

POSKUS (RE)INTERPRETACIJE ANARHISTIČNE DRUŽBENE MISLI

Povzetek: Pričujoči prispevek izhaja iz predpostavke, da je večina dosedanjih znanstvenih razprav o anarhizmu (ne)namerno zgrešila sporočilnost in argumantacijo anarhistične družbene misli. Tako avtor v prispevku vzpostavlja okvir za (re)interpretacijo anarhizma, da ta ne bo več pojmovan zgolj kot eden izmed vrste »izmov«, pač pa predvsem po svojem »logosu« in »telosu« ter rešitvah, ki jih ponuja za probleme moderne družbe. Glede na to, da anarhizem kot ena izmed najpomembnejših socialno-ekonomskih in političnih filozofij nima svojega mesta znotraj obstoječih študijskih kurikulumov, ter da se znotraj širše javnosti kot tudi znanstvene skupnosti še vedno povezuje s kaosom in nasiljem, je ponovni razmislek o anarhizmu in anarhiji res več kot potreben.

Ključne besede: anarhizem, anarhija, družbena gibanja, politična filozofija, ontologija.

Namesto uvoda

Z uporom zapatistov v mehiški pokrajini Chiapas, januarja 1994, še posebej pa po protestih proti Svetovni trgovinski organizaciji (WTO) v Seattlu, novembra 1999, prihaja znotraj političnega prostora in politološke teorije do ponovnih premišljevanj o anarhizmu. Pričujoči članek poskuša z orisom anarhistične družbene misli in njene ontologije prispevati svoj – četudi še tako majhen – delež k vzpostavitvi (referenčnega) okvirja, na katerem bo mogoče graditi novo razumevanje anarhizma v 21. stoletju.

Z naše perspektive upor zapatistov v Chiapasu ni pomemben zaradi golega dejstva, da sta bila novi radikalizem in anarhizem s tem dogodkom (spet) deležna večje pozornosti znotraj politološke teorije. Primarno vrednost dogodka gre seveda iskati v njegovih realnih konsekvencah, saj predstavljata zapatistična vstaja in kasnejši »encuentro« za človeštvo in proti neoliberalizmu (*Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*) rojstvo tako imenovanega gibanja gibanj oziroma »intergalaktičnega« gibanja proti neoliberalizmu. Gibanje je pisana družčina okoljevarstvenikov, kmetov, feministk, sindikalistov, nevladnih organizacij in iniciativ, staroselskih aktivistov, vendar tudi anarhistov. Brez zadržkov lahko zapišemo, da večino kreativne energije to gibanje črpa ravno iz (samodeklariranih) anarhističnih skupin ali »avtonomističnih« nukleusov, ki pa so z anarhizmom neločljivo povezani s svojim hotenjem in navdihom. Znotraj gibanja so se

* Dr. Žiga Vodovnik, asistent na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

anarhistična načela – ne le načela nehierarhičnega in neavtoritarnega organiziranja – razširila v tolikšni meri, da bi ga brez težav imenovali anarhistično tudi tam, kjer nima te identitete. Anarhizem tako ni več zgolj utopična želja, pač pa prej praktična metoda ali celo potreba družbenega, ekonomskega in političnega organiziranja na globalni ravni.¹

Ta »novi« anarhizem je prevzel nek zgodovinski »realizem«, ki sam po sebi predpostavlja, da v času našega življenja ne bo nič s pričakovanji o popolnoma svobodni in neodtujeni družbi, da pa je kljub temu vredno dosegati cilje, ki bodo prispevali k temu, da bo človeški in družbeni *habitus* bolj zdrav, naravno čistejši in bolj svoboden. Te, za mnoge »neprave« oziroma »izkrivljene«, (evolutivne) anarhistične inspiracije v svojih perspektivah alternativnega, utopičnega sveta ne gredo v smeri (apokaliptične) revolucije, pač pa jim gre za to, da se ljudem že v obstoječi infrastrukturi družbe zagotovi čim večjo mero dobrega in svobode. Revolucija ne bo nek nenaden, kataklizmičen dogodek, ki se bo zgodil čez noč, pač pa neprekinjena – proti libertarnim ciljem usmerjena – kulturna in socialna transformacija, ki bo kot erozija odnašala arhaične in fosilne oblike avtoritete in prisile, neskladne s »človekovim nagonom po svobodi« (Bakunin).

Anarhizem je v tem pogledu že presegel negativno »fetišizacijo« države. Boja za boljši svet ne reducira več zgolj na antistatizem, saj se zaveda, da mora ta boj vsebovati mnogo več. Prav tako je anarhizem že spremenil tudi svojo percepcijo države – državo percipira najprej kot »stanje, odnos med ljudmi, modus človeškega obnašanja« (Landauer), ki ga želi čimprej nasloviti, ne pa ga zaradi svoje teoretske čistosti ali ontološke načelnosti zavračati. Vse te »spremembe«, ki jih ni več mogoče ignorirati, verjetno le še dodatno upravičujejo našo zahtevo po ponovnem razmisleku o anarhizmu in anarhiji.

Pred samim začetkom naj opozorimo še na naše epistemološko spoznanje oziroma izhodišče, da v družboslovju objektivnost ni mogoča niti ni zelena. Če objektivnost pomeni pretvarjati se, da ideje nimajo nobene vloge znotraj družbenih bojov, da znotraj le-teh ne smemo zavzemati določenih pozicij, potem pričujoči članek še zdaleč ne bo »objektiven«. Obstoječi svet je namreč svet nasprotujočih si interesov – vojne proti miru, enakosti proti sebičnosti, nacionalizma proti internacionalizmu, demokracije proti elitizmu – zato je posledično nemogoče in nezaželeno ostati nevtralen.

Objektivnost je nemogoča tudi zaradi metodološkega dejstva, da pomeni vsaka analiza nek subjektivni in zgolj delni izbor relevantnih podatkov iz neskončne množice (trga) vseh razpoložljivih informacij. Vsaka analiza (izbor) je namreč določena z našim lastnim subjektivnim prepričanjem, kaj je pomembno in kaj ne, s tem

¹ Novi anarhizem – per analogiam z Marcosovo opredelitvijo zapatizma – »ni doktrina, pač pa intuicija. Nekaj tako odprtega in fleksibilnega, da se pojavlja vsepovsod. Anarhizem postavlja vprašanje, »Kaj je tisto, kar me je izločilo?«, »Kaj je tisto, kar me je izoliralo?« V vsakem primeru je odgovor drugačen. Anarhizem zgolj postavlja to vprašanje in stipulira, da je odgovor pluralen, vendar inkluziven.« Marcos, Subcomandante Insurgente (2004): *Ya Basta! – Ten Years of the Zapatista Uprising*, str. 49.

Novi anarhizem ni zgolj teorija prihodnje ureditve, pač pa »živa sila znotraj našega življenja, ki ne preneha ustvarjati nove pogoje; duh upora, v kakršnikoli obliki, proti vsemu, kar omejuje našo človeško rast.« Goldman, Emma v Sheehan, Sean M. (2003): *Anarchism*, str. 158.

pa že v nasprotju z zahtevanim »mitom« objektivnosti.² Če bi »objektivnost« – razumljena kot pasivnost in neangažiranost – bila možna, pa le-ta ne bi bila zaželena. Znanost namreč nikoli ne bi smela biti sama sebi namen, pač pa bi morala prispevati k širjenju človeških vrednot, kot so svoboda, enakost, pravičnost in bratstvo, ter k reševanju temeljnih problemov, s katerimi se sooča človeštvo, kot so lakota, vojskovanje in revščina. Preveč znanstvenikov in akademikov je dandanes zgolj pasivnih poročevalcev bolj ali manj absurdnih, trivialnih in ezoteričnih tem, medtem ko zunaj njihovih pisarn in predavalnic potekajo – za človeštvo usodni – politični boji. Včasih se (zaradi popularnosti) celo lotijo obravnave aktualnih, politično angažiranih tematik, vendar pri tem zaradi »profesionalnih standardov« ne smejo nič občutiti. Če kaj slučajno občutijo, ne smejo delovati, še zlasti pa ne v smeri spreminjanja obstoječega sveta in odprave obstoječih krivic. Kljub svojemu privilegirane-mu položaju, še vedno nis(m)o prišli do spoznanja, da s(m)o najprej ljudje in šele nato (ter ravno zato) »objektivni« znanstveniki. Kot je že pred mnogimi leti pripomnil Jean Jacques Rousseau, imamo fizike, geometre, kemike, astronome, pesnike, glasbenike in slikarje, vendar med nami nimamo več ljudi.

Seveda naša »pristran(sk)ost« ne pomeni, da bo pričujoči članek določena dejstva zamolčal, priredil ali si izmislil nova. Ta »neobjektivnost« niti ne pomeni, da se pri analiziranju obravnavane materije ne bomo držali znanstvenih standardov (spoznavnih in dokazovalnih postopkov). Pomeni zgolj to, da se v analizo množice podatkov ne podajamo z že vnaprej oblikovanimi odgovori, pač pa z že vnaprej oblikovanimi (koristnimi) nameni in vprašanji oziroma vprašanjem: *Kako doseči boljši svet?* Da ima pričujoči članek neko subjektivno pozicijo oziroma izhodišče, ne skrivamo niti nam to ni potrebno skrivati. Iz dela bo namreč razvidno, da imamo v imenu temeljnih človeških vrednot (osebno) *željo* in (družbeno) *odgovornost* sodelovati v političnih bojih našega časa. Po besedah ameriškega radikalnega zgodovinarja Howarda Zinna »na vlaku, ki se že giblje v določeno smer, pač ni mogoče biti nevtralen.« Stvari se namreč že dogajajo; potekajo absurdne vojne, otroci umirajo zaradi lakote. V takšnem svetu, ki se giblje v napačno smer, pomeni nevtralnost in pasivnost sprejemanje ali celo odobravanje obstoječih krivic. S takšno pasivnostjo se ne moremo in ne smemo sprijazniti kot akademiki, še manj pa kot ljudje, ki verjamemo v univerzalnost in neločljivost človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

Kaj je anarhizem?

