerd als de bron. Ik verzoek om verschoning van de lezers die vinden dat ik ze als kleine kinderen behandel door het schier overduidelijke uit te leggen. Ik verwacht dat praktisch al mijn lezers bekend zijn met dit citeersysteem of geen enkele moeite zullen hebben er zelf uit te komen. Ik koos ervoor de eerste beginselen van deze verwijsmethode uit te leggen vanuit een overmatige behoedzaamheid. Ik verwacht namelijk dat de bookchinistische tegenaanval voor een groot deel zal bestaan uit spitsvondig geharrewar over details, inclusief bibliografische details. Sommige anarchisten raken nogal snel onder de indruk van wetenschappelijke poeha en zijn zich niet bewust van het feit dat het soms, bij nader onderzoek, om flauwekul gaat. Sommigen zijn zelfs gevoelig voor het feit dat een tekst is gezet in drukletters. Alsof dat een garantie zou

zijn dat die tekst belangrijk en/of waar is. Bookchins schijnbare wetenschappelijkheid is in hoge mate ondiep of onecht, en dat geldt vooral voor *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Om dat aan te tonen - hetgeen dit werkstuk doet - zal mijn wetenschappelijkheid dus veel beter moeten zijn, en veel oprechter. Zorgvuldig verwijzen, alsmede een helder begrip van de methode van verwijzen, is daarbij van doorslaggevend belang. Voor u, geachte lezer, is het ergste nu achter de rug. Laat de spelen beginnen!

- [3] Het Woodstock-festival vond plaats in augustus 1969.
- [4] [Confederación Nacional del Trabajo](#) (CNT) en [Federación Anarquista Ibérica](#) (FAI).
- [5] Leden van de vakbond *The Industrial Workers of the World* (IWW) werden 'Wobblies' genoemd.
- [6] [Nestor Makhno](#) was een revolutionair uit de jaren 1920 in Oekraïne.
- [7] Naar analogie van Emile Zola's *Lettre a M. Felix Faure, President de la Republique* van 13 januari 1898, een brief die beroemd is geworden onder de naam *J'Accuse*, "Ik Beschuldig". Bob Black bedoelt dit ironisch.
- [8] Emilio Marinetti (1876-1944), Italiaans schrijver, stichter van het futurisme, eerst geïnteresseerd in het anarchisme, later aanhanger van het fascisme van Benito Mussolini.
- [9] Miguel Primo de Rivera (1870-1930) stond van 1923 tot 1930 aan het hoofd van een militaire dictatuur in Spanje.
- [10] [Francisco Ferrer](#) (1859-1909), Spaanse leraar, revolutionair. Stichtte in Barcelona een vrijdenkersschool.
- [11] Zie het essay "De grote vakantie", De kunst van het afhaken #4, Baalproducties, Sittard, 1997.
- [12] Chartisme was een Engelse arbeidersbeweging. Zij wilde voor de arbeiders dezelfde rechten als die met het *Magna Charta* - in 1215 - aan de edelen waren verleend.
- [13] Zie [Wat mankeert er aan dit beeld](#), Bob Black.
- [14] Socrates werd ter dood veroordeeld en kreeg de gifbeker. Het gif was getrokken van de dolle kervel.
- [15] De Surgeon General is de hoogste autoriteit op het gebied van de gezondheidszorg. De waarschuwingen op pakjes sigaretten bijvoorbeeld, komen daar vandaan.
- [16] Cesare Borgia (1475-1507) beschermde kunstenaars en geleerden maar liet o.a. zijn eigen broer vermoorden Hij was een gewetenloos intrigant. Niccolò Machiavelli zag in hem het ideaal van de vorst.
- [17] Het woord 'orgonen' was een eigen vondst van Wilhelm Reich. Alleen hij 'zag' die beestjes.
- [18] Thomas Jefferson, belangrijkste opsteller van de Onafhankelijkheidsverklaring van 4 juli 1776, wordt in Arnerika vereerd als de 'kampioen van de democratische gedachte.' bekrachtigde slaafsheid van ge indoctrineerde moralisten ten opzichte van dat lieflijke, kleine politiekje waarin zij functioneren als zichzelf keurig wegcijferende burgerenheden.
- [19] Een spook is niet alleen een spook maar ook een spion.
- [20] Een ouija-bord is een kruisbord dat wordt gebruikt bij spiritistische seances.
- [21] Mensen die achter een computer zitten en veel met de muis werken, kunnen een ontsteking krijgen in hun middenhandsbeentje. Dat heet het carpaal tunnelsyndroom (carpaal betekent 'van de handwortel').
- [22] Het Neolithicum (Nieuwe Steentijd) wordt gezien als de periode waarin mensen met landbouw en veeteelt begonnen.
- [23] Eohippus is een uitgestorven paard uit het Vroeg-Eoceen van Noord-Amerika. Lange tijd werd hij beschouwd als gelijk aan Hyracotherium, maar deze indeling is tegenwoordig verlaten. Er is één erkende soort, Eohippus angustidens.
- [24] Titel van een beroemd nummer van Bob Dylan.
- [25] Een peyote is een cactus met narcotische bestanddelen.
- [26] Zie [Primitieve overloed - Een naschrift bij Sahlins](#), Bob Black.
- [27] De Guarani-indianen waren berucht vanwege hun ritueel kannibalisme.

