

Anarhizem, poststrukturalizem in prihodnost radikalne politike¹

Abstract

Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics

Saul Newman is considered the first to use the term postanarchism. In this translation of his text, the author, drawing on his studies of the characteristics of social movements in the first years of the 21st century, rethinks the move away from the Marxist concepts towards the anarchist concepts of struggle. He sees the radical critique of representation, the denial of the state and all forms of institutional politics, and doubt of the classical Marxist understanding of class, as the main characteristics of these new movements. He especially emphasizes that the commitment to classic emancipatory ideals and freedom continues in these movements. Even though he acknowledges that anarchists do not ignite all these movements, he recognizes the anarchist resonances in them. Therefore, he thinks it is vital, if we want to understand these movements, that we study anarchism in greater detail. Newman understands anarchism as a concept that urgently needs a new wave of innovation to move away from what he considers its positivistic past. Therefore, he suggests combining it with poststructuralist theory, at least with authors that Newman believes to be, whether they admit it or not, fueled by antiauthoritarian or anarchist principles.

Keywords: social movements, postanarchism, non-representation, radical politics

Povzetek

Saul Newman velja za začetnika koncepta postanarhizma. V pričujočem prevodu avtor na podlagi preočevanja značilnosti družbenih gibanj v prvih letih 21. stoletja premišljuje o premiku od marksističnih konceptov boja k anarhističnim. Ključne poteze novih družbenih gibanj so kritika politike reprezentacije, zavrnitev države in institucionalne oblike politike ter dvom v klasični marksistični koncept razreda. Pri tem poudarja, da se zavezanost idealu klasičnih emancipatornih idealov in svobode nadaljuje tudi v teh gibanjih. Čeprav priznava, da anarhizem ni začetnik vseh teh gibanj, v slednjih prepoznava njegove resonance. Zato meni, da je nujno, da se za razumevanje teh bojov bolj podrobno posvetimo preučevanju anarhizma. Za Newmana anarhizem nujno potrebuje nov val inovacij, da se odmakne od pozitivistične preteklosti. Predlaga kombiniranje s poststrukturalistično teorijo vsaj pri tistih avtorjih, za katere Newman meni, da je njihovo vodilo antiavtoritarno oziroma anarhistično načelo.

Ključne besede: družbena gibanja, postanarhizem, nereprezentacija, radikalna politika

¹ Članek Saula Newmana z naslovom *Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics* je bil objavljen leta 2007 v SubStance #13 36(2): 3–19.

V postmarksističnem obdobju – tj. času, ki ga zaznamuje zaton marksizma in državnih socialističnih projektov, nastajajočih v njegovem imenu –, je videti prihodnost radikalne leve politike negotova. Kot bi rekel Jacques Rancière, živimo v času »postpolitike«, ko se svetovnemu neoliberalnemu konsenzu podrejata tako parlamentarna desnica kot levica (ideološko razlikovanje med njima je na formalni ravni postalo precej nesmiselno) in ko imajo številni idejo o emancipaciji za nevarno in zastarelo iluzijo. V zadnjih letih je sterilen politični prostor zmotila še sprostitev novih reakcionarnih sil – tj. politični vzpon skrajne desnice, srhljiv pojav verskega (ne samo islamskega) fundamentalizma in agresivno in nasilno uveljavljanje avtoritarne države pod dvomljivo pretvezo »varnosti«.

Take razmere očitno niso dober znak za kakršno koli radikalno politiko emancipacije. Dejansko je danes prevladujoče ideološko sporočilo, da sprejmemo »pravila igre« – sprejmemo ekonomije prostega trga in »varnostnega« stanja, katerega edina alternativa je fundamentalistični terorizem. »Terorizem« se je izkazal za prožen in neskončno raztegljiv označevalec, ki ga je mogoče prilepiti na tako rekoč katero koli obliko disidentske aktivnosti, celo – in še zlasti – v naših t. i. liberalnih demokracijah. Kljub tem omejitvam pa smo lahko v zadnjih letih opazili nekatere znake revitalizacije radikalne leve politike – zlasti antikapitalističnih in protivojnih protestov po svetu. Ta protestna gibanja naznanjajo nove oblike radikalne politike, ki prekinja s tradicionalnimi marksističnimi kategorijami razrednega in ekonomskega boja ter hkrati presega partikularistično in v zadnji instanci konservativno logiko identitetnih politik. Medtem ko te boje sestavljajo različne in heterogene identitete in niso podrejeni univerzalni subjektivnosti proletariata, pa se hkrati mobilizirajo na podlagi univerzalnih vprašanj in problemov, tj. trenutnega poteka kapitalistične globalizacije in permanentnega vojnega stanja, ki danes artikurira globalizacijo.

Pomembno je, da so ta gibanja antiavtoritarna in neinstitucionalna, da se upirajo centralističnim težnjam številnih radikalnih bojev iz preteklosti in ne težijo k prevzetju državne oblasti ali k izkoriščanju državnih mehanizmov in institucij. Zato jih lahko razumemo kot anarhistične boje. Jasno se namreč sklicujejo na anarhistično tradicijo antiavtoritarne in proticentralistične politike. Poudariti želim, da lahko ta anarhizem – kot politično filozofijo in aktivistično tradicijo – razumemo kot skrito referenco današnjih radikalnih političnih bojev. To se odraža v številnih sodobnih debatah v evropski kontinentalni teoriji o prihodnosti radikalne politike. Širok spekter mislecev, kot so npr. Ernesto Laclau, Alain Badiou, Jacques Rancière, Michael Hardt in Antonio Negri ter Jacques Derrida, je skušal na različne načine diagnosticirati in ponovno definirati radikalno politiko ter raziskati njene možnosti po marksizmu. Če proučimo logiko njihovih argumentov, vsi kljub molku o anarhizmu implicitno obujajo neko obliko anarhistične ali antiavtoritarne politike emancipacije. V nadaljevanju bom pokazal, kako lahko anarhistična teorija intervenira v omenjene debate in omogoči ponovni premislek in obnovitev radikalne politične misli. Obenem pa potrebuje tudi anarhizem kot filozofija ponovni premislek: za zdaj ostaja ujet v pozitivističnem in humanističnem okviru, ki do neke mere omejuje njegovo radikalno inovativnost. Postanarhizem lahko razumemo kot projekt obnove anarhistične tradicije s kritiko esencialističnih identitet in uveljavitev kontingentnosti politike namesto njih.