Anarhizem lahko označimo za socialno-ekonomsko, politično teorijo in prakso, katere cilj je po Proudhonu doseči *anarhijo* – stanje brez vladarja.³ Anarhizem kot družbeno-filozofska in politična doktrina cilja na vzpostavitev take družbe, ki bi temeljila na pravici, enakosti in bratstvu, in v kateri bi bila odpravljena vsa sredstva

² *Objektivnost je tako mogoče doseči le z zajetjem vseh posameznih subjektivnosti oziroma delnih objektivnosti.*

³ *Anarhisti se zauzemajo za pojmovanje anarhizma kot teorije in ne kot ideologije. Za njih je bistvo teorije v tem, da imajo ljudje v posesti določen sklop idej, ideologijo pa naj bi označevalo ravno to, da imajo same ideje pod kontrolo te ljudi. Anarhizem je sklop idej, ki je fleksibilen in odprt za modifikacije v luči novih spoznanj, medtem ko je ideologija zaprt sklop idej, v katere ljudje verujejo dogmatično, pri tem pa ignorirajo realnost ali pa jo spreminjajo, tako da je ta v skladu z ideologijo.*

državne in družbene prisile (Rizman 1986: XXIV). Kot tak, anarhizem nasprotuje vsem oblikam hierarhije, izkoriščanja in avtoritete ter posledično njihovim glavnim oblikam – *državi in kapitalizmu*.

Začetek (»avtentičnih«) anarhističnih idej gre iskati v 17. in 18. stoletju,⁴ predvsem v delu Williama Godwina *Raziskava o načelih politične pravičnosti (Enquiry Concerning Political Justice)*, ki na tem področju velja za pionirsko delo. Kljub temu pa lahko ideje iskanja alternative vsemogočni državi in monolitno urejeni strukturi oblasti zasledimo že med starogrškimi filozofi (Karpocrates in Zenon), kakor tudi med drugimi »pionirji« idej o osebni svobodi (e.g., Spartacus, de La Boetie, Rabelais, Swift), ne glede na to ali so njihovi vzgibi za te ideje bili filozofske ali religiozne narave.

Anarhosindikalistični mislec Rudolf Rocker je sodobni anarhizem upravičeno opisal kot »sotočje dveh velikih tokov«, ki sta med francosko revolucijo in po njej našla naslednja značilna izraza v intelektualnem življenju Evrope: *socializma* in *liberalizma*. Potrebno je opozoriti na dejstvo, da skozi celotno zgodovino anarhizem ni bil zgolj ideja in praksa samooklicanih anarhistov, pač pa so anarhizem velikokrat prakticirali tudi »navadni« ljudje, ne da bi se tega zavedali ali sploh slišali za besedo anarhizem. Anarhistična načela neavtoritarnega organiziranja so se tako razširila, da bi lahko za anarhistična šteli tudi mnoga družbena gibanja, čeravno nimajo te identitete.⁵ Spet na drugi strani se številni anarhisti namenoma ne deklarirajo za anarhiste, razlog za to pa gre iskati v skrajnem sledenju in upoštevanju anarhističnih idej proti-sektaštva, odprtosti in fleksibilnosti. Popolna emancipacija namreč vsebuje tudi emancipacijo od identitete.

Kot je zapisal angleški anarhist Colin Ward, »anarhistična družba – družba organizirana brez avtoritete – živi vseskozi. Kot seme pod snegom, je ta zakopana pod težo države in njene birokracije, kapitalizma in njegovih odpadkov, privilegijev in njihovih krivic, nacionalizma in njegove samomorilske lojalnosti, religioznih razlik in njihovih praznovernih separatizmov« (Ward, 1982: 14).

Semena anarhizma gre tako danes iskati tudi v vsakdanjem uporju življenja proti imperativom sistema, življenjski radosti in obešenjaštvu malih ljudi, plesu prezrtih, selitvi nomadov, naselitvi migrantov, boju kmetov za zemljo, ljubezni pedrov [*sic*], pirsingu panksov in nenazadnje nasmehu zgarane prodajalke. Ne smemo pozabiti tudi na skvoterje, ljudi brez papirjev (izbrisane v Sloveniji ali *Sans papiers* v Franciji) in »illegalce« v globalnem Babilonu, *adbusterje* in *culturejammerje*, delavke v *maquialdorah*, nezaposlene in prekerne, *piqueterose* in *cacerolazose*, aktiviste socialnih centrov, mirovnike na ulicah, feministične skupine, protifašistične organizacije, »Reclaim the Streets«, »Food not Bombs«, mrežo »No Borders«, ekološke, vrtačarsko gverilo, protivojne in ne-Nato aktiviste, zdravnike kolektiva »Black

⁴ V tem stoletju se pojavita glavni obliki hierarhije in izkoriščanja – moderna država in kapitalizem.

⁵ V tem pogledu bi lahko govorili kar o dualnosti anarhizma – latentnim in manifestnim anarhizmom. »Če manifestni anarhizem predstavlja zavesten prevzem neke ideologije ter praks, ob tem pa samoidentifikacijo subjekta kot anarhista ali anarhistke, potem latentni anarhizem predstavlja razne prakse, ki se skozi vso človekovo zgodovino kažejo kot zasnovane mimo odnosov moči ter pokoravanja. Za te pa ni bistvena ne interpelacija ne konstitucija posameznika ali posameznice v subjektu nekega samo-zavestnega anarhizma.« Več o tem glej v Jeffs, Nikolai (1998): *All you need is love (nasilje, emancipacija, pa tudi nekaj uvodnih besed...)*, Časopis za kritiko znanosti, let. XXVI, št. 188, str. 5, str. 22–23.

Cross«, grafitarje in hekerje oziroma hektiviste na medmrežju, aktiviste Indymedie, zagovornike odporne kode in copylefta, proizvajalce zdrave hrane ter raziskovalce duhovnih razsežnosti. Vsi ti so del sodobnega odporništva oziroma preporeda skupnosti.⁶

Anarhizma ni mogoče pojmovati kot nek monoliten, enoznačen sklop idej, ki vodi do popolne uniformnosti in enoznačnih rešitev, katerih veljava mora biti univerzalna. Anarhizem ni samo (samozadostna) točka, pač pa je mozaik, sestavljen iz množice točk, katerih skupni imenovalac je pripravljenost za pluralističen dialog z drugimi, s ciljem, doseči harmonijo med njimi – harmonijo človeka v družbi in z njo.

Murray Bookchin vidi vrednost anarhizma v dejstvu, »da je anarhizem praktično sam načel ekološko problematiko, feministično problematiko, komunalne zadeve, probleme samoorganiziranja, vprašanje razpoložljivih konceptov samoupravljanja. Gre za teme, ki so danes v ospredju znamenitega ‚socialnega vprašanja‘. Te teme je načel iz svoje substance kot teorija in praksa, ki je usmerjena proti hierarhiji in dominaciji« (Bookchin, 1980). Na vse to se – predvsem znotraj znanstvene skupnosti – bolj ali manj namenoma pozablja. Anarhistične ideje so se sicer deloma uspele »infiltrirati« ali uveljaviti v progresivni družbeni misli, sploh znotraj družboslovja, vendar se ta le redko sklicuje na anarhizem, praviloma pa to celo skriva. Nosilci družbene moči namreč tudi danes ne želijo pripisovati anarhizmu posebnih zaslug oziroma želijo njegove doprinose še naprej neupravičeno umeščati v sebi lasten milje (post)marksizma, (neo)liberalizma in vseh drugih »(neo)izmov«. Tako lahko le soglašamo z oceno, da je anarhizem ena izmed najbolj – če ne že kar najbolj – okradenih političnih filozofij.

Seveda pa idej nasprotovanja hierarhiji in dominaciji ne gre omejiti in pripisati zgolj anarhizmu, saj imajo te ideje svoje korenine že v liberalizmu razsvetljenstva. Upoštevač idejno ozadje anarhizma – kot sotočja liberalizma in socializma – ni presenetljivo, da bi lahko nekatere ideje liberalnih mislecev, pogosto brez večjih popravkov, brez zadržkov uvrstili med »radikalne«. Tako se celotni opus Adama Smitha (tudi v znanstvenih krogih) pogosto zreducira le na prvih nekaj strani njegovega znamenitega dela *Bogastvo narodov* (*An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) in s tem zgolj na idejo »nevidne roke«, navkljub dejstvu, da delo obsega pet knjig in da je koncept nevidne roke v celotnem delu omenjen zgolj enkrat samkrat. Številni neoliberalci raje zamolčijo, da je glavno sporočilo Smithovih del zavračanje na »surovih« in »podlih poskusov« »gospodarjev človeštva«, ki želijo slediti »ogabnemu načelu«: »Vse zase, nič za druge.« Nasproti takšnemu patološkemu razmišljanju je Smith postavil koncept prostega trga, ker naj bi ta vodil do ideala svobode in enakosti, ter zagotavljal pravico vsakega posameznika do kreativnega in samoizpolnjujočega dela. Tako ne preseneča, da le nekaj sto strani kasneje, v poglavju *The Expenses of the Sovereign or Commonwealth* (Knjiga V, Poglavje I) Smith zapiše:

⁶ Povzeto po Zadnikar, Darj (2004): *Que se vayan todos!*, Časopis za kritiko znanosti, let. XXXI, št. 212, str. 7; ter Zadnikar, Darj (2003): *Chomsky za rojstvo trenutkov*, v Rutar, Dušan (2003): *Noam Chomsky o anarhizmu & demokraciji*, str. 432.