- [28] Zie *De afschaffing van werk*, Bob Black.
- [29] Zie *Primitieve overvloed - Een naschrift bij Sahlins*, Bob Black.
- [30] Argumentum ad hominem, argument op de man af, ontleend aan de toestand, de woorden of belangen van hem met wie men een discussie voert; (scherts.) handtastelijkheid; oorvijg (Van Dale, 11e druk)
- [31] Een egreneermachine is een machine die de pitten uit de ruwe katoen kon halen.
- [32] Bob Black bedoelt met 'confusionistisch' iets dat verward is en tegelijk verwarring zaait.

Bibliografie

- Adams, Robert M. (1983). *Decadent Societies*. San Francisco, CA: North Point Press
- Adorno, Theodor W. (1990). "Punctuation Marks." *The Antioch Review* (Summer): 300-305
- Andrieux, Maurice (1972). *Daily Life in Venice in the Time of Casanova*. New York & Washington, DC: Praeger Publisher
- [Anoniem] (1988). Review of *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, by Murray Bookchin. *Orbis: A Journal of World Affairs* 32 (Fall): 628
- [Anoniem] (1996). Review of *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, by Murray Bookchin. *Green Anarchist* 42 (Summer): 22-23
- Ansell-Pearson, Keith (1994). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. Cambridge: Cambridge University Press
- Apter, David E., & James Joll, eds. (1972). *Anarchism Today*. Garden City, NY: Anchor Books
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL & London: University of Chicago Press
- Avrich, Paul (1984). *The Haymarket Tragedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Babbie, Earl (1992). *The Practice of Social Research*. Sixth Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company
- Bailyn, Bernard (1992). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Enlarged Edition. Cambridge: Harvard University Press
- Bakoënin, Michael (1990). *Statism and Anarchy*. Edited by Marshall Shatz. Cambridge: Cambridge University Press
- Beals, Ralph L. (1969). *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company
- Benbow, William (ongedateerd). *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes*. Edited by S.A. Bushell. London: Pelagian Press
- Bey, Hakim (1991). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism*. Brooklyn, NY: Autonomedia
- Binford, Lewis R., & W.J. Chasto, Jr. (1976). "Nunamiut Demographic History: A Provocative Case." In Zubrow (1976), pp. 63-143
- Binford, Sally R. (1968). "Ethnographic Data and Understanding the Pleistocene." In Lee & DeVore (1968a), pp. 274-275
- Black, Bob (1986). *The Abolition of Work and Other Essays*. Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited
- Black, Bob (1992). *Friendly Fire*. Brooklyn, NY: Autonomedia
- Black, Bob (1994). *Beneath the Underground*. Portland, OR: Feral House
- Black, Bob (1996a). "Technophilia, An Infantile Disorder." *Green Anarchist* 42 (Summer): 13-15
- Black, Bob (1996b). "What's Wrong With This Picture?" *Exquisite Corpse* 57: 43-45
- Black, Bob (1996c). Unpublished review of *Grand National Holiday and Congress of the*