K novi radikalni politiki

Če proučimo debate in evropski kontinentalni teoriji o sedanjem položaju in prihodnjih smereh radikalne politike, se odprejo številne teme. Med drugim so to: skupno zavračanje državnih in institucionalnih oblik politike; kritika politike reprezentacije in izguba zaupanja v politične stranke; prespraševanje tradicionalno marksistične kategorije razreda in, nazadnje, vztrajna zvestoba klasičnim emancipatornim idealom svobode in enakosti.

Politika onkraj države

Država ostaja eden osrednjih in najbolj trdovratnih problemov radikalne politike. V preteklosti so si revolucije prizadevale prevzeti državno oblast, da bi ta dokončno »odmrlla«, vendar so pogosto povzročile okrepitev in razširitev države, hkrati pa so zatrle prav tiste revolucionarne sile, ki so jo skušale nadzorovati. Gre za problem, ki sem ga imenoval »prizorišče moči« – strukturni imperativ države, da se ohranja celo v trenutkih revolucionarnega preobrata (glej Newman, 2001). Tudi za Alaina Badiouja je ta problem temeljnega pomena:

Natančneje, treba se je vprašati, ki je brez dvoma velika uganka 20. stoletja: zakaj vključitev politike bodisi v obliki neposredne vezi (množice) ali posredne vezi (stranka) nazadnje vodi v kult države in birokratsko podreitev? (2005: 70)

Z drugimi besedami, morda je nekaj v samih političnih oblikah preteklih revolucij, kar je ohranjalo državo. Lahko se spomnimo, da so se v 19. stoletju klasični anarhisti v debatah z Marxom srečevali z istim problemom. Anarhisti, kot npr. Mihail Bakunin, so opozarjali na nevarnosti delavske revolucije, ki si ne prizadeva za uničenje države, temveč za prevzem državne oblasti, ki jo bodo uporabili za dokončanje revolucije. Napovedal je nastanek novega birokratskega razreda tehokratov, ki bodo izkoriščali in zatirali delavce in kmete na zelo podoben način, kot je to počel stari razredni sistem (Bakunin, 1973: 266).

Poleg tega smo se s koncem hladne vojne in propadom političnega in ideološkega konflikta med liberalno demokracijo in totalitarizmom prvič soočili s specifičnim problemom državne oblasti. Liberalna demokracija in komunizem sta namreč služila za ideološki maski države. Te fikcije so zdaj padle in razgalile resnični obraz suverenosti. Njeno pusto obličje je le eden od vidikov gole moči: moči, ki se nič več ne trudi zakonito ali normativno upravičevati; moči, ki s pretvezo zagotavljanja naše varnosti deluje bolj ali manj brez vsakršnih posledic – oziroma, natančneje, svoj obstoj legitimira z ustvarjanjem permanentnega stanja negotovosti. Reči smemo, da deluje »vojna proti terorizmu« – s permanentnim izrednim stanjem in vojno – kot najnovejša in popolnoma krhka državna ideološka fikcija, kot obupen poskus prikritja neobstoja njenih zakonitih temeljev. Liberalnodemokratska država se v svojem novem »varnostnem« načinu čedalje manj razlikuje od avtoritarne policijske države. Kot trdi Giorgio Agamben, je danes edini cilj moderne države zagotavljanje varnosti oziroma nekakšne iluzije varnosti. Še drugače, jamstvo varnosti je postalo vrhovno merilo državne politične legitimnosti. Vendar pa je ta nova »varnostna« paradigma nevarna, ker se pojavi nekakšna strukturna sokrivda države in terorizma, v kateri se obe strani opirata druga na drugo za svoj obstoj in izzivata druga drugo k čedalje večjim nasilnim dejanjem – in znake tega že doživljamo (Agamben, 2002).

Nasilje in brezpravje »varnostne« paradigme tako razkriva resnični obraz in prikrito skrivnost državne suverenosti, ki jo po Agambenu imenujemo *izjemno stanje*. To se nanaša na osrednji legalni paradoks oziroma aporijo, na kateri temelji vsa suverenost – na določilo, ki omogoča, da pravo v času nacionalne krize in izrednih razmer samega sebe suspendira (Agamben, 2005). Z izjemnim stanjem zavzame suveren dvoumen položaj v odnosu do prava, saj je hkrati tako znotraj kot zunaj njega: suveren namreč jamči za pravni red (predvsem ima moč izvajanja zakonodaje) s tem, ko je zunaj njega, hkrati pa ima moč, da v določenih trenutkih pravo suspendira z enostransko odločitvijo. Povedano drugače, za položaj suverenosti je značilna radikalna *nezmožnost razlikovanja* med pravom in brezpravjem. V zadnjem času smo lahko videli, kako se državna oblast čedalje bolj artikulira z izjemnim stanjem: vlade si podeljujejo posebna pooblastila za trajno pridržanje »osumljencev« in za suspenz zagotovljenih ustavnih pravic in sodnih postopkov. Tako je izjemno stanje čedalje redkeje izjemen ukrep, temveč običajen pogoj suverenosti: *izjemno stanje postane pravilo*.

Državno suverenost smemo torej razumeti kot utelešenje nepravne dimenzije nasilja. Zato je treba podvomiti o ideji, da država temelji na vladavini prava. Tovrstno zahtevo, da bi analizo državne suverenosti oropali vseh pravnih fikcij, lahko najdemo v klasičnem anarhizmu. Bakunin in Kropotkin se na primer nista pustila zavesti teoretikom družbene pogodbe (apologetom države kot sta bila Hobbes in Locke), za katere je bila suverenost utemeljena v racionalni privolitvi in v želji po pobegu iz naravnega stanja. Za Bakunina je bila to fikcija, »nevredna prevara«, saj če so ljudje v naravnem stanju živeli kot divjaki, oropani racionalnosti, moralnosti in družabnosti, na kakšni osnovi bi se potemtakem lahko sama privolitev sploh zgodila (Bakunin, 1984: 136)? Še drugače, družbena pogodba je zgolj maska za nelegitimnost države. Suverenost je bila namreč nasilno vsiljena ljudem in ni nastala na podlagi njihove racionalne privolitve.²

Tudi demokracija ne naredi države bolj sprejemljive. Demokracija – oziroma njena bedna parlamentarna različica, ki jo imamo danes – je le še ena reprezentativna fikcija, ki prikriva realnost državne dominacije. Anarhisti so v enaki meri zaničevali tako demokratično-parlamentarne kot avtoritarne in monarhične režime. V resnici so prvi lahko celo bolj zahrbtni, ker ustvarjajo iluzijo, da državna oblast temelji na soglasju in ljudski suverenosti. Dejansko pa je država vedno enaka, njeno strukturno načelo je vedno dominacija in nasilje, ne glede na to, katero obliko zavzame. Ni pomembno, ali gre za monarhijo, parlamentarno državo ali pa celo za delavsko državo, nasilje suverena se vedno skriva pod površjem. Za Bakunina tako despotizem »ni toliko v obliki Države, temveč v samem načelu Države in politične moči« (1984: 221).