»Razumevanje večjega dela človeštva določa njihova vsakdanja zaposlitev. Tako človek, čigar celotno življenje je omejeno na opravljanje nekaj preprostih operacij, katerih učinki so po verjetnosti vedno enaki, nima priložnosti uporabiti svojega uma, (...) in postane tako neumen in ignorantski kot človeško bitje sploh lahko postane. Na veliko veselje svoje države je popolnoma nesposoben presojanja. Njegova spretnost na delovnem mestu se torej razvija na račun njegovih intelektualnih in družbenih odlik. A to je položaj, v katerega je v vsaki »napredni« in »civilizirani« družbi pahnjjen reven delavski sloj, torej velik del ljudi.

Drugače je v tako imenovanih »barbarskih« družbah, kot se jih pogosto imenuje. V teh družbah najrazličnejše zadolžitve slehernega posameznika silijo k uporabi lastnih sposobnosti, um pa ne pade v dremavo topoglavost, ki v »civiliziranih družbah« poneumlja velik sloj ljudi. V teh »barbarskih« družbah, kot jih imenujejo, je vsak posameznik državnik, ki je sposoben razsojati o interesih družbe...« (Smith, 1996)⁷

Številni liberalni misleci so prišli do (»radikalnih«) zaključkov, da vlade in države navkljub svojemu primarnemu poslanstvu preprečevanja krivic, neenakosti in nasilja, v vsakdanjem življenju prevzemajo precej drugačne vloge. Že nekaj časa naj bi bile glavni generator anomalij, proti katerim se bi morale v prvi vrsti boriti. Država je s svojim aparatom sodišč, prava, zaporov, vojske, postala glavni generator in ne preprečevalec družbenega nerada. Največjega zla na tem svetu ne predstavljajo napake in (nelegalni) zločini posameznikov, pač pa legalne napake in legalna kazniva dejanja, ki jih opravičujejo, organizirajo, varujejo vlade in države; dejanja, ki vse bogastvo in znanje tega sveta usmerjajo v bedo, destrukcijo, konflikt, krivico; dejanja, ki s širjenjem kolosalnega holokavsta silijo posameznike v obup in posledično v kriminal.

Nekateri liberalni misleci so naredili še korak naprej s tezo, da družba brez vladarja (torej »anarhistična« družba) ne bi vodila v razmere kaosa in nasilja, pač pa bi prej vodila k najbolj zaželeni obliki urejenega družbenega življenja. Tako John Locke zavzema pozicijo, ki je skladna s pozicijo anarhizma v tem, da zavrača Hobbesovo tezo o »naravnem stanju«, po kateri bi torej v brezvladni družbi vladala permanentna vojna vseh proti vsem. Locke poudarja, da bi to prej vodilo k miroljubni in produktivni družbeni ureditvi, v kateri bi zgolj »popolna svoboda določala dejanja ljudi.« Ljudje, omejeni zgolj z zakoni narave, bi živeli »v skladu s svojim razumom, brez vladarja nad in avtoritete med njimi.«⁸ Skoraj identične so beseda Mihaila Bakunina:

⁷ Več o tem glej v Smith, Adam (1996): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, predvsem Knjiga V, Poglavje I.

⁸ Takšna (»radikalna«) pozicija klasikov liberalizma ne bi smela biti presenečenje, saj je liberalizem pred- in anti-kapitalističen že v svoji genezi. Ideje si zaslužijo dodatno obravnavo, saj kažejo na splošno razširjen trend izkrivljanja in prikrojevanja idej, s katerimi se nato poskuša zagotavljati legitimnost projektom privatizacije, liberalizacije in fiskalne discipline. Avra liberalizma je namreč prikupna stvar za zagotavljanje (politične) podpore nedemokratičnim ali celo protidemokratičnim projektom.

»Strastno ljubim svobodo, v kateri vidim edino okolico za razvoj in rast inteligence, dostojanstva in sreče ljudi; vendar ne tiste formalne svobode, ki jo vsiljuje, odmerja in reglementira država, država večne laži, ki dejansko nikoli ne zastopa nič drugega kot predpravice posameznikov, temelječe na suženjstvu vseh. (...) Pod tem imenom si predstavljam edino svobodo, ki je vredna tega imena, tisto, pri kateri gre za popolno razvijanje vseh materialnih, duhovnih in moralnih sil, ki so v latentnem stanju lastne vsakemu, svobodo, ki ne pozna nobenih drugih omejitev kot tiste, ki nam jih predpisujejo zakoni naše lastne narave, tako da, če natančno premislimo, to sploh niso omejitve, saj nam teh zakonov ne nalaga kak zunanji zakonodajalec, ki bi obstajal poleg nas in nad nami. So v nas in nam lastne, so osnova vsega našega bitja, tako materialnega kot intelektualnega in moralnega; namesto da bi jih torej pojmovali kot omejitve, moramo v njih videti resnične pogoje in dejanski vzrok svoje svobode« (Bakunin v Rizman, 1986: 226).

Anarhizem smo že opredelili kot socialno-ekonomsko, politično teorijo, katere cilj je (po Proudhonu) doseči anarhijo – stanje brez vladarja. Ob tem lahko dodamo opredelitev Johna Clarka, ki anarhizem definira hkrati kot »(1) vizijo idealne, neprisilne, neavtoritativne družbe; (2) kritiko obstoječe družbe in njenih institucij, ki temelji na omenjeni proti-avtoritativni ideji; (3) pojmovanje človekove narave, ki upravičuje upanje na bistven napredek v smeri približevanja idealu; (4) strategijo doseganje sprememb, vključujoč oblikovanje neprisilnih, neavtoritativnih in decentraliziranih alternativ« (Clark v Ehrlich, 1996: 377).

Potrebno je poudariti, da anarhizem ne nasprotuje avtoriteti, *per se*, torej tehnični kompetentnosti in ekspertnemu znanju, pač pa zgolj neupravičeni, vsiljeni avtoriteti oziroma tako imenovanemu *avtoritarizmu*. Avtoriteta mora biti upravičena, svobodna, pripoznana, nevsiljiva, neobvezna, funkcionalno specifična, temeljiti pa mora na kompetentnosti in soglasju. Chomsky dodaja, da je potrebno »strukture avtoritete, hierarhije in dominacije iskati, identificirati ter nato izzvati, v vseh aspektih življenja. Če zanje ni mogoče najti opravičila, so te strukture nelegitimne, in jih je zatoj treba odpraviti, da se razširi obseg človekove svobode. To vključuje tako politično moč, lastnino in upravljanje, odnos med moškimi in ženskami, starši in otroci, naš nadzor nad usodo prihodnjih generacij, ter mnogo več. (...) Vedno sem pojmoval za bistvo anarhizma zahtevo, da je dokazno breme na nosilcu avtoritete, in da mora biti slednja odpravljena, če ta svojega položaja ne uspe opravičiti« (Chomsky v Pateman, 2005: 178).

Prav tako ni mogoče anarhizma reducirati zgolj na »anti-statizem«, saj anarhizem nikoli ni imel omejene vizije deatizma oziroma »anti-statizma«, pač pa je vedno nasprotoval vsem oblikam političnega, socialnega in ekonomskega izkoriščanja, ki omejujejo svobodo, enakost in solidarnost ter onemogočajo »polni razvoj materialnih, intelektualnih in moralnih kapacitet, ki so latentne v vsakem izmed nas« (Bakunin v Dolgoff, 1980: 261).

Etimološki izvor besede anarhija in anarhizem, ki sta danes (v vsakdanji rabi) sinonima za kaos in nered,⁹ gre iskati v grški besedi αρχος (*archos*, lat. vladar, vodja,

⁹ Anarhizem je s svojo vero v naravne zakone in pravico diametralno nasproten pol nihilizma.

nadrejeni) s predpono an (*an*, lat. brez), ki pomeni brezvladno družbo oziroma družbo brez oblasti in avtoritete. Kot poudarja italijanski anarhist Errico Malatesta, se tu »ne bomo spustili v filološke razprave, saj naše vprašanje ni filološke, temveč zgodovinske narave. Običajna razlaga te besede ne ruši njenega etimološkega pomena, temveč je iz njega izvedena, in sicer zaradi predsodka, da je za organizacijo družbenega življenja oblast nujna in da se mora torej, v skladu s tem, družba brez oblasti spremeniti v nered, v katerem niha med obvladljivo oblastjo enih in slepim maščevanjem drugih« (Malatesta v Rizman, 1986: 433).¹⁰

Kljub temu pa lahko zapišemo, da povezovanje anarhizma z nasiljem in kaosom temelji vsaj na dveh predpostavkah; prvič, da je tam, kjer ni oblasti in avtoritete, nered; in drugič, da tam, kjer obstaja močna oblast in stroga avtoriteta, vladata svoboda in red.

Kot poudarja Noam Chomsky je znotraj anarhističnega gibanja dejansko obstajal element, ki se je osredotočil na tako imenovano »propagando z dejanji« in s tem tudi na nasilje. Tako naj bi bilo razumljivo, da danes centri oblasti in moči vsak poskus v smeri širjenja neodvisnosti in svobode povezujejo z nasiljem.¹¹ Anarhizem se tako zreducira na kaos, nasilje, nered, kljub dejstvu, da anarhizem po sami definiciji nasprotuje zgolj avtoriteti in hierarhiji, ne pa tudi redu, pravilom in organizirani družbeni ureditvi.