Productive Classes, by William Benbow

- Black, Bob (1996d). "Zero Work." *Small Magazine Review* 28(6) (June): 22
- Black, Bob & Mike Gunderloy (1992). "Neo-Individualism Reconsidered." In Black (1992), pp. 199-201
- Black, Bob & Adam Parfrey, eds. (1989). *Rants and Incendiary Tracts: Voices of Desperate Illumination, 1558 to present*. New York: Amok press & Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited
- Black, Robert C. [Bob Black] (1985). "The Heavenly City of the 20th-Century Political Philosopher: Walzer on Judging." *Legal Studies Forum* 9(3): 259-279
- Blainey, Geoffrey (1976). *Triumph of the Nomads: A History of Aboriginal Australia*. Woodstock, NY: Overlook Press
- Bolloten, Burnett (1991). *The Spanish Civil War*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press
- Bookchin, Murray (1970). "The Youth Culture: An Anarcho-Communist View." In *Hip Culture: Six Essays on Its Revolutionary Potential* (New York: Times Change Press), pp. 51-63
- Bookchin, Murray (1971). *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley, CA: The Ramparts Press
- Bookchin, Murray (1974). *The Limits of the City*. New York: Harper & Row Colophon Books
- Bookchin, Murray (1977). *The Spanish Anarchists: The Heroic Years. 1868-1936*. New York: Free Life Editions, 1977
- Bookchin, Murray (1979). "Marxism as Bourgeois Sociology." *Our Generation* 13(3) (Summer): 21-28
- Bookchin, Murray (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books
- Bookchin, Murray (1987a). *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. San Francisco, CA: Sierra Club Books
- Bookchin, Murray (1987b). "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach." 18(2) *Our Generation* (March): 3-40
- Bookchin, Murray (1989). *Remaking Society*. Montreal, Canada & New York: Black Rose Books
- Bookchin, Murray (1990). "Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism." *Our Generation* 21(2) (June): 1-12
- Bookchin, Murray (1991). *Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Revised Edition. Montreal, Canada: Black Rose Books
- Bookchin, Murray (1994). *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*. Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press
- Bookchin, Murray (1996). "Anarchism: Past and Present." In Ehrlich (1996), pp. 19-30
- Boyd, Robert & Peter J. Richerson (1993). "Culture and Human Evolution." In Rasmussen (1993), pp. 119-134
- Borkenau, Franz (1963). *The Spanish Cockpit*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks
- Brademas, Stephen John (1953). "Revolution and Social Revolution: A Contribution to the History of the Anarcho-Syndicalist Movement in Spain: 1930- 1937." Ph.D. dissertation, University of Oxford
- Bradford, George (1996). "Media: Capital's Global Village." In Ehrlich (1996), pp. 258-271
- Broue, Pierre, & Emile Temime (1972). *The Revolution and the Civil War in Spain*. Cambridge: MIT Press
- Brown, L. Susan (1993). *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*. Montreal, Canada: Black Rose Books
- Brown, L. Susan (1995). "Does Work Really Work?" *Kick It Over* 35: 14-17
- Camatte, Jacques (1995). *This World We Must Leave and Other Essays*. Edited by Alex Trotter, Brooklyn, NY: Autonomedia
- Clark, John (1982). Review of *Toward an Ecological Society*, by Murray Bookchin. *Our Generation*