Demokracija ni danes nič drugega kot medijski spektakel – gol formalen in čedalje bolj nesmiseln ritual, za katerega sta značilna »prikrojevanje« in fetišizem javnomnenjskih raziskav. Ignoriranje protestov stotisočev državljanov proti vojni v Iraku s strani demokratičnih vlad leta 2003 zgovorno priča o tem, kaj je formalna demokracija v svetu po 11. septembru. Demokracija je kratko malo le organizator kapitalističnega neoliberalnega konsenza. Z drugimi besedami, demokracija – oziroma kapitalo-parlamentarizem, kot jo imenuje Badiou – je danes komaj

² Na tem mestu najdemo vzporednico s Foucaultom, čigar genealoška analiza je prav tako skušala razgaliti mit suverenosti. Suverenost namreč ne temelji na pravnem redu, temveč na nasilni dominaciji in osvojitvi. Vloga genealoga je po Foucaultu, da »oživi pod formami institucij in zakonodajo pozabljeno preteklost realnih bojov, prikritih zmag ali porazov, kri, ki se je posušila na črki zakona« (1976: 17–18).

kaj več kot prosti trg. Še slabše, postala je zastavonoša zahodnega militarizma: označevalec »demokracija« se uporablja za uveljavljanje serije diskurzivnih razlikovanj med »civiliziranim« zahodom in »barbarskim« vzhodom, med judovsko-krščanskim in islamskim, med »nami in »njimi«. Uporablja se za razdelitev političnega področja, za razločevanje demokratičnih in »demokratizirajočih« režimov od »malopridnih držav«, ki so lahko objekt vojaške intervencije.

Kapitalodemokracija je postala vladajoča ideologija: je formalna odredba in zadnji pogoj za sprejetje vsakega režima. Danes je namreč nemogoče biti demokrat in hkrati ne sprejemati prostega trga. To je problem za radikalno politiko, saj vstop v formalno demokratično igro vedno vodi v afirmacijo države. Demokracija je le oblika oziroma preobleka države. Zato se mora radikalna leva politika izogibati predstavniških oblik, ki zgolj ohranjajo državo. Proizvajati mora lastne neinstitucionalne modele politike, ki jih ne predpisuje država. Spodbijanje demokratičnega konsenza, kot temu reče Badiou, bi lahko bilo del tega. To pa ne pomeni zavrnitve koncepta same demokracije, temveč raje invencijo novih oblik radikalne in egalitarne demokracije, ki ne vključujejo udeležbe v državnih institucijah. Badiou trdi: »Torej, ali je 'demokracija' lahko pertinentna? Da, rekel bom, da je 'demokracija' lahko pertinentna, če jo razumemo v drugem pomenu kot v obliki države.« (2005: 85)

Potemtakem mora vsaka oblika radikalne politike »vzpostaviti distanco od države«, kot pravi Badiou (ibid: 145). Zato danes radikalna politika ne bi smela imeti za cilj prevzetja nadzora nad državo. Država je veliko premočna za tovrstne frontalne napade. Dejansko je po Badiouju za moderno državo značilna presežna premoč – moč, ki je brez mere, nedoločljiva in begajoča. To pomeni, da je moč države ravno v tem, da ne vemo zares, kako močna je: ne moremo meriti njene moči, zato se zaradi njene silne vseprisotnosti počutimo nemočne. Radikalna politika, ki vzpostavi distanco od države, tj. zavrne državno obliko in izumi nove oblike direktne, participatorne demokracije, določi obseg njene moči in jo s tem omeji. Še drugače, radikalna politika – če ustvarja prostore, ki so zunaj dosega države, in izhaja iz njih – lahko osvetli meje državne oblasti. Badiou navede različne primere tovrstne politike: maoistična »osvobodjena ozemlja« v kitajski revolucionarni vojni, območja, ki jih nadzoruje EZLN (Zapatistična vojska nacionalne osvoboditve, op. prev.) v Chiapasu v Mehiki in *L'Organisation politique*, ki se bori za pravice »nelegalnih« imigrantskih delavcev v Franciji. Sam bi k naštetemu dodal – Badiou bi temu brez dvoma ugovarjal³ – demonstracije svetovnih antikapitalističnih gibanj, demonstracije, ki so izumile nove oblike necentraliziranega in demokratičnega sistema odločanja, ljudske participacije in protesta. Gre za radikalne politične dogodke, ki se odvijajo onkraj dosega države in gradijo nove, nedržavne oblike politične participacije. In prav zato so takšna grožnja državi, kar se, na primer, kaže v poostrenih varnostnih ukrepih na protiglobalističnih demonstracijah. Na tovrstnih političnih dogodkih se država razkrije v vsej svoji presežni moči in brutalnosti.

Zato se sodobna radikalna politika odreče obliki države – mamljivi pasti državne oblasti, ki je prežala na revolucionarna gibanja v preteklosti. Izumlja svoje lastne, neinstitucionalne, decentralizirane oblike politike in množične participacije, ki jih država ne sankcionira in ki presegajo formalni parlamentarni proces. V tem je implicitno prisoten anarhistični stil politike, ki ne želi prevzeti nadzora nad državno oblastjo, temveč ustvarja nove, nedržavne oblike povezovanja

³ Za Badiouja so ta gibanja »arhaična in sterilna«, ker se – kot pravi – prilagajajo tradicionalnim modelom protestov in se zbirajo okoli srečanj svojih nasprotnikov – MDS, G8 in STO (glej 2003).

skupnosti in neposredne demokracije, zaradi katerih postane država odveč.