Na očitke, da sta revolucija in anarhizem destruktivna in ne konstruktivna, Alexander Berkman odgovarja: »Kaj je v resnici sploh za uničiti? Bogastvo premožnih? Ne, to je nekaj, kar želimo, da uživa celotna družba. Zemljo, polja, rudnike, železnice, tovarne, mline in trgovine? Tudi tega ne želimo uničiti, pač pa narediti uporabno za vse ljudi. Telegrafe, telefone, druga sredstva komunikacije in distribucije – želimo tudi te uničiti? Ne, želimo, da služijo potrebam vseh ljudi. Kaj bo potem družbena revolucija sploh uničila? Cilj družbene revolucije ni uničevanje, pač pa ponovna izgradnja« (Berkman, 2003: 184).

Chomsky opozarja, da anarhizem ne pomeni življenja brez pravil, pač pa gre za socialno-ekonomsko, politično teorijo in prakso, ki cilja na vzpostavitev visoko organizirane družbe, temelječe na pravici, enakosti in bratstvu, in v kateri bi bila odpravljena vsa sredstva državne in družbene prisile, ki brez pravil ne more funkcionirati. Na to nevarnost je opozoril že Errico Malatesta, ki je izpostavil, da »težnja po neomejeni svobodi, če le-ta ni brzdana z ljubeznijo do človeštva, in željo, da tudi vsi ostali uživajo enako mero svobode, sicer lahko ustvarja upornike, ki pa prej postanejo izkoriščevalci in tirani, nikoli pa ne anarhisti« (Malatesta v Marshall, 1993: 38). Tudi francoski anarhist Élisée Reclus individualno svobodo definira kot »pravico posameznika, da ravna v skladu s svojimi željami pri tem pa upošteva blaginjo vseh« (*ibid.*, 344). Vendar drugih oziroma skrbi za druge ne gre razumeti kot oviro,

¹⁰ Malatesta zavrača očitke tistih, ki menijo, da so si anarhisti napačno izbrali svoje ime, ker ga mnogi napačno razumejo, kar tudi povzroča napačne razlage. »Napaka ne izhaja iz besede, temveč iz stvari. Težava, ki nanjo naletijo anarhisti, ko razširjajo svoja obzorja, ne izhaja iz imena, ki so si ga naredili, temveč iz dejstva, da njihovo pojmovanje pretresa vse stare predsodke, ki jih imajo ljudje o svoji oblasti – ali ‚državi‘, kakor se imenuje.« Več o tem glej v Malatesta, Errico (1986): *Anarhizem in oblast*, v Rizman, Rudi (ur.) (1986): op. cit., Zvezek II., str. 433–443.

¹¹ Vendar pa to naj ne bi veljalo le za anarhizem. Po mnenju Chomskega je za oblastnike zastrašujoča celo ideja demokracije.

saj po Williamu Godwinu »posameznik doživi največji užitek v delu za splošno dobro« (*ibid.*). Benjamin Tucker tako opredeli svobodo v anarhistični družbi kot »največjo stopnjo svobode, ki je kompatibilna z enakostjo svobode« (*ibid.*, 38).

Po liberalni (idealistični) poziciji je svoboda posameznika omejena s svobodo drugih. Na prvi pogled omenjena teza ne more biti bolj smiselna, pa vendar gre upoštevati tudi očitke anarhistov, da samo v družbi in le s skupno dejavnostjo cele družbe človek zares postaja človek, saj lahko človek svoje intelektualne kapacitete »pridobi« ali »aktivira« le znotraj družbe. Svoboda posameznika tako ni stvar izolacije, kot poudarja Rousseau, temveč vsestranskega priznavanja svobode; ni stvar zaprtosti, temveč stvar združevanja. Resnično svobodni smo samo tedaj, če so dejansko vsi ljudje enako svobodni, kot smo mi sami. Samo s svobodo drugih postanemo resnično svobodni; čim številčnejši so svobodni ljudje, ki nas obdajajo, in čim globlja in večja je njihova svoboda, tem večja, globlja in širša postaja naša svoboda.

Svoboda drugih torej ne pomeni omejevanja ali zanikanja naše svobode, še več, je njena nujna predpostavka in potrditev. Kot zapiše Bakunin: »Mislim na svobodo vsakega posameznika, ki se pred svobodo drugih ne ustavlja kot pred mejnikom, ki v svobodi drugih nasprotno najde svojo potrditev in neskončno širino. (...) Vera in cilj mojega življenja je iskati lastno srečo v sreči drugih, lastno dostojanstvo v dostojanstvu vseh, ki me obdajajo, lastno svobodo v svobodi drugih« (Bakunin v Marshall, 1993: 292).

Max Stirner poda »egoistično« kritiko negativne svobode: »In kaj ti koristi svoboda, če ti ničesar ne prinaša? In če bi bil prost vsega, bi pač ničesar ne imel, kajti svoboda je brez vsebine. Nič nimam proti svobodi, toda želim si več kot svobodo; ni dovolj, da si se znebil tistega, česar nočeš, imeti bi moral tudi tisto, kar hočeš, moral bi biti ne le »svobodnik«, moral bi biti tudi »lastnik«« (Stirner v Rizman, 1986: 32). Na nevarnost »surovega individualizma« je opozarjala tudi Emma Goldman, saj naj bi ta bil le »prikrit poskus zatretja in uničenja individuuma in njegove individualnosti. Tako imenovani »individualizem« ni nič drugega kot družbeni in ekonomski *laissez-faire*: izkoriščanje množic s strani vladajočih slojev preko pravnih goljufij, duhovne degradacije in sistematske indoktrinacije servilnega duha... Ta pokvarjen in sprijen »individualizem« je neizogibno rezultiral v največjem sodobnem suženjstvu, največjih razrednih razlikah, ki sili milijone v vrste čakajočih na delo in kruh« (Goldman, 1996: 112). »Ta »surovi individualizem« je le ena izmed pretvez s katero vladajoči razred prikriva svoje politično oderušstvo in nebrzdano sklepanje kupčij« (*ibid.*, 443). Po Malatesti tako svoboda, ki jo zase in druge zahtevajo anarhisti, »ni absolutno metafizična, abstraktna svoboda, ki v praksi neizogibno vodi v zatiranje šibkejših; pač pa resnična svoboda, možna svoboda, ki je zavestna skupnost interesov, svobodna solidarnost« (Malatesta, 1995).

Če se poslužimo (terminologije) teorije iger (*game theory*), lahko zapišemo, da v primeru svobode (za razliko od lastnine, na primer) ne gre za igro, kjer je vsota enaka nič (*zero-sum-game*), saj več svobode drugih ne pomeni manj svobode za nas. Gre torej za igro, za katero ne velja vsota nič (*non-zero-sum game*), kjer velja kvečjemu to, da več svobode za druge pomeni tudi več svobode za nas. Ali kot zapiše Proudhon: »Svoboda bogataša ni prizadeta zaradi svobode reveža: daleč od tega, vzajemno se lahko krepita in podpirata!« (Proudhon v Rizman, 1986: 93).

Anarhija je torej stanje brez gospostva, v katerem ni prostora za nikakršno izkoriščanje *človeka po človeku* in gospodovanje *človeka nad človekom*, tako da o državi, vladi, zakonskih ali drugih sredstvih prisile ni mogoče več govoriti. Vlogo družbenega regulatorja bi (bodo) v prihodnji družbi prevzele svobodne pogodbe, moč (graja) javnega mnenja, naravni zakoni (omejitve), morala, v sami osnovi pa že človekova narava. Če se poslužimo besed Alexandra Berkmana, lahko zaključimo:

»Anarhizem tako niso bombe, nered ali kaos. Ni ropanje in pobijanje. Ni vojna vseh proti vsem. Ni vrnitev v barbarizem ali divjo preteklost. Anarhizem je ravno nasprotje tega. Anarhizem pomeni, da si svoboden; da te nihče ne sme zaslužniti, ti vladati, te ropati ali ti ukazovati. (...) Na kratko, pomeni stanje ali družbo, v kateri so vsi svobodni, kjer vsi uživajo prednosti urejenega in razumnega življenja.

»Ali lahko to dosežemo in kako?« se sprašujete.

»Ne, dokler ne postanemo angeli,« odgovarja vaš prijatelj.

Mogoče pa lahko spodobno živimo tudi brez kril« (Berkman, 2003: XV).

Ontologija anarhizma

Anarhizem črpa svoj optimizem iz kartezijanske filozofije oziroma njenih idej, ki poudarjajo enkratnost človeške narave. Za razliko od živalskih vrst, kjer vsi posamezniki opravljajo popolnoma iste stvari – upravlja jih isti um, navdihuje ista volja –, človeška narava (inteligenca) te nagone potiska v ozadje. »Živalska skupnost je tako združba okroglih, kvadratnih, kockastih ali trikotnih atomov, ki so vedno enako dovršeni; njihova osebnost je enodušna, lahko bi zapisali, da en sam jaz obvladuje vse« (Proudhon v Rizman, 1986: 101). Za razliko od živali, kjer je volja stalna in enoznačna, ker sledijo neomajnemu nagonu, je človeška narava »tisto«, ki omogoča njegovo svobodo, individualnost, razvoj in predvsem napredek. Človeška družba je tako kalejdoskop, saj je zaradi individualnosti svojih članov vedno znova nekaj novega, novo konstituirajočega.