- 18(2) (Summer): 52-59
- Clark, John (1984). *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*. Montreal, Canada: Black Rose Books
 - Clark, John (1990). "Bookchin, Murray (b. 1921)." *Encyclopedia of the American Left*, Ed. Mari Jo Buhle, Paul Buhle & Dan Georgakas. New York & London: Garland Publications
 - Cohen, Mark N. (1987). "The Significance of Long-Term Changes in Human Diet and Food Economy." In Harris & Ross (1987), pp. 261-283
 - Cohen, M.N., & G.S. Armelagos, eds. (1984). *Paleopathology at the Dawn of Agriculture*. New York: Academic Press
 - Colbourn, H. Trevor (1965). *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press
 - Conkey, Margaret W. (1984). "To Find Ourselves: Art and Social Geography of Prehistoric Hunter Gatherers," In Schrire (1984), pp. 253-276
 - Cooke, Jacob E., Ed. (1961). *The Federalist*. Middletown, CT: Wesleyan University Press
 - Cowan, Ruth Schwartz (1974). "A Case Study of Technological Change: The Washing Machine and the Working Wife." In Hartman & Banner (1974), pp. 245-253
 - Cowan, Ruth Schwartz (1983). *More Work for Mother: The Irony of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. New York: Basic Books
 - Dahl, Robert A. (1990). *After the Revolution: Authority in a Good Society*. Revised Edition. New Haven, CT & London: Yale University Press
 - Damas, David, Ed. (1969). *Contributions to Anthropology: Band Societies*. Ottawa, Canada: National Museum of Canada
 - De Leon, David (1978). *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism*. Baltimore, MD & London: The Johns Hopkins University Press
 - De Leon, David (1996). "For Democracy Where We Work: A Rationale for SelfManagement." In Ehrlich (1996), pp. 192-210
 - Denbow, James R. (1984). "Prehistoric Herders and Foragers of the Kalahari: The Evidence for 1500 Years of Interaction." In Schrire (1984), pp. 175-193
 - Denevan, William (1992). "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492." *Annals of the Association of American Geographers* 82: 369-385
 - Dunn, Frederick L. (1968). "Epidemiological Factors: Health and Disease in Hunter-Gatherers." In Lee & DeVore (1968a), pp. 221-228
 - Eckersley, Robyn (1989). "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin." *Environmental Ethics* 11(2) (Summer): 99-116
 - Ehrlich, Howard J., ed. (1996). *Reinventing Anarchy, Again*. Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press
 - Feyerabend, Paul (1975). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB & Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press
 - Feyerabend, Paul (1987). *Farewell to Reason*. London & New York: Verso
 - Finley, M.I. (1959). "Was Greek Civilization Based on Slave Labour?" *Historia* 8: 145-164
 - Finley, M.I. (1985). *Democracy Ancient and Modern*. Second Edition. London: The Hogarth Press
 - Flint, R.W., ed. (1972). *Marinetti: Selected Writings*. New York: Farrer, Straus & Giroux
 - For Ourselves (1983). *The Right to Be Greedy: Theses on the Practical Necessity of Demanding Everything*. Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited
 - Fraser, Ronald (1979). *Blood of Spain: An Oral History of the Spanish Civil War*. New York: Pantheon
 - Gilman, Richard (1975). *Decadence*. New York: Farrer, Straus & Giroux
 - Goddard College (1995). *1995 Off-Campus Catalog*. Plainfield, VT: Goddard College
 - Goddard College (1996). *Addendum to Off Campus Catalog*. Plainfield, VT: Goddard College
 - Goodman, Paul (1994). *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*. Edited by Taylor Stoehr. San Francisco, CA: Jossey-Bass, Inc.