Politika onkraj stranke

Prav tako se mora radikalna politika danes izogibati predstavnštvu političnih strank. Tradicionalne marksistične stranke leve so že dolgo v krizi. V Franciji je bil neverjeten vzpon Nacionalne fronte na nedavnih volitvah v veliki meri odraz razočaranja delavskega razreda nad PCF (Parti communiste français oziroma Francoska komunistična stranka, op. prev.) in drugimi tradicionalnimi socialističnimi strankami. Poleg tega so politične stranke – leve ali desne – samo del državnega aparata. S tem ko povežejo politiko z državo, omejijo radikalni potencial in kreativnost politike. To pa se ne dogaja le v parlamentarnem okolju, ampak tudi v času revolucije. Medtem ko je, na primer, boljševiška revolucija s sovjeti vpeljala oblike direktne demokracije, jih je hkrati usmerjala v čedalje bolj centraliziran in avtoritaran partijski aparat. Politična stranka je izjemno konservativna institucija in podaljšek države: vloga francoske PCF v demonstracijah maja '68, ko je skušala obrzdati upornike, je dokaz tega.

Številni kontinentalni in poststrukturalistični misleci v Evropi – med katerimi so mnogi izhajali iz izkušnje maja '68 – so v veliki meri zavrnili mehanizem politične stranke in zagovarjali nove oblike nestranskarskega političnega aktivizma. Foucault je bil, na primer, kritičen do predstavnške vloge stranke – še zlasti do trditev levičarskih strank, da govorijo v imenu množic. Namesto tega je dajal prednost lokaliziranim oblikam militantne politike, ki si je prizadevala izraziti stališča in položaj tistih, ki so bili aktivno vpleteni v določeno situacijo ali boj (npr. zaporniki, psihiatrični bolniki in drugi varovanci države). Gilles Deleuze je nekoč v intervjuju rekel Foucaultu: »Bili ste prvi ..., ki ste nas naučili nekaj absolutno temeljnega: govorjenje v imenu drugih je žalitev.« (Glej Foucault, 1977: 209) Tudi Badiou hoče politiko, ki je osvobodjena predstavnške funkcije stranke. Stranko – celo množično stranko – razume kot obliko družbene vezi, ki politične boje le naveže na državo. Nasprotno pa resnična politika sestoji iz razveze, preloma kakršne koli družbene vezi in nesodelovanja z državno oblastjo (Badiou, 2005: 77). Podobno kot Foucault tudi Badiou govori o obstoječih bojih, kot so na primer boji »nelegalnih« migrantskih delavcev, in navaja modele politične organizacije, ki nočejo reprezentirati svojih političnih sopotnikov na formalni ravni oblasti, temveč poskušajo osvetliti pogoje določene situacije in mobilizirati ljudi okoli teh specifičnih pogojev.

Naj ponovimo, da tovrstni poziv k politiki, ki presega formalne strankarske strukture, implicitno kaže na vrsto anarhizma. Anarhisti so bili vedno nezaupljivi do institucije stranke, še posebno do revolucionarne stranke, ki so jo imeli za mikrokozmos države – za bodočo državo na čakanju. Stranka ima namreč centralizirane in birokratske aparate, ki odsevajo prav tiste oblastne strukture in hierarhije političnega reda, za katere trdi, da jih želi uničiti. Revolucionarna avantgardna stranka bi po mnenju anarhistov s svojo avtoritarnostjo, centralizmom in poudarkom na disciplini reproducirala avtoritarne strukture države.⁴

⁴ Zdi se, da se Badiou na tem mestu razhaja z anarhizmom, ko vztraja pri nujnosti revolucionarne discipline z obujanjem Leninovih idej o »železni disciplini« in »profesionalnem revolucionarju«. Vendar pa oboje loči od formalne strukture same revolucionarne stranke. Zdi se, da zagovarja obliko disciplinirane militantnosti, ki ne potrebuje formalne strankarske strukture (2005: 75).

Politika onkraj razreda

Sodobna radikalna politična misel je proučila in večinoma zavrnila tudi marksistično politično-ekonomsko kategorijo razreda. Postmarksistična misleca Ernesto Laclau in Chantal Mouffe sta npr. trdila, da je razred zastarel in esencialističen koncept, ki nima le omejene empirične vrednosti – glede na zmanjševanje števila modrih ovratnikov v zahodnih postindustrijskih družbah –, temveč tudi izključuje druge politične subjektivnosti in boje ali pa jih potiska v ozadje.

Za Laclaua in Mouffe je ekonomski in razredni determinizem osrednji problem marksistične teorije, ki zato ni zmožna popolnoma dojeti *političnega* – tj. področja političnih identitet, razmerij moči in antagonizmov – v njegovi posebnosti in kontingentnosti. Trdita namreč, da sodobnega političnega področja ne povezujejo več boji proletariata, temveč da je že nekaj časa razdrobljeno na celo vrsto različnih in konkurenčnih identitet in gibanj – črncev, feministk, homoseksualcev, etničnih manjšin, študentov, okoljevarstvenikov, potrošnikov itd. Razred ni več prevladujoča kategorija, ki bi definirala radikalno politično subjektivnost: »Skupni imenovalec vseh teh gibanj je, da se ločijo od delavskih bojev, ki veljajo za »razredne« boje.« (Laclau in Mouffe, 2001: 159)