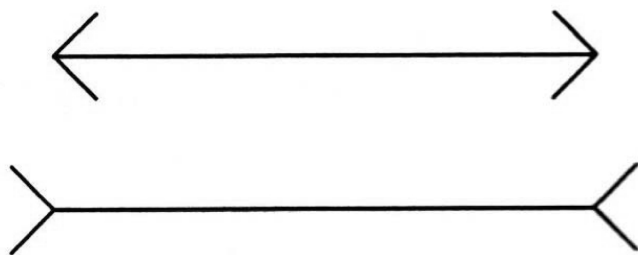
Brez zadržkov lahko zapišemo, da večina anarhistov sprejema trditev, da je človek po naravi dober; če ne, potem deli vsaj mnenje, da je človek po naravi družbeno bitje. Človek naj bi bil družbeno bitje že po svojem nagonu, in vsak dan to znova postane tudi zaradi svojega razmišljanja in izbiranja. Seveda moramo pri razumevanju (razvoja) vzajemne pomoči in sodelovanja upoštevati, da le-to ni rezultat posameznikovega pragmatizma in egoizma (tehtanja stroškov in koristi), pač pa tudi rezultat njegove narave, za katero lahko upravičeno zapišemo, da je do določene mere predoločena. Noam Chomsky je na primeru jezika – ki je »zrcalo uma« – uspel dokazati natavistično hipotezo, da ima narava *homo loquensa* neke lastne intrinzične intelektualne in kognitivne kapacitete (forme). Človeške narave tako ne gre razumeti kot *tabula rasa*, ki čaka na družbeno oblikovanje, saj je v veliki meri že predstrukturirana (*pre-structured*). Chomsky je v svojih raziskavah o avtonomni univerzalni slovnici (*universal grammar*) prišel do zaključka, da imajo vsi človeški jeziki (okoli šest tisoč), kljub očitnim medsebojnim razlikam, skupno notranjo

strukturo.¹² Ta struktura naj bi bila po mnenju Chomskega notranja – vprogramirana v človeške možgane kot je v ptice vprogramirano njihovo petje. Pri tem moramo upoštevati, da je ponotranjena zgolj struktura jezika, ne pa tudi sam jezik; tako se otrok ne bo naučil nobenega (eksternega) jezika, če jeziku ne bo tudi podvržen.

Chomsky predpostavlja, da ima človek za razliko od ostalih živih bitij napravo za osvajanje jezika (*language-acquisition device*), ki ob izpolnjenem pogoju primernega stimulusa v pravem času, otroku omogoča lahko osvojitve jezika. Otrok jezika ne pridobiva (le) s posnemanjem, pač pa ima že zelo zgodaj uvid v samo strukturo jezika in tako ne tvori le stavkov, ki jih prevzema od drugih, pač pa tudi stavke in oblike, ki jih pred njim ni izrekel še nihče.¹³ Naprava za osvajanje jezika je torej nek mentalni modul oziroma »mentalni organ«, ki je razmeroma neodvisen od drugih umskih sposobnosti.

Tezo, da je človeški um (narava) sestavljena iz vrste podobnih modulov (e.g., modula za prepoznavanje obrazov, modula za vizualno zaznavanje), ki so informacijsko zaprti (*informationally encapsulated*) oziroma v svojem notranjem delovanju ločeni od preostalih informacij, ki so na voljo našemu umu, potrjuje tudi iluzija Müller-Lyer (glej Slika 1). Kljub temu, da sta horizontalni liniji popolnoma enake dolžine, spodnjo linijo vseeno zaznavamo kot daljšo. Iluzija se ne razblini niti po tem, ko nam je že znana informacija, da sta obe liniji enaki; tako lahko sklepamo, da je modul za zaznavanje dolžine informacijsko zaprt.

Slika 1: Iluzija Müller-Lyer



¹² Ker so si splošna strukturna načela različnih jezikov bolj ali manj podobna »na ravni strukture ni razlike med slovenščino in jezikom jaruba, kar znova potrjuje princip univerzalne biološke determinacije.« Glej v Jeffs, Nikolai (1997): *Intelektualci, novi razredi, anarhizmi, v Chomsky, Noam (1997): Somrak demokracije*, str. 352–353.

¹³ »Po Chomskem mora biti generativna gramatika sposobna proizvesti neskončno število stavkov, pri čemer se lahko opre samo na določeno, dosti omejeno število pravil. Večina tako proizvedenih stavkov je novih, in prav mogoče je, ne glede na to, ali so besede znane in neštetokrat reproducirane, da so bili ti stavki izgovorjeni ali zapisani prvič v človeški zgodovini. Omejeno število pravil tako (paradoksalno) razpira široki, skoraj neomejeni prostor svobode, ki dopušče neskončno proizvajanje stavkov.« Rizman tako zaključuje, da nam lahko daje lingvistika močan argument, da je neomejena svoboda bistveni razpoznavni znak – v nasprotju z živalskim svetom – človekove narave. Več o tem glej v Rizman, Rudi (1997): *Semantična nasilja – družbena misel Noama Chomskega, v Chomsky, Noam (1997): op. cit., str. 348.*

V številnih delih Chomsky podaja možne oziroma potencialne povezave med lingvistiko na eni strani ter politično filozofijo, ki pa so zgolj abstraktne narave. Od 18. stoletja naprej obstajajo najrazličnejša razmišljanja in teorije o možnih povezavah med glavnim elementom naravnega jezika (*natural language*), pogosto imenovanem kreativni aspekt jezika (*creative aspect of language*), ter nagonom po svobodi, ki je tako ali drugače zahtevan in obravnavan v libertarni miselni tradiciji (s klasičnim liberalizmom in njegovimi različicami vred). Znotraj tega pa gre po mnenju Chomskega največ veljave in pozornosti pripisati nekaterim oblikam anti-kapitalističnega anarhizma.¹⁴

Kljub temu Chomsky opozarja na dejstvo, da »je to res le upanje in ne nek znanstveni rezultat. Tako malo vemo o človeški naravi, da o tem ne moremo sprejemati nekih resnih zaključkov. Ne moremo odgovoriti niti na vprašanje narave samih insektov. Le na podlagi kombinacije naših intuicij, upanj in izkušenj lahko domnevamo, da ljudje res imajo nagon po svobodi. Vendar se ne smemo pretvarjati, da je to rezultat znanstvenega razumevanja. Ni in ne more biti. Enostavno ni znanosti o ljudeh in njihovih interakcijah, ali celo o preprostejših organizmih, ki bi na to lahko dala odgovore« (Chomsky v Pateman, 2005: 240).

Vseeno pa gre lingvističnemu delu Noama Chomskega pripisati vrednost tudi zaradi (pionirskega) poskusa »razkrivanja, kako strukture avtoritete in kontrole omejujejo in izkrivljajo človekove kapacitete in potrebe, kakor tudi poskusa izgradnje družbene teorije, ki bi rezultirala v praktičnih idejah, kako te strukture preseči in odpraviti« (Marshall, 1993: 579).

S svojo »biolingvistično« teorijo Chomsky tako ovrže (tedaj prevladujočo) behavioristično pozicijo, po kateri človek ni nič več kot *tabula rasa* oziroma modelirna masa, ki se prilagaja zahtevam in željam vladajočih. Ugotovitev pa ni revolucionarna zgolj z vidika lingvistike, saj ima ta tudi pomembne družbenopolitične konsekvence. Na osnovi lingvistike – ki je že za kartezijance predstavljala najprimernejši »vpogled« (okno) v človekovo naravo – Chomsky pokaže in dokaže, da ima človek neke notranje kognitivne in intelektualne forme. Najprimernejši družbeni, ekonomski in politični sistem je posledično tisti, ki tem intrinzičnim formam – in s tem človeku – omogoča največjo stopnjo samorealizacije in maksimiziranja (notranjega) kreativnega potenciala. Kakšen je ta idealni sistem, lahko zaradi trenutne stopnje (ne)razvitosti (družboslovne) znanosti, le ugibamo. Kar lahko z veliko mero gotovosti trdimo, je zgolj to, da lahko zunanje okoliščine neomejeni človeški potencial usmerijo v to ali drugo smer – uporabijo za dobro ali za zlo.

Na osnovi zapisanega lahko upravičeno sklepamo, da ima tudi človeška narava neke intrinzične forme. Katere značilnosti se bodo razkrile oziroma bodo postale dominantne, pa naj bi bilo v veliki meri spet odvisno od samega zunanjega okolja oziroma zunanjih stimulusov. Posamezniki so zagotovo sposobni zla, vendar so po-

¹⁴ Za razliko od Chomskega izpelje neposredno povezavo med »njegov« družbeno mislijo in lingvistiko Raphael Salkie. Na osnovi že omenjene predpostavke, da je mogoče povsem svobodno producirati neskončno število stavkov z omejenim obsegom jezikovnih pravil, sklene Salkie: »Če ima Chomsky prav, potem naša esencialna človeška narava omejuje našo svobodo in ni nobene potrebe po prisilnih družbenih strukturah, da bi to svobodo še naprej omejevale.« Salkie, Raphael v Jeffs, Nikolai (1997): op. cit., str. 353.

samezniki sposobni tudi marsičesa drugega. Človeška narava ima vrsto možnih načinov lastne realizacije, ljudje imajo vrsto sposobnosti in opcij. Kateri načini se bodo razvili je odvisno od institucionalnih struktur. »Če bi imeli institucije, ki bi tolerirale patološke morilce, bi ti bili vsepovsod. Edini način za naše preživetje bi bil ta, da bi se tudi v naši naravi razvili podobni elementi. Če bi imeli institucije, ki bi vzpodbujale pohlep na račun drugih človeških emocij in obvez, bi imeli družbo temelječo na pohlepu. Lahko pa bi organizirali tudi drugačno družbo, da bi postala dominantna druga človeška čustva, recimo, solidarnost, pomoč in simpatija. V tem primeru se bi razkrili spet drugi aspekti človeške narave in osebnosti« (Chomsky v Barsamian, 1992: 158).