- Goodman, Paul & Percival Goodman (1960). *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life*. Second Edition, Revised. New York: Vintage Books
- Gordon, Robert J. (1984). "The !Kung in the Kalahari Exchange: An Ethnohistorical Perspective." In Schrire (1984), pp. 195-224
- Gregg, Susan, Ed. (1991). *Between Bands and States*. Carbondale, IL: Southern University of Illinois at Carbondale
- Harris, Marvin, & Eric B. Ross, Ed. (1987). *Foods and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- Hart, John M. (1978). *Anarchism and the Mexican Working Class, 1860-1931*. Austin, TX & London: U. of Texas Press
- Hartman, Mary S., & Lois Banner, eds. (1974). *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*. New York: Harper & Row
- Hastrup, Kirsten, & Peter Hervik, eds. (1994). *Social Experience and Anthropological Knowledge*. New York: Routledge
- Hawkes, Kristen (1987). "How Much Food Do Foragers Need?" In Harris & Ross (1987), pp. 341-355
- Herber, Lewis [Murray Bookchin] (1963). *Our Synthetic Environment*
- Herber, Lewis [Murray Bookchin] [Murray Bookchin] (1965). *Crisis in Our Cities*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall
- Hughes, H. Stuart (1961). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. New York: Alfred A. Knopf
- Hunnicutt, Benjamin Kline (1988). *Work Without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- Illich, Ivan (1981). *Shadow Work*. Boston, MA: Marion Boyars
- Institute for Social Ecology (1996). *1996 Catalog*. Plainfield, VT: Institute for Social Ecology
- Jarach, Lawrence (1997). "Manichean Anarchism or Dishonest Anarchism; Judging a Bookchin by His Cover-Ups." *Anarchy: A Journal of Desire Armed* 15(1) (Spring/Summer): 16, 53
- Kelly, Robert C. (1991). "Sedantism Sociopolitical Inequality, and Resource Fluctuations." In Gregg (1991), pp. 135-158
- Knauff, Bruce M. (1987). "Divergence Between Cultural Success and Reproductive Success in Preindustrial Cities." *Cultural Anthropology* 2(1) (Feb.): 94-114
- Konner, Melvin, & Marjorie Shostak (1987). "Timing and Management of Birth Among the !Kung: Biocultural Interaction in Reproductive Adaptation." *Cultural Anthropology* 2(1) (Feb.): 11-28
- Kropotkin, Peter (1947). *Ethics: Origin and Development*. New York: The Dial Press
- Kropotkin, Peter (1990). "Preface" to *How We Shall Bring About the Revolution: Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*, by Emile Pataud and Emile Pouget. In Pataud & Pouget (1990), pp. xxxi-xxxvii
- Kropotkin, Peter (1995). *The Conquest of Bread and Other Writings*. Edited by Marshall S. Shatz. Cambridge: Cambridge University Press
- Kropotkin, Pierre (1890). *The Place of Anarchism in Socialistic Evolution*. London: William Reeves
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, Enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press
- Lasswell, Harold (1958). *Politics: Who Gets What, When, How*. With Postscript. New York: Meridian Books
- Lee, Richard Borshay (1968). "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources." In Lee & DeVore (1968), pp. 30-48
- Lee, Richard Borshay (1969). "!Kung Bushmen Subsistence: An Input-Output Analysis." In Vayda (1969), pp. 47-79
- Lee, Richard Borshay (1979). *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press