Laclau in Mouffe prav tako pokazeta, kako so boji delavcev in obrtnikov v 19. stoletju nasprotovali odnosom zatiranja sploh in uničenju njihovega organskega, skupnostnega načina življenja, ki ga je povzročila uvedba sistema tovarn in novih oblik industrijske tehnologije, npr. taylorizma. Nista se strinjala z Marxovim razumevanjem proletarcev, ki sprejmejo sile kapitalizma zato, da bi ga spremenili. Podobno je tudi Rancière prespraševal marksistično vizijo proletarske subjektivitete: omeni namreč pojav radikalnih libertarnih identitet in diskurzov med delavci v 19. stoletju, ki niso ustrezali marksističnemu liku discipliniranega industrijskega delavca. S tem se je po njegovem mnenju proletariat izkazal za veliko bolj heterogenega in »anarhičnega«, kot je zatrjeval marksizem (glej Rancière, 1989). Zavrnitev redukcije delavskih bojev na natančno določeno marksistično vizijo proletarskega boja proti kapitalizmu je prav tako značilna za klasično anarhistično držo, ki je poudarjala heterogenost subalternih subjektivitet in antagonizmov (npr. ključno vlogo lumpenproletariata, ki jo je Marx zavračal) ter njihov v osnovi antiavtoritaren značaj. Anarhisti so si prizadevali za vključitev drugih razredov in družbenih slojev (npr. kmetov in deklasiranih intelektualcev) v revolucionarni boj skupaj z industrijskim proletariatom. Dejansko je Bakunin dajal prednost izrazu »množica« (*mass*) pred »razredom« (*class*), da bi poudaril heterogenost revolucionarne identitete. Izraz »razred« namreč implicira hierarhijo in ekskluzivnost (1950: 47). Anarhizem torej zavrača razredni in ekonomski redukcionizem, ki ima osrednji pomen v marksistični teoriji in poudarja, da ne more razložiti posebnosti, kompleksnosti in univerzalnosti političnih bojev.

Politika emancipacije

Kljub dvomu o številnih posvečenih konceptih marksistične teorije ostaja sodobna evropska kontinentalna misel zavezana klasičnim idealom emancipacije – osrednji sta predvsem ideja svobode in enakosti ter njuna medsebojna povezanost. Kot vemo, sta se po liberalnem pojmovanju ti dve ideji vedno vzajemno omejevali: več enakosti hkrati pomeni manj svobode in vice versa. Za radikalno leve politične tradicije – tako anarhizem, socializem kot marksizem – je značilno, da zavračajo ločevanje teh dveh idealov. Popolno svobodo je mogoče doseči le s popolno

enakostjo; doseganje ene na račun druge je kratko malo nepravilno. Bakunin je tako verjel, da je svoboda mogoča le v družbi, v kateri so vsi enako svobodni (1984: 267).

Z *nemožnostjo dekonstrukcije* svobode in enakosti so se ukvarjali številni sodobni evropski kontinentalni misleci. Étienne Balibar tako govori o *égalité*,⁵ da bi poudaril neločljivo povezanost med obema idealoma (glej 48–72). Koncept *égalité* lahko razumemo kot brezpogojno in nujno pretirano politično zahtevo: zahtevo po popolni svobodi in popolni enakosti, ki druga druge ne omejujeta, temveč sta mogoči le druga z drugo. Gre za zahtevo, ki ostaja neizpolnjena oziroma, kot bi rekel Derrida, ki jo je mogoče »izpopolnjevati v neskončnost« –, s čimer oblikuje odprt etični horizont za radikalne politične boje, ki ne morejo biti nikdar poponoma utemeljeni v konkretnem normativnem ali družbenem redu.

Za druge mislece, npr. Badiouja in Rancièra, je enakost ontološka osnova radikalne politike kot take – osnova, ki ne izključuje svobode, temveč vključuje tako radikalno svobodo kakor tudi emancipacijo. Badiou poziva k radikalni egalitarni politiki – politiki, ki je z vidika svobodne tržne ideologije in države nepredstavljiva in nedoumljiva. Še več, trdi, da je t. i. *egalitarna postulat* prisotna v tako rekoč aksiomatskem smislu vsakem realnem boju za emancipacijo (2005: 112). Tudi Rancière razume enakost kot ontološki pogoj katerega koli družbenega reda. Skrivnost naravnega stanja, ki jo je skušal Hobbes skriti v senci suverena, je tako stanje popolne enakosti in popolne svobode. Za Rancièra je politika vdor načela enakosti; vdor, ki destabilizira hierarhični družbeni red, ki negotovo počiva na tem načelu (1999: 16). Po Rancièru se politika pojavi, ko izključena subjektiviteta – tisti del, ki ni vštet oziroma ostane izključen iz političnega življenja (revni, demos) – zahteva zase univerzalnost celotne skupnosti. Z drugimi besedami, politika se začne, ko del, ki ne šteje za del skupnosti, zatrdi, da je celota. Rancièrov primer tega političnega dissensus oziroma »nerazumevanja« je zahteva žensk med francosko revolucijo, da se jih vključi v politične procese: s tem so pokazale na vrzel med formalno univerzalnostjo *Deklaracije o pravicah človeka in državljana*, ki je zagotavljala enake politične pravice za vse, tudi za ženske, in realnostjo politične situacije, temelječe na teh idealih, iz katere so bile ženske izključene. S sklicevanjem na formalni zapis univerzalnih pravic in enakosti so lahko osvetlile protislovnost situacije, v kateri so bile prikrajšane za svoje pravice. »Delovale so kot subjekti, ki niso imeli pravic, ki so jih imeli, in ki so imeli pravice, ki jih niso imeli.« (Rancière, 2004: 306)

Če strnem, se sodobna radikalna politična misel kljub razlikam in nestrinjanjem njenih ključnih mislecev suče okoli več tem: problema države in nastanka nedržavnih oblik politike; zavrnitve strankarskega predstavnštva; prespraševanja marksistične kategorije ekonomskega razreda; obujanja in ponovne artikulacije klasičnih emancipatornih idealov svobode in enakosti. Govoril sem tudi o tem, da so to teme anarhistične ali leve libertarne politike, za katero je značilen upor proti državi, odklanjanje reprezentativne vloge politične stranke, zavračanje subjektivitete kategorije razreda, namesto tega pa poudarja heterogenost in vztraja pri popolni, brezpogojni svobodi in enakosti. V tem smislu je morda mogoče razumeti, da je anarhizem skrita referenca sodobne radikalne politike. Z zatonom marksizma kot teoretskega in političnega projekta – in glede na zahtevo po politiki, ki se izogiba etatizmu, avtoritarnosti, razrednemu esencijalizmu in ekonomizmu – je morda nastopil čas za obuditev anarhistične tradicije ali pa

⁵ Balibarjev *égalité* sestavljata izraza *égalité* (enakost) in *liberté* (svoboda). Več v *La proposition de l'égalité* (2010) in *Equaliberty: Political Essays* (2014). (Op. prev.)

vsaj za njeno resno obravnavo kot radikalne politične alternative. Glede na to, da je anarhizem teoretsko blizu projektu razmisleka radikalne politike v postmarksistični dobi, je presenetljivo, da misleci, vpleteni v ta projekt, o anarhizmu molčijo. Badiou, Rancière, Laclau in Agamben se v številnih pomembnih pogledih nagibajo k anarhizmu, vendar anarhistične tradicije tako rekoč ne omenjajo.