Ne gre se sprenevedati, da človeška narava nima potenciala za nasilje; naša narava in sposobnosti nam nenazadnje omogočajo edinstveno »zmožnost« vojskovanja in organiziranega nasilja, ki je sicer ne najdemo pri nobeni (drugi) živalski vrsti. Vendar ima človeška narava tudi neomejeno željo in potrebo po dobrem in svobodi, po zavračanju nasilja, ubijanja in avtoritete. Seveda se na tem mestu upravičeno postavlja vprašanje rabe in zlorabe znanosti.

Vzroke za posameznikovo nagnjenost k vojskovanju, nasilju, tekmovalnosti in sebičnosti tako ne gre iskati (zgolj) v človeški naravi.¹⁵ Verjetno bi jih bilo bolj upravičeno iskati drugje – zunaj samega posameznika. Angleški pisatelj in znanstvenik Charles P. Snow je leta 1961 upravičeno zapisal, da nas natančnejši razmislek o dolgi in mračni zgodovini človeštva kmalu pripelje do spoznanja, da je bilo več gnusnih zločinov storjenih zaradi poslušnosti in pokornosti, kot pa jih je bilo storjenih v imenu upora. Vzrok, ki se prepogosto zreducira na »bolno« človeško naravo, gre torej v resnici iskati v *državljanski poslušnosti*. Kot poudari Howard Zinn:

»Naš problem ni državljanska neposlušnost, pač pa državljanska poslušnost. Naš problem so množice ljudi širom sveta, ki so ubogale diktate vladnih veljakov in odkorakale v vojne. Milijoni so bili ubiti zaradi te poslušnosti. Naš problem je, da so ljudje vsepovsod po svetu še naprej poslušni, navkljub revščini, lakoti, neumnosti, vojni in krutosti. Naš problem je, da so ljudje še naprej poslušni, medtem ko so ječe polne majhnih tatov, pravi zločinci pa vodijo države« (Zinn, 1997: 405).

Tezo, da imajo avtoritete (institucije) vpliv na prostovoljno izvajanje nasilja brez občutka krivde, so nenazadnje empirično potrdili znameniti Milgramovi eksperimenti, ki so jih v 60. letih prejšnjega stoletja izvedli na ameriški univerzi Yale. V izvirni različici eksperimenta je vodja projekta Stanley Milgram prek oglasa v časopisu povabil ljudi, da sodelujejo v poskusu o učinkih kaznovanja na učenje. Izbranim poskusnim osebam – v poskusu je sodelovalo štirideset moških, starih od

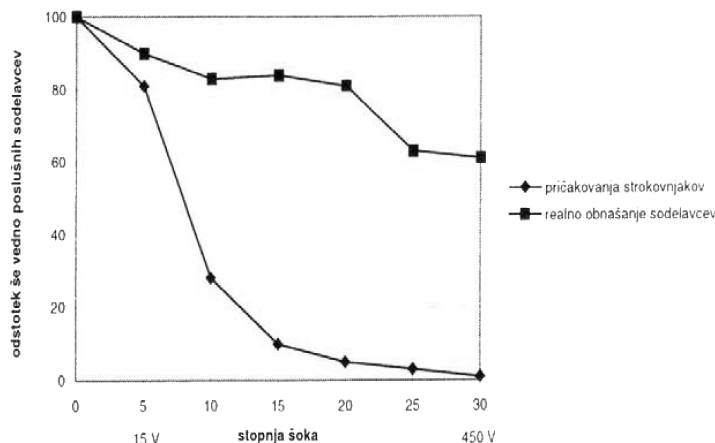
¹⁵ Emma Goldman je o tem zapisala: »Uboga človeška narava, kakšni zločini so bili storjeni v tvojem imenu! Vsak bedak, od kralja do policista, od topoglavca do diletanta v znanosti, si dovoli razpravljati o človeški naravi. Večji kot je umski šarlatan, bolj vztraja na sprevrženosti in slabosti človeške narave. Vendar kako lahko kdorkoli o njej razpravlja, ko pa je vsaka duša zapor, vsako srce pa vklejano, ranjeno in pohabljen?« Goldman, Emma v Zinn, Howard (1991): *Declarations of Independence, Cross-Examining American Ideology*, str. 46.

dvajset do petdeset let, različnih poklicev in izobrazbe – je bilo sporočeno, da gre za eksperiment v zvezi z učenjem in spominjanjem. Vsaka poskusna oseba naj bi imela enega učenca – ki je bil Milgramov sodelavec –, taka dvojica pa je bila nameščena v posebnem laboratoriju. Poskusna oseba (učitelj) je prebrala eno besedo iz para, učenec (Milgramov sodelavec) pa naj bi povedal pripadajočo besedo v paru.

Za vsako napako je imel učitelj na voljo napravo, s katero je lahko kaznoval učenca z elektrošokom. Naprava je omogočala različne jakosti toka (od 15 V do 450 V); ob vsakem gumbu je pri tem pisalo, kakšno nevarnost (za učenca) predstavlja posamezen šok: lahki šok (15-60 V), srednji šok (75-120 V), močni šok (135-180 V), zelo močni šok (195-240 V), ognjevit šok (255-300 V), zelo ognjevit šok (315-360 V), ter smrtno nevaren šok (375-450 V). V resnici ni šlo za prave elektrošoke, temveč za načrtovano iluzijo, ki naj bi ji poskusne osebe verjele. Učitelj naj bi za prvo napako kaznoval učenca s šokom jakosti 15 V, za drugo s 30 V, vse do »smrtno nevarnega šoka« 450 V. Učenci so ob posamezni kazni morali odigrati manjšo ali večjo bolečino; pri šokih višjih od 75 V je začel kričati, mahati z rokami; pri 150 V se je začel tresti, dokler ni prosil učitelja, naj preneha s poskusom; ko pa se je jakost toka zvišala nad 330 V, pa učenec sploh ni več odgovarjal na vprašanja.

Če je Milgram sprva še dvomil v to, da bo sploh našel posameznike, pripravljene na sodelovanje v eksperimentu, njegovi kolegi pa so menili, da se bo kaznovanje v večini primerov končalo pri jakosti 150 V, so rezultati eksperimenta presenetili vse. Od štirideset poskusnih oseb jih je pet odpovedalo pokorščino eksperimentatorju pri elektrošokih z jakostijo 300 V, štiri pri 315 V, dve pri 330 V, po ena poskusna oseba pa pri 345 V, 360 V in 375 V. Vendar je kar šestindvajset poskusnih oseb, torej 62 %, nadaljevalo s poskusom do konca, torej do »smrtno nevarne« jakosti 450 V.¹⁶

Slika 2: Pričakovana in realna stopnja poslušnosti



Vir: Gergen in Gergen v Nastran Ule, Mirjana (1994): Temelji socialne psihologije, str. 164.

¹⁶ Več o tem glej v Ule, Mirjana (1994): Temelji socialne psihologije, str. 164.

Kljub temu, da se rezultati ekperimenta pogosto interpretirajo kot še en dokaz, ki potrjuje »zgodovinsko dokazano« spoznanje o krutosti in nasilni naravi človeka, so bili zaključki same raziskovalne skupine, ki je vodila eksperiment, popolnoma drugačni. O rezultatih eksperimenta Milgram zapiše:

»Opazoval sem odraslega poslovneža, ki je nasmejan in odločen vstopil v laboratorij. Čez dvajset minut je že bil propadla oseba. Nепrestanoma si je zatiskal ušesno mečico in zvijal roke. Na neki točki, si je pristavil pest na čelo in zamrmal: ‚O bog, prenehajmo s tem.« Kljub temu je ubogal sleherni napotek eksperimentatorja, in bil poslušen do samega konca. (...) Ti rezultati, ki smo jih doživeli in videli v laboratoriju, so bili za pisca pretresljivi. Dopusčajo možnost, da sploh ne moremo računati na človekovo naravo in še manj na značajske tip... (...) Znatno število oseb je izvedlo to, kar se je od njih zahtevalo, brez pomisli na značaj dejanja ali očitkov vesti, dokler se jim je le zdelo, da prihaja ukaz od legitimne avtoritete. Kadar lahko anonimni vodja eksperimenta uspešno ukaže odraslim, da spravijo nekega moškega v starosti petinpetdeset let ob razum in mu pošiljajo boleče elektrošoke kljub njegovim protestom, se ne moremo izogniti vprašanju, kaj lahko pri svojih podložnikih doseže šele država, ki je opremljena z znatno več avtoritete in ugleda.«

56

Eksperimenti so pokazali oziroma dokazali pripravljenost odraslih oseb, ki so preprosto »izpolnjevali svoje dolžnosti«, da postanejo sodelavci v pogubnih, destruktivnih procesih, ki so sicer v nasprotju z njihovim osebnim prepričanjem. Izguba občutka odgovornosti in množično popuščanje v lastnih moralnih ocenah sta torej najusodnejši posledici slepe poslušnosti. Nasilje ni posledica človekove narave, temveč konformizma, pragmatizma in moči socialnih vlog. Rezultati ekperimenta so tako pokazali na splošno razširjen trend slediti ukazom za vsako ceno, opraviti zastavljeno nalogo, pokoriti se diktatom ekspertov. Do podobnih zaključkov (o pogubni moči konformizma in socialnih vlog) je v eseju *Državljska neposlušnost* prišel že Henry David Thoreau:

»Splošni in naravni rezultat čezmernega spoštovanja zakonov je, da lahko vidite vrste vojakov, polkovnikov, stotnikov, deseterjev, navadnih vojakov, raznaševalcev streliva, ki v čudovitem redu korakajo v vojne proti svoji volji, vselej proti zdravemu razumu in vesti, zaradi česar je korakanje dejansko zelo hitro in povzroča razbijanje srca. Ne dvomijo, da je posel, s katerim se ukvarjajo, preklet; vsi so nagnjeni k miru. Toda kaj so zdaj? So sploh ljudje?« (Thoreau v Rizman, 1986: 366).