- Lee, Richard Borshay & Irven DeVore, eds. (1968a). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company
- Lee, Richard Borshay & Irven DeVore (1968b). "Preface." in Lee & DeVore (1968a), pp. vii-ix
- Lee, Richard Borshay & Irven DeVore (1968c). "Problems in the Study of Hunters and Gatherers." In Lee & DeVore (1968a), pp. 3-12
- Legge, Anthony J., & Peter A. Rowley-Conwy (1987). "Gazelle Killing in Stone Age Syria." *Scientific American* 257(2) (August): 88-95
- Lenin, V.I. (1940). "Left-Wing" Communism, an Infantile Disorder: A Popular Essay in Marxian Strategy and Tactics. (Little Lenin Library, Vol. 20.) N.Y.: International Publishers
- Lenin, V.I. (1950). *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy*. London: Lawrence and Wishart Ltd.
- Levi-Strauss, Claude (1962). *The Savage Mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press & London: Weidenfeld and Nicholson
- Lowie, Robert H. (1963). *Indians of the Plains*. Garden City, NY: The Natural History Press
- Marx, Karl (1967). *Capital: A Critique of Political Economy*. Edited by Frederick Engels. Vol. III: The Process of Capitalist Production as a Whole. New York: International Publishers
- McCusker, John J., & Russell R. Menard (1985). *The Economy of British America, 1607-1789*. Chapel Hill, NC & London: University of North Carolina Press
- Megill, Allan, Ed. (1994). *Rethinking Objectivity*. Durham, NC: University of North Carolina Press
- Michels, Robert (1962). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: The Free Press
- Monegal, Emir Rodriguez, & Alastair Reid, eds. (1981). *Borges: A Reader*. New York: E.P. Dutton
- Moore, John (1996). "Commentary on the Anarcho-Futurist Manifesto." *Green Anarchist* 40/41 (Spring): 18-20
- Morgan, Edmund S. (1975). *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. New York & London: W.W. Norton & Company
- Murdock, George Peter (1968). "The Current Status of the World's Hunting and Gathering Peoples." In Lee & DeVore (1968a), pp. 13-20
- Newcomb, W.W., Jr. (1961). *The Indians of Texas*. Austin, TX: University of Texas Press
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morality*. Edited by Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press
- Novatore, Renzo (1989). "Iconoclasts, Forward!" In Black & Parfrey (1989), pp. 92-93
- Novick, Peter (1988). *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press
- Nuquist, Andrew E. (1964). *Town Government in Vermont*. Burlington, VT: University of Vermont Government Research Center
- Orwell, George (1952). *Homage to Catalonia*. New York & London: Harcourt Brace Jovanovich
- Pannekoek, Anton (1948). *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism*. New York: New Essays
- Parkington, John E. (1984). "Soaqua and Bushmen: Hunters and Robbers." In Schrire (1984), pp. 151-174
- Pataud, Emile, & Emile Pouget (1990). *How We Shall Bring About the Revolution: Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*. London & Winchester, MA: Pluto Press
- Peters, Pauline (1990). "The San Historicized." *Science* 248 (May 28): 905-907
- Popper, Karl L. (1962). *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. Fourth Edition, Revised. New York & Evanston, IL: Harper Torchbooks
- Proudhon, P.-J. (1979). *The Principle of Federation*. Edited by Richard Vernon. Toronto, Canada: University of Toronto Press
- Rasmussen, D. Tab, Ed. (1993). *The Origin and Evolution of Humans and Humanness*. Boston, MA & London: Jones and Bartlett Publisher