Ponovni razmislek o anarhizmu

Glavni prispevek anarhizma k radikalni politični misli so zavrnitev države in vseh avtoritarnih oblik politike, kritika marksizma in predanost libertarnemu in egalitarnemu etosu. Anarhizem je inovativen še posebej v teoretizaciji politične moči – tj. moči države – kot avtonomnem področju razmerij moči in prizorišču političnih bojev, ki ni določeno, temveč analitično ločeno od kapitalistične ekonomije in razrednih odnosov. To je bil tudi razlog, da država po revoluciji ni mogla »odmreti«: kot abstraktni stroj dominacije s sebi lastni logiko in racionalnostjo se je ohranjala pod krinko delavske države. S prekinitvijo absolutno strukturne povezave med političnim in ekonomskim (ki jo je vzpostavil marksizem) je anarhizem izvedel ključno teoretsko operacijo, ki je naznanjala poznejše poststrukturalistične in postmarksistične intervencije.

Danes je teoretska inovativnost anarhizma hkrati omejena s humanističnim in pozitivističnim okvirom, iz katerega je prvotno izšel in ki ga še vedno v veliki meri predstavljajo razmišljanja sodobnih anarhistov, kot so Noam Chomsky, John Zerzan in Murry Bookchin.⁶ Ta epistemološki okvir lahko prepoznamo v številnih osrednjih vidikih anarhistične teorije. Na primer, medtem ko je Bakunin svaril pred nevarnostmi znanstvenega diktata nad življenjem, pa sta tako on kot Kropotkin še vedno razumela družbo kot objektivno realnost, delovanje katere je mogoče znanstveno opazovati predvsem z metodologijo naravoslovnih ved. Pri tem je ključna ideja, da imata socializem in osvoboditev človeštva materialistično in znanstveno podlago: v družbi in zgodovini je na delu racionalna logika, ki je razložljiva le z znanstvenim pristopom.⁷ Za Bakunina so to logiko sestavljali »nespremenljivi« naravni zakoni, ki so bili osnova človeškega in družbenega razvoja.⁸ Za Kropotkina je racionalna družbena logika obstajala v naravni družabnosti, ki jo je opazil v ljudeh in živalih – v »permanentnem instinktu« po sodelovanju, ki naj bi omogočil zasnovanje nove etike vzajemne pomoči ter novo pojmovanje pravičnosti in moralnosti (glej

⁶ Vsi so bili kritični do postmodernističnega/poststrukturalističnega prespraševanja dialektike in ideje racionalne objektivne resnice. Bookchin, na primer, želi ohraniti heglovske ideje – močno prisotne v klasičnem anarhizmu – o napredujočem razvoju imanentne družbene racionalnosti in zaupanje v človeški napredek. Napadel je t. i. »postmoderni« relativizem (glej: Bookchin, 1995; Zerzan, 1991).

⁷ Glej diskusijo Fredericka Gregoryja (1977) o znanstvenem materializmu.

⁸ Bakunin: »Ko smo iz absurdnih idej o Bogu, nesmrtnosti in duši, izvorni svobodi posameznikov in njihovi smrtnosti kot neodvisnih od družbe pokazali, da idealizem nujno vodi v posvetitev suženjstva, moramo zdaj pokazati, da je prava znanost, materializem in socializem, – oba pojma sta le resničen in popoln razvoj prvega, ker imata za svoje izhodišče materialno naravo ter naravno in primitivno suženjstvo človeštva, in ker nista zavezana k iskanju emancipacije človeštva zunaj družbe, temveč v njej, ne proti družbi, temveč z njenimi sredstvi – (kako sta torej, materializem in socializem, op. prev.) prisiljena voditi k vzpostavitvi veličastnih individualnih svoboščin in najvišje oblike človeške moralnosti.« (1984: 146)

Ethics, 1947; *Mutual Aid*, 1955). Nadalje, anarhizem se opira na esencialistično razumevanje človeške narave, ki je predvsem benigna in sodelovalna. Za klasične anarhiste bi tako družbena revolucija in ustanovitev svobodne družbe končno omogočili uresničevanje človekove imanentne človečnosti in racionalnosti.

Če vzamemo implikacije postrukturalizma resno – in menim, da bi jih morali –, potem zgoraj opisani epistemološki pogoji ne veljajo več. Na primer, družbeni objekti tako niso več racionalno zaznavni, temveč diskurzivno konstruirani. Družbeno-politično področje ne vsebuje objektivne, racionalne resnice, ki bi jo lahko znanost razkrila, temveč je zaznamovano s številnimi plastmi artikulacije, antagonizma in ideološkega prikrivanja. Laclau in Mouffe ne verjameta v »družbo« kot upravičen objekt diskurza, ker ta ne vsebuje objektivne realnosti, ki je skrita za različnimi diskurzivnimi reprezentacijami. Nasprotno, družbo konstituira prav ta reprezentacija. Družbena realnost je neprosojna. Poleg tega ne moremo sprejeti neke imanentne družbene ali zgodovinske logike kot tiste, ki določa politični in družbeni razvoj. Danes moramo razumeti, da je politika kontingenten posel, ki je v veliki meri nepredvidljiv. Ontološka osnova politike ni dialektika, temveč dogodek. In naprej, tudi subjekt ne more več imeti esencialnih moralnih in racionalnih lastnosti, ki naj bi bile del njegove »človečnosti«. Nasprotno, subjektovo identiteto konstituira, četudi nejasno in ne popolnoma, zunanje družbene strukture – jezik, diskurz in oblast. »Človek« je le praznina med označevalci.