Nadaljnje modifikacije Milgramovih ekperimentov – poskušale so identificirati dejavnike, ki vplivajo na zviševanje ali zmanjševanje slepega sledenja avtoritetam – privedejo do ugotovitev, da na stopnjo konformizma vpliva: stopnja legitimnosti avtoritete, bližina avtoritete, osebne značilnosti poskusne osebe, prisotnost drugih ljudi in sama bližina žrtve. Z naše perspektive je pomembna predvsem zadnja ugo-

tovitev, saj kaže na to, da se je v primeru, ko je bila oseba skupaj z žrtvijo, znatno zmanjšala poslušnost do ukazov avtoritete. Bližja ko je žrtev, manj je poslušnosti. Gre vzroke za to iskati v tem, da je poslušanje ali opazovanje trpljenja sočloveka – četudi popolnega tujca, v poskusnih osebah zbudilo nek *naraven* občutek empatije in simpatije, močnejši tudi od »legitimnih« ukazov ekspertov?

Da je na rezultate Milgramovih eksperimentov smiselno gledati tudi z neke širše perspektive – kot kritiko indoktrinacije in kulture konformizma, ki pogublja sodobno družbo in posameznika znotraj nje – potrjujejo tudi ugotovitve francoskega psihologa Jeana-Pierra Poitoua. V razlagi učinkov Milgramovih eksperimentov je Poitou zavrnil razlago moči kot medosebnega odnosa izmenjave, primerjave ali realizacije težnje po moči posameznikov. Zavrnil je tudi sklicevanje na avtoriteto posameznih institucij (na primer univerze). V svojem razmišljanju se obrača na Althusserja in domneva, da gre tu ravno za širše in močnejše avtoritete posameznih ideoloških aparatov države; ti v glavnem delujejo ideološko, delno pa tudi represivno. Le tako je mogoče razumeti, kako ima lahko nek, v splošnem anonimen agent ideološkega aparata države, eksperimentator ali drug nadzornik eksperimenta, tako velik vpliv na poskusne osebe.¹⁷

Do zaključkov, da vzrokov za nasilje in egoizem posameznikov ne gre iskati v človekovi naravi, pač pa prej v (objektivnih) zunanjih okoliščinah, so prišle tudi številne antropološke raziskave. Škotski antropolog Colin Turnbull je v svojih raziskavah o življenju »primitivnih« plemen v Afriki, znotraj katerih naj bi bili posamezniki najbližje »pristni« človekovi naravi, prišel do kontradiktornih zaključkov. V delu *The Forest People* opisuje Pigmejce v deževnem pragozdu Ituri kot plemenite in miroljubne ljudi, ki grešnike oziroma prestopnike kaznujejo zgolj s tem, da od njih zahtevajo kesanje. Tudi pri opazovanju zairskega plemena Mbuti je prišel do spoznanja, da so ti ljudje miroljubni in kooperativni. Ko pa je nekaj let kasneje imel možnost opazovati pleme Ik v Vzhodni Afriki, je v delu *The Mountain People* povzel ugotovitve svojega raziskovanja, da so ti ljudje po svojem obnašanju popolnoma egoistični in nasilni.

Vzrokov za to Turnbull ni iskal v človeški naravi ali genetiki, pač pa v zunanjem miljeju oziroma življenjskih pogojih teh plemen. Očitno je namreč bilo, da je relativno lahkotno življenje »gozdnih ljudi« krepilo njihovo dobrohotnost in radodarnost. Na drugi strani pa je bilo pleme Ik – zaradi ustanovitve lovskega rezervata za petične goste z Zahoda – pregnano iz svojega bogatega, primarnega življenjskega okolja v bližnje gore, kjer pa je bilo življenje izolirano, suhoparno in težko. Objektivne okoliščine so tako prispevale k krepitvi destruktivnosti in agresivnosti, katero je lahko opazoval tudi Turnbull.¹⁸

V preteklosti smo bili priča tudi številnim poskusom dokazovanja notranje agresivnosti človeške narave prek (re)intrepretacij izsledkov etologije, torej prek izsledkov vede o navadah in vedenju živali. Robert Ardrey je na primer prek označe-

¹⁷ *Avtoriteta nadzornika v Milgramovih eksperimentih ni temeljila na hierarhičnem odnosu niti ni slonela (predvsem) na možnosti dajanja pozitivnih in negativnih sankcij. Nekatere poskusne osebe so namreč celo zavrnile obljubljeni denarno nagrado za sodelovanje. Glej v Ule, Mirjana (1994): op. cit., str. 198–199.*

¹⁸ *Več o tem glej v Zinn, Howard (1991): op. cit., str. 38–39.*

vanja in varovanja teritorija, ki ga zasledimo v živalskem svetu, poskušal »dokazovati« človeški »teritorialni imperativ«, ki naj bi vodil ljudi v medsebojno vojskovanje. Vendar tudi etologija v svojih ugotovitvah vzroke za nasilje živali ne najde v njihovi naravi, pač pa (spet) v zunanjih življenjskih pogojih. Howard Zinn omenja raziskavo, ki je razkrila, da je bilo vedenje pavijanov v londonskem živalskem vrtu nasilno in egoistično, medtem ko je bilo to vedenje v naravnem habitatu Južne Afrike diametralno nasprotno – kooperativno in miroljubno. Gre vzroke za nasilno obnašanje pavijanov v živalskem vrtu iskati v njihovih »pristnih« instinktih ali mogoče prej v dejstvu, da so bili pavijani v nenaravnem okolju odtujeni drug od drugega in nezadnje sami od sebe? Podobni poskusi dokazovanja agresivnosti človekove narave prek ugotovitev etologije seveda pozabljajo na bistveno razliko med živalskim svetom (pavijani) in ljudmi. Zanemarjajo namreč bistvene distinktivne značilnosti človeka in človeških možganov, ki mu omogočajo praktično neomejene možnosti učenja, napredka, kulture ter zavestnega (!) izbiranja med dobrim in zlom.

Ob samem zaključku je potrebno dodati še opozorilo, da anarhisti pojmujejo človeka, človeško naravo in družbo na osnovi koncepta *natura naturans* – v filozofskem smislu »kot stvari lahko postanejo«, in ne na osnovi koncepta *natura naturata* – v zgodovinskem smislu »kot stvari so ali kot so to postale«. Kot Heraklit človeške narave ne pojmujejo kot neko fiksno stvar ali stanje, pač pa kot dinamičen proces, ki je v skladu z njihovo vero v družbeni in moralni napredek. Tako je razumljivo, da (socialni) anarhisti to skupnost (»svobodnih« in »enakih«) gradijo na predpostavki, da je človek po naravi dober, pri tem pa poudarjajo, da lahko ljudje delajo več in bolje, če sodelujejo na enakopravni in svobodni podlagi. V nasprotju od Hobbesa menijo, da v »predružbenem stanju« urejajo socialno življenje običaji in instinkti, ne da bi zato bili potrebni še zakoni in oblast.

Človek naj bi bil po svojem izvoru socialno in nedolžno bitje, njegovi instinkti kooperacije pa so se v zgodovini že nešteto krat potrdili, bodisi v primitivni skupnosti, v grški mestni skupnosti – polis, bodisi v srednjeveški mestni skupnosti. Šele kasnejša čezmerna obtežitev družbe z institucionalno mašinerijo (od zakonov do države), korupcija in pripravljenost ljudi, da oddajo svoje naravne pravice in moč predstaviškimi telesom, naj bi pripeljali do obstoječega družbenega stanja. Kot zapiše Alexander Berkman: »Celotni človeški napredek sestoji iz teženj po varnosti, miru in blaginji. Vzajemna pomoč, sodelovanje, svoboda in sreča so človekovi naravni nagoni. Te tendence so se izražale in potrjevale vsem težavam in oviram navkljub. Nauk celotne zgodovine je torej ta, da niti sile narave niti druga nasprotovanja niso uspele zaustaviti tega pohoda k napredku. Če bi me povprašali, da naj na kratko definiram civilizacijo, bi vam odgovoril, da je civilizacija triumf človeka nad silami teme, narave in drugih ljudi.«¹⁹

Tako ostaja samo še vprašanje časa, kdaj bomo odpravili tudi ovire, ki jih danes poznamo pod imenom kapitalizem in nacionalna država.

¹⁹ Več o tem glej v Berkman, Alexander (2003): op. cit., str. 172–173.

Zaključek

Mnogi ugovarjajo, da je anarhizma tako kot komunizma že zdavnaj konec. Ta opozorila so – podobno kot teze o »koncu zgodovine« – (na srečo) preuranjena. Vseeno že sama prisotnost podobnih idej nakazuje na resen problem, s katerim se je bila anarhistična misel v zadnjih letih prisiljena (pre)večkrat spopadati. S teoretskim »puritanizmom«, trmastim poudarjanjem načelnosti, »popolnim« zavračanjem kompromisov, reformizma itd., anarhizem sicer ohranja ontološko revolucionarnost, vendar pa nedvomno zgublja svojo (uporabno) vrednost in aktualnost.²⁰ Da bi imele anarhistične ideje tudi vnaprej potreben emancipatoričen potencial in aktualnost, ki bosta zagotavljala njihovo prisotnost tudi pri novih generacijah, mora anarhizem končno sprejeti zgodovinski »realizem«.