- Renouf, M.A.P. (1989). Prehistoric Hunter-Fishers of Varangerfjord, Northeastern Norway: Reconstruction of Settlement and Subsistence during the Younger Stone Age. Oxford, England. B.A.R.
- Renouf, M.A.P. (1991). "Sedentary Hunter-Gatherers: A Case for Northern Coasts." In Gregg (1991), pp. 89-107
- Richards, Vernon (1983). Lessons of the Spanish Revolution, 1936-1939. Revised, Enlarged Edition. London: Freedom Press
- Rifkin, Jeremy (1995). The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era. New York: G.R Putnam's Sons
- Roberts, David D. (1979). The Syndicalist Tradition and Italian Fascism. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press
- Rocker, Rudolf (1947). Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice. Indore, India: Modern Publishers
- Ross, Eric B. (1987). "An Overview of Trends in Dietary Variation from Hunter- Gatherer to Modern Capitalist Societies." In Harris & Ross (1987), pp. 7-55
- Ruby, Jay (1996). "Objectivity Revisited." American Anthropologist 98(2) (June): 398-400 '
- Ruhart, Mary (1996). "Keeping Our Freedom in a Unfree World." Formulations 3(3) (Spring): 3-4, 13
- Sahlins, Marshall (1972). Stone Age Economics. Chicago, IL: Aldine Publishing Company
- Salisbury, Neal (1982). Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500-1643. New York & Oxford: Oxford University Press
- Scheiber, Harry N., Harold G. Vatter & Harold Underwood Faulkner (1976). American Economic History. New York: Harper & Row
- Schor, Juliet (1991). The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure. New York: Basic Books
- Schrire, Carmel, Ed. (1984). Past and Present in Hunter Gatherer Societies. Orlando, FL: Academic Press
- Schuster, Eunice Minette (1932). Native American Anarchism: A Study of Left- Wing American Individualism. (Smith College Studies in History, Vol. XVII, Nos. 1- 4.) Northampton, MA: Smith College Department of History
- Seidman, Michael (1991). Workers Against Work: Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts. Berkeley: University of California Press
- Sender, Ramon J. (1990). Seven Red Sundays. Chicago, IL: Ivan R. Dee, Publisher
- Silbener, Edmund (1948). "Proudhon's Judeophobia." Historica Judaica 11(1) (April): 61-80
- Sjoberg, Gideon (1960). The Preindustrial City: Past and Present. Glencoe, IL: The Free Press
- Smith, Gregory B. (1983). Review of The Ecology of Freedom, by Murray Bookchin. American Political Science Review 77(1) (March): 540
- Solway, Jacqueline S., & Richard B. Lee (1900). "Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History." Current Anthropology 31(2) (April): 109-146
- Stafford, David (1972). "Anarchists in Britain Today." In Apter & Joll (1972), pp. 99-122
- Stirner, Max (1978). "Stirner's Critics." Philosophical Forum 8(2-4): 66-80
- Stirner, Max (1995). The Ego and Its Own. Edited by David Leopold. Cambridge: Cambridge University Press
- Tanaka, Jiri (1980). The San Hunter-Gatherers of the Kalahari: A Study in Ecological Anthropology. Tokyo, Japan: University of Tokyo Press
- Thissen, Siebe (1996). De Weg naar Croatan. (De Kunst van het Afhaken.) Rotterdam, Netherlands: Baalproducties Sittard
- Tocqueville, Alexis de (1969a). Democracy in America. Edited by J.P. Mayer. Garden City, New York: Anchor Books
- Tocqueville, Alexis de (1969b). "Report Given Before the Academy of Moral and Political Sciences on January 15, 1848, on the Subject of M. Cherbuliez' Book Entitled On Democracy in

- Switzerland." In Tocqueville (1969a), pp. 736-749 (Appendix II)
- Tuchman, Barbara (1966). *The Proud Tower*. N.Y. : The Macmillan Company
 - Vayda, Andrew P., Ed. (1969). *Environment and Cultural Behavior*. New York: Natural History Press
 - Vincent, K. Steven (1984). *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press
 - Walter, Nicolas (1972). "Anarchism in Print: Yesterday and Today." In Apter & Joll (1972), pp. 147-168
 - Walzer, Michael (1970). *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge: Harvard University Press
 - Watson, Richard A. (1995). Review of *Which Way for the Ecology Movement?* by Murray Bookchin. *Environmental Ethics* 14(4) (Winter): 437-439
 - Wilmsen, Edwin N. (1989). *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, IL & London: University of Chicago Press
 - Woodburn, J. (1982). "Egalitarian Societies." *Man* 7: 431-451
 - Woodcock, George (1962). *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. New York: Meridian Books
 - Yengoyan, Aram A. (1968). "Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections." In Lee & DeVore (1968), pp. 185-199
 - Zapatistas (1994). *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*. Brooklyn, New York: Autonomedia
 - Zerzan, John (1987). *Elements of Refusal*. Seattle, WA: Left Bank Books
 - Zerzan, John (1994). *Future Primitive and Other Essays*. Brooklyn, NY: Autonomedia & Columbia, MO: Anarchy/C.A.L. Press
 - Zerzan, John (1996). Letter to Bob Black, May 20
 - Zimmern, Alfred (1931). *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*. Fifth Edition, Revised. Oxford: at the Clarendon Press
 - Zubrow, Ezra B.W., Ed. (1976). *Demographic Anthropology: Quantitative Approaches*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press

[primitivisme](#), [individualisme](#), [organisatie](#), [technologie](#)

From:

<https://anarchisme.nl/> - **Anarchisme.nl**

Permanent link:

https://anarchisme.nl/namespace/na_links_de_anarchie?rev=1626727392

Last update: **19/07/21 20:43**