Marsikdo je trdil, da takšni teoretski pogoji vsiljujejo radikalni politiki nevzdržne omejitve. Oropali naj bi jo vsakršnih trdnih temeljev in avtonomnega delovanja. Sam pa vseeno trdim, da moramo danes za mišljenje radikalne politike opustiti idejo o trdnih temeljih in nespremenljivih identitetah ter namesto tega vztrajati pri kontingentnosti političnega. Pojem kontingentnosti so sodobni misleci teoretizirali na številne načine. Badiou jo npr. vidi kot razvezo oziroma odpravljanje družbenih in skupnostnih vezi. Trdi, da je politika podvig absolutne singularnosti, kjer subjekti prekinejo obstoječe družbene vezi in identitete in so vključeni v politični proces, ki destabilizira obstoječe družbeno-politične razmere. Zato je politika – dejanska politika – dogodek, ki nastane na nepredvidljiv in singularen način iz praznine, ki je temelj vsake situacije. Zato v nasprotju z anarhizmom, ki trdi, da je ontološki temelj neka imanentna družbena racionalnost, menim, da je edini ontološki temelj praznina. In namesto revolucionarne politike, ki naj bi nastala organsko s širitvijo skupnosti in družbenih vezi, zagovarjam radikalno politiko, ki izhaja oziroma vključuje prelom teh vezi. Tudi Rancière si prizadeva za politiko, ki vključuje prelom obstoječih družbenih razmerij. V nasprotju z anarhisti, ki postavljajo družbene odnose naproti izumetničenosti politične moči, pa Rancière najde t. i. »policijo« oziroma »policijski red« – red uveljavljenih hierarhij in identitet – v samih družbenih odnosih.⁹ Prav politika je prekinitev tega reda moči. Tudi za Laclaua je politika zasnovana na kontingentnosti in nedoločenosti: politične identitete niso rezultat logike zgodovine oziroma racionalnega razvoja družbenih sil, temveč hegemonistične artikulacije med dejavniki v političnih bojih (1996: 53).

Poudarek na kontingentnosti, nepredvidljivosti in prekinitvi pa ne pomeni politike nihilizma, temveč temelji, kot sem že pokazal, na klasičnih idealih emancipacije – na etičnem poreklu, ki si ga skupaj z antiavtoritarizmom deli z anarhizmom. Duh razsvetljenstva z zaupanjem v posa-

⁹ Rancière: »Distribucija položajev in funkcij, ki definira policijski red, izhaja toliko iz domnevne spontanosti družbenih razmerij kot iz togosti državnih funkcij.« (1999: 29)

meznikovo svobodo in zavrnitvijo mračnjaštva je še vedno spodbuda za današnjo radikalno politiko. Vendar pa je, kot je bil prepričan Foucault, razsvetljenstvo mogoče interpretirati različno. Njegova zapuščina je namreč nadvse dvoumna: na eni strani obstaja razsvetljenstvo racionalne gotovosti, absolutne identitete in usode; na drugi pa razsvetljenstvo nenehnega prespraševanja in negotovosti. O prvem bi morali podvomiti, drugo pa pozdraviti. Tudi Kant je razumel razsvetljenstvo (*Aufklärung*) kot kritični pogoj, za katerega sta značilna geslo »držni si vedeti« in pa svobodno in avtonomno javno delovanje uma. Kritični pogoj pa je spremljevalec »volje do revolucije«, poskusa razumevanja revolucije – v Kantovem primeru francoske revolucije – kot dogodka, ki omogoča prespraševanje tako pogojev modernosti kot tudi naše subjektivne pozicije do nje (Foucault, 1986). Foucault predlaga, da bi lahko prevzeli to kritično strategijo za refleksijo mej samega razsvetljenskega diskurza ter njegovih racionalnih in moralnih odredb. Tako bi lahko uporabili kritične zmožnost razsvetljenstva proti njemu samemu in posledično odprli javne prostore za avtonomijo, svobodo in kritično refleksijo znotraj njegove strukture.

Tudi Derrida je kritičen do racionalističnih in pozitivističnih vidikov razsvetljenstva, vendar želi hkrati ohraniti njegov emancipatorjen in osvobajajoč potencial – še zlasti poudarek na človekovih pravicah. Tako poziva k brezpogojni obrambi ideje o splošnih človekovih pravicah, še posebno zato, ker država odkrito krši mednarodne norme človekovih pravic. Kljub temu pa je treba idejo človekovih pravic – in njen temeljni koncept »človeka« – ponovno premisliti in dekonstruirati (glej Derrida in Borradori, 2004: 132–133). Gre za dve poziciji, ki nikakor nista protislovni. Nasprotno, le s izpraševanjem ontoloških pogojev – tj. predpostavljene »naravnosti« človekovih pravic – se lahko znova okrepijo.

Na tem mestu je bistveno razumeti, da je zapuščina razsvetljenstva heterogena in da vsebuje subverzivni potencial, ki ga je vredno ohraniti, braniti in celo razširiti. Poststrukturalizem nikakor ne zavrača razsvetljenstva – česar je bil večkrat obtožen –, temveč si prizadeva za njegovo radikalno obnove. Menim, da mora biti razsvetljenstvo – kot utelešenje idej človeške emancipacije in avtonomije – danes še vedno referenca in odpirati obzorje za radikalne politične boje. To je še zlasti pomembno v današnjem času neokonservativizma in verskega fundamentalizma, ko se odkrito dvomi in izpodbija ideje človekovih pravic, razuma in individualne svobode.

Politika postanarhizma

Razsvetljenstvo torej zagotavlja skupno politično-etično referenco za radikalno politiko, s čimer paradokсно poveže klasični anarhizem s sodobno evropsko kontinentalno mislijo. V jedru obeh je želja po kritiki in prespraševanju avtoritete, napotek k upiranju politični dominaciji ter zavzemanje za svobodo, avtonomijo in enakost – na kratko, etika antiavtoritarnega egalitarizma. Na tem mestu bom tvegala in naštetu imenoval *postanarhizem*. Kljub številnim ugovorom, ki bi jih omenjeni misleci lahko imeli, bi lahko rekli, da njihova politika implicira neko vrsto anarhizma. Četudi takšno, ki sprejema kontingentnost in nedoločenost in ki zavrača esencialistične identitete in trdne ontološke temelje. Paradokсно bi lahko imeli omenjene mislece celo za *bolj* »anarhistične« kot klasične anarhiste, saj skušajo v imenu emancipacije destabilizirati vse obstoječe družbene in politične identitete in diskurze.