Nemški »anarhist-socialist« – kot se je opredelil sam – Gustav Landauer je zagovarjal mnenje, da država ni nekaj, kar bi se dalo uničiti z revolucijo, zato je potrebno ob njej graditi libertinske enklave oziroma je potrebno nasproti ideji »revolucije kot nasilnega masovnega upora« postulirati revolucijo kot »mirno in postopno ustvarjanje kontrakulture«. Svobodne družbe tako ni mogoče doseči z enostavno zamenjavo stare ureditve z neko novo, pač pa jo je mogoče doseči le s širjenjem sfer svobode do te mere, da le-te končno prevladajo celotnemu družbenemu življenju. Državo namreč lahko uničimo tako, da revidiramo naše obnašanje. Takšni emancipaciji svojega poslanstva ni potrebno odložiti na izpolnitev pogoja zrelosti objektivnih zgodovinskih okoliščin ali izoblikovanja nekega sklenjenega subjekta oziroma razreda, saj gradi na predpostavki zmožnosti slehernega posameznika, da s svojimi – še tako majhnimi – gestami soustvarja svet. Posledično lahko vsak posameznik – že tukaj in zdaj – ta svet tudi spreminja in ustvarja na novo.²¹ »Revolucija zadeva vse aspekte človekovega življenja; ne zgolj državo, razredno strukturo, industrijo in trgovino, umetnost, izobraževanje... (...) Mi smo država in ostali bomo država, vse dokler ne bomo ustvarili novih institucij, ki tvorijo pravo skupnost in družbo ljudi. (...) Pot k novi, boljši družbeni ureditvi, vodi po temni in usodni cesti naših nagonov ter *terra abscondita* naše duše. Svet lahko oblikujemo le od znotraj navzven« (Landauer v Marshall, 1993: 411–412).

V sodobnem anarhizmu je glavni in najglasnejši nasprotnik apriorno negativni fetišizaciji države – torej pogojevanju anarhističnega boja z zahtevami vse-ali-nič – ravno Noam Chomsky. Chomsky zagovarja, na prvi pogled paradoksalno in ironično stališče, da je danes – zaradi diskrepance med cilji in vizijami anarhizma – varovanje ali celo krepitev države prvi korak k njeni ukinitvi. S tem se namreč ohranja javni prostor, v katerem ljudje lahko participirajo, se organizirajo, vplivajo na javne politike, čeprav na omejene načine in v omejenem dosegu.

Chomsky kljub temu ostaja zvest anarhističnemu prepričanju, da je država nelegitimna institucija, vendar »filozofsko radikalnost« preseže s spoznanjem, da lahko

²⁰ *Odveč je poudarjati, da je tak »anahronistični anarhizem« »razpet med tragično preteklostjo in utopično prihodnostjo, medtem ko mu manjka sedanjosti«. Več o tem glej v Bey, Hakim (2003): T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism, predvsem komunike z naslovom Post-Anarchism Anarchy, str. 60–63.*

²¹ *Več o tem glej v Jeffs, Nikolai (1998): op. cit., str. 22–23.*

brez nasprotovanja neoliberalni agendi država postane še bolj nelegitimna, nasilna in krivična. Ravno zaradi sledenja idealom, kot sta svoboda in enakost, mora danes anarhizem braniti državo pred napadi s strani multinacionalnih korporacij, ki želijo dokončno uničiti demokratične in socialne institucije države, pa naj si bodo učinki le-teh še tako omejeni. »Če nam ni vseeno, ali bo vdova na drugem koncu mesta imela kaj jesti, in ali bo otrok z druge strani ulice lahko obiskoval šolo, potem moramo na tej točki podpirati in braniti državni sektor, navkljub dejstvu, da je ta na dolgi rok nelegitimen. Če bodo ti dosežki ljudskih bojev odpravljeni, potem se bomo vrnili v diktaturo oziroma privatno diktaturo, kar pa dvomim, da je korak k osvoboditvi. Dvomim tudi, da je to cilj anarhizma.« (Chomsky v Pateman, 2005: 212 in 223).

Samo s preseganjem rigidnega zasledovanja določeni doktrini, ki ob tem ne upošteva dejanskih konsekvenc na življenje ljudi, lahko anarhizem ostane ena izmed najpomembnejših in najaktualnejših intelektualnih tokov sodobnega sveta na eni strani in izhodišč za doseganje družbenih sprememb na drugi. »Slogani so sicer lahko privlačni, vendar nam nič ne pomagajo pri sprejemanju tehtnih odločitev in dejanj z zelo resnimi konsekvencami« (*ibid.*, 190).

Chomsky tako upravičeno zaključí, da moramo spomin na anarhistične ideje, še več, na navdihujoče boje ljudi, ki so si prizadevali za osvoboditev izpod zatiranja in gospostva, spraviti kot zaklad; ne ohraniti kot sredstvo za zamrzovanje misli in koncepcije v nek nov kalup, temveč kot temelj za razumevanje družbene dejanskosti in predanega dela, ki je nujno, da se jo spremeni. »Nobenega razloga ni za predpostavko, da se zgodovina končuje, da so sedanje strukture avtoritete in gospostva okamenele. Velika napaka pa bi tudi bila, če bi podcenjevali moč družbenih sil, ki se bodo bojevale za ohranitev oblasti in privilegijev« (Chomsky v Rizman, 1986: XVI).

LITERATURA

- Bakunin, Mihail (1970): *God and the State*, Dover Publications, Mineola.
- Barclay, Harold (1996): *People Without Government, An Anthropology of Anarchy*, Kahn & Averill, London.
- Barsamian, D., Chomsky, N. (1992): *Chronicles of Dissent*, Common Courage Press, Monroe, ME.
- Berkman, Alexander (2003): *What is Anarchism?*, AK Press, Oakland.
- Bey, Hakim (2003): *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia, Brooklyn.
- Bookchin, Murray (1980): *Anarchism, Past and Present*, predavanje na University of California at Los Angeles - UCLA, 29. maj, 1980.
- Chomsky, Noam (1996): *Powers and Prospects: Reflections on human nature and the social order*, South End Press, Cambridge, MA.
- Chomsky, Noam (1997): *Language and Problem of Knowledge*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Chomsky, Noam (1997): *Somrak demokracije*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- Chomsky, Noam (2004): *Language and Politics*, AK Press, Oakland

- Chomsky, Noam (2004): *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dolgoff, Sam (ur.) (1980): *Bakunin on Anarchism*, Black Rose Books, Montreal.
- Ehrlich, Howard J. (ur.) (1996): *Reinventing Anarchy, Again*, AK Press, Oakland.
- Goldman, Emma (1969): *Anarchism and Other Essays*, Dover Publication, Mineola.
- Goldman, Emma (1996): *Red Emma Speaks – An Emma Goldman Reader*, Humanity Books, Amherst, NY.
- Guérin, Daniel (1970): *Anarchism: From Theory to Practice*, Monthly Review Press, New York.
- Jeffs, Nikolai (1998): *All you need is love (nasilje, emancipacija, pa tudi nekaj uvodnih besed...)*, Časopis za kritiko znanosti, let. XXVI, št. 188, Študentska založba, Ljubljana.
- Kropotkin, Peter (1970): *Revolutionary Pamphlets*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Kropotkin, Peter (2002): *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, Dover Publications, Mineola.
- Levy, Neil (2004): *What Makes us Moral?, Crossing the Boundaries of Biology*, One World Publications, Oxford.
- Malatesta, Errico (1995): *Anarchy*, Freedom Press, London.
- Marcos, Subcomandante Insurgente (2004): *Ya Basta! – Ten Years of the Zapatista Uprising*, AK Press, Oakland.
- Marshall, Peter (1993): *Demanding the Impossible, History of Anarchism*, HarperCollins Publishers, New York.
- McGilvray, James (ur.) (2005): *The Cambridge Companion to Chomsky*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Meltzer, Albert (1996): *Anarchism: Arguments For and Against*, AK Press, Oakland.
- Otero, Carlos-Peregrin (ur.) (2003): *Noam Chomsky – Radical Priorities*, AK Press, Oakland.
- Pateman, Barry (ur.) (2005): *Chomsky on Anarchism*, AK Press, Oakland.
- Rizman, Rudi (ur.) (1986): *Antologija anarhizma*, Zvezek I. in II., Knjižnica revolucionarne teorije, Ljubljana.
- Rocker, Rudolf (1996): *Anarcho-syndicalism*, Pluto Press, London.
- Rutar, Dušan (2003): *Noam Chomsky, O anarhizmu & demokraciji*, Umco, Ljubljana.
- Sheehan, Sean M. (2003): *Anarchism*, Reaktion Books, London.
- Smith, Neil (2004): *Chomsky: Ideas and Ideals*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stirner, Max (1995): *The Ego and its Own*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ule, Mirjana (1994): *Temelji socialne psihologije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Ward, Colin (1982): *Anarchy in Action*, Freedom Press, London.
- Ward, Collin (2004): *Anarchism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Woodcock, George (2003): *Anarchism, A History of Libertarian Ideas and Movements*, Broadview Press, Peterborough.
- Zadnikar, Darij (1998): *Le vkup, le vkup, uboga gmajna!*, Časopis za kritiko znanosti, let. XXVI, št. 188, Študentska založba, Ljubljana.
- Zadnikar, Darij (2004): *Que se vayan todos!*, Časopis za kritiko znanosti, let. XXXI, št. 212, Študentska založba, Ljubljana.
- Zinn, Howard (1991): *Declarations of Independence, Cross-Examining American Ideology*, HarperCollins Publishers, New York.
- Zinn, Howard (1997): *The Zinn Reader: Writings on Disobedience and Democracy*, Seven Stories Press, New York.
- Zinn, Howard (1999): *The Politics of History*, University of Illinois Press, Champaign.