Sodobna postanarhistična in libertarno-egalitarna politika mora biti zmožna ponovno premisliti tako suverenost kot univerzalnost. Danes se lahko radikalna politika bori proti izraziti krep-

tvi državne oblasti le z invencijo novih oblik suverenosti – z ljudsko suverenostjo, suverenostjo ljudstva, ki ne vodi v suverenost države. Derrida govori o pojavu nove vrste suverenosti – o *moči brez oblasti*, »mesijanstvu brez mesijanstva« (2005: xiv). Za opis te nove oblike ljudske suverenosti kot suverenosti šibkih in ne močnih uporabi primer svetovnega antikapitalističnega gibanja:

Gibanja, ki so še vedno heterogena, nekoliko neoblikovana in polna protislovij, ki pa zbirajo najšibkejše na svetu, tiste, ki so jih zmlele ekonomske hegemonije, svobodni trg, suverenizem itd. Verjamem, da se bodo na koncu ravno najšibkejši izkazali za najmočnejše in da oni pomenijo prihodnost. (glej Derrida, intervju: 2004)

Prav svetovne množice, svetovni »revni« utelešajo novo obliko ljudske suverenosti.

Poleg tega zahteva ljudska suverenost – suverenost onkraj države – tudi ponoven premislek univerzalnosti. Če želi radikalna politika preseči atomizem identitetne politike, se mora nedvomno sklicevati na nekakšno univerzalno razsežnost. Toda, kaj naj bi zasnovalo univerzalno razsežnost? Univerzalna enakost, nova razumevanja pravic ali celo novi kozmopolitizem s svetovnimi pravnimi institucijami in demokratičnimi mehanizmi? Globalizacija hkrati s privatizacijo, individualizacijo in posledičnim spodkopavanjem tradicionalnih javnih prostorov političnega diskurza vseeno odpira nove možnosti za univerzalnost v politiki. Status univerzalnosti – tj., kako naj bo definirana, kdo naj jo nadzira, kako demokratična in egalitarna naj bo – bo sčasoma postal osrednje prizorišče političnih bojov vsepovsod. Politika postanarhizma mora ustvariti nove oblike univerzalnosti, okoli katerih se bodo lahko mobilizirale vse heterogene skupine in subjektivnosti, ki jih danes svetovni državni kapitalizem na različne načine marginalizira, podreja in izkorišča.

Sklep

V pričujočem članku sem orisal vrsto povezav med klasičnim anarhizmom in sodobno radikalno politično mislijo, še posebej pri vprašanjih državne oblasti, politične subjektivnosti, nestranskarske militantne organizacije in diskurza emancipacije. Trdil sem, da so se sodobni politični misleci evropske kontinentalne tradicije zelo približali anarhizmu, četudi se samemu izrazu izogibajo. Njihovo stališče vsebuje nedržavno, neinstitucionalno obliko politike, ki zavrača tradicionalne vzorce strankarskega predstavnštva in se izogiba marksističnemu ekonomizmu. Hkrati pa ostaja zvesto idealom brezpogojne svobode in enakosti – na kratko, gre za antiavtoritarno in egalitarno politiko postanarhizma. To daje anarhistični tradiciji danes relevantnost, pomembnost in potencial in jo obenem zavezuje k obnovitvi te tradicije s kritiko njenih epistemoloških temeljev. V času političnih in ideoloških prehodov, tj. času, ko nastajajo nova gibanja in identitete ter odpirajo nova prizorišča boja, bi morda anarhizem – tako dolgo v senci marksizma – lahko končno postal referenca za radikalno politiko prihodnosti.

Goldsmith's College, University of London

Prevedla: Barbara Drole

Literatura

- AGAMBEN, GIORGIO (2001): Security and Terror. *Theory & Event* 5(4). Dostopno na: http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v005/5.4agamben.html (10. april 2014).
- AGAMBEN, GIORGIO (2005): *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago.
- BADIOU, ALAIN (2003): Beyond Formalisation: an Interview with Badiou. *Angelaki* 8(2).
- BADIOU, ALAIN (2005): *Metapolitics*. London: Verso.
- BAKUNIN, MIKHAIL (1950): *Marxism, Freedom and the State*. London: Freedom Press.
- BAKUNIN, MIKHAIL (1984): Political Philosophy: Scientific Anarchism. G. P Maximoff (ur.). London: Free Press of Glencoe.
- BAKUNIN, MIKHAIL (1973): *Selected Writings*. A. Lenning (ur.). London: Cape.
- BALIBAR, ÉTIENNE (1995): Ambiguous Universality. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7(1): 48–74.
- BOOKCHIN, MURRAY (1995): *Re-enchanting Humanity*. London: Cassell.
- BORRADORI, GIOVANNA (2004): *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, JACQUES (2004): For a Justice to Come: An Interview with Jacques Derrida. *The Brussels Tribunal*. Dostopno na: <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/brussels.html> (5. april 2004).
- DERRIDA, JACQUES (2005): *Rogues (Voyous)*. Stanford CA: Stanford University Press.
- FOUCAULT, MICHEL (1976): War in the Filigree of Peace: Course Summary. *Oxford Literary Review* 4(2): 15–19.
- FOUCAULT, MICHEL (1986): Kant on Enlightenment and Revolution. *Economy and Society* 15(1): 88–96.
- FOUCAULT, MICHEL (1997): *Intellectuals and Power, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- GREGORY, FREDERICK (1977): *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Dordrecht and Boston: D. Reidel.
- KROPOTKIN, PETER (1947): *Ethics: Origin and Development*. New York: Tudor Publishing.
- KROPOTKIN, PETER (1955): *Mutual Aid: a Factor of Evolution*. Boston, Mass: Extending Horizons Books.
- LACLAU, ERNESTO (1996): *Emancipation(s)*. London: Verso.
- LACLAU, ERNESTO in MOUFFE, CHANTAL (2001): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- NEWMAN, SAUL (2001): *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism & the Dislocation of Power*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- RANCIÈRE, JACQUES (1989): *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*. Philadelphia: Temple University Press.
- RANCIÈRE, JACQUES (1999): *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RANCIÈRE, JACQUES (2004): Who Is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly* 103(2–3): 297–310.
- ZERZAN, JOHN (1991): The Catastrophe of Postmodernism. *Anarchy: A Journal of Desire Armed* (fall).

