

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Lea Lindič

Vprašanje individualizacije in osebne avtonomije znotraj anarhizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Lea Lindič

Mentor: doc. dr. Žiga Vodovnik

Vprašanje individualizacije in osebne avtonomije znotraj anarhizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

Vprašanje individualizacije in osebne avtonomije znotraj anarhizma

V diplomskem delu se avtorica ukvarja z vprašanjem individualizacije in osebne avtonomije znotraj anarhistične tradicije. Osredotoča se predvsem na misli in ideje socialnih anarhistov, kljub temu pa na začetku dela izpostavi dualnost med socialnim in individualističnim anarhizmom. Med anarhističnimi avtorji, ki jih predstavi, so Proudhon s svojo idejo sinteze med posameznikom in skupnostjo; Bakunin, ki je idejo Proudhona obarval z večjim poudarkom na pomenu združb oziroma kolektivov; Kropotkin s popolnim zavračanjem individualizacije in anarho-komunistično ureditvijo skupnosti ter Bookchin, ki je s svojo teorijo socialne ekologije še danes v ospredju predlogov rešitev ekološke problematike. Med posameznimi avtorji so prehodi, ki jih povezujejo med seboj oziroma primerjajo poglede enega in drugega. Avtorica izpostavi tudi sodobni trend preseganja anarhistične dualnosti, ki ga ponazori z Beyevim primerom začasnih avtonomnih con, ki se danes oblikujejo ne zgolj v virtualnem, temveč tudi v realnem prostoru. Skozi nalogo se avtorica osredotoča predvsem na pojmovanje in poglede izbranih anarhističnih avtorjev na individualizacijo in osebno avtonomijo ter na njihovo umestitev le-teh v anarhistično družbo.

Ključne besede: socialni anarhizem, posameznik, skupnost, avtonomija.

The question of individualization and personal autonomy within anarchism

The author deals with the question of individualization and personal autonomy within the anarchistic tradition. The focus is above all on the thoughts and ideas of social anarchists, yet at the beginning of the diploma thesis she exposes the duality between social and individualistic anarchism. Among the anarchistic authors, which are presented are Proudhon with his idea of synthesis between the individual and community; Bakunin who painted Proudhon's idea with emphasis on the meaning of associations or collectives; Kropotkin with the absolute rejection of individualization within the anarcho-communist organization of society, and Bookchin whose theory of social ecology has been in the limelight of proposals for ecological solutions till today. Between the selected authors there are passages which tie them together and compare their views. The author also emphasizes the modern trend of exceeding the anarchistic duality, and illustrates it with Bey's case of temporary autonomous zones, which are today being formed not just in virtual but also in actual space. Through the diploma thesis the author focuses primarily on comprehending and the views of anarchistic authors on individualization and personal autonomy and on their inauguration of those into the anarchistic society.

Key words: social anarchism, individual, community, autonomy.

KAZALO VSEBINE

1 UVOD	5
1.1 Metodologija	6
1.2 Struktura diplomskega dela	7
2 UVOD PO UVODU: DIFERENCIACIJA POGLEDOV	8
2.1 Socialni vs. individualistični anarhizem	9
2.1.1 SOCIALNI ANARHIZEM	10
2.1.2 INDIVIDUALISTIČNI ANARHIZEM	11
3 INDIVIDUALIZACIJA IN OSEBNA AVTONOMIJA ZNOTRAJ ANARHIZMA	13
3.1 Proudhonova sinteza družbe in individuuma	13
3.1.1 ČLOVEK IN SKUPNOST KOT KOMPLEKS	14
3.1.1.1 Svoboda, enakost, lastnina in individualizacija	15
3.1.2 MUTUALIZEM – INDIVIDUALNA PRODUKCIJA	17
3.1.2.1 Družbena pogodba in Asociacija	18
3.2 Bakuninov »lumpenproletariat«	19
3.2.1 SVOBODA IN ENAKOST POSAMEZNIKOV	21
3.2.2 »KOLEKTIVNI INDIVIDUUM«	22
3.2.2.1 Individualne pravice	24
3.3 Kropotkinova ideja popolnoma socialnega individuuma	25
3.3.1 ANARHO-KOMUNISTIČNA DRUŽBA	26
3.3.1.1 Razvoj osebnosti in njena avtonomija	27
3.3.1.2 Vzajemna pomoč	28
3.3.2 INDIVIDUALIZEM, SVOBODA IN ENAKOST	30
3.3.2.1 Zakon in revolucija	31
3.4 Bookchin in anarhizem znotraj socialne ekologije	33
3.4.1 RAZVOJ IN DUALNOST ČLOVEŠKE NARAVE	35
3.4.2 HIERARHIJA VREDNOT	36
3.4.3 KOLEKTIVNE EKOLOŠKE VREDNOTE	36
3.4.3.1 Etika komplementarnosti in vzajemna pomoč	37
3.4.3.2 Eko-državljan	39
4 TREND PRESEGANJA DUALNOSTI	40
4.1 Beyeve avtonomne cone	41
4.1.1 POSAMEZNIKOVA INDIVIDUALNOST IN AVTONOMIJA	42
5 ZAKLJUČEK	45
6 LITERATURA	48

1 UVOD

Individualizacija in osebna avtonomija sta pojma, ki ju danes nedvomno vsi dobro poznamo. Poudarjanje posameznika, prizadevanje za njegov razvoj, koristi, izpolnitev želja, interesov, razvoj njegovih iniciativ itd., vse se osredotoča na individuum. Kljub temu je videti razlike med posameznimi skupnostmi in narodi v pojmovanju avtonomije posameznika in njegove odgovornosti družbi, ki ji pripada. V romskem naselju sta na primer povezanost in sodelovanje med posamezniki veliko večja, kot bi ju lahko pripisali katerikoli »tipično« zahodni družbi. Zdi se, da ohranjanje vrednot, navad, običajev in življenjskega stila določena ljudstva trdno povezuje in jih ohranja kljub modernejšim trendom. Skupnost jih uokvirja in dopolnjuje njihovo medsebojno povezanost ter jim hkrati daje kontekst za življenje. Vendar četudi je videti, da so posamezniki znotraj takšnih skupnosti odgovorni le sami sebi in skupnosti, ki ji pripadajo, pa jim vendarle ni dana popolna avtonomija. Vsaka posamezna manjšina namreč spada pod strogi nadzor države, ki budno spremlja vsak gib posameznikov ali združb pod svojim okriljem in si na ta način zagotavlja »red«. Termin red anarhist razume bistveno drugače od njegovega slovarskega pomena. Red kot ravnanje v skladu s pravili in zakoni za anarhista pomeni omejitev posameznikove svobode s strani države, ki pravila in zakone postavlja. Temu nasprotna je popolna osebna avtonomija, ki pomeni, da posameznik sam uravnava ves svoj svet, celotno življenjsko obdobje na sebi lasten način. Bey bi nas na tem mestu opozoril, da le takšni – avtonomni posamezniki lahko načrtujejo avtonomijo prihodnjega sveta, pri čemer so nekakšna avtonomna področja obstajala že v daljni preteklosti in bodo obstajala, dokler bo obstajal razlog za upor avtoriteti – torej avtoriteta sama.

Bey je le eden izmed anarhističnih »načrtovalcev« prihodnje družbe in umestitve posameznika vanjo. Med anarhisti v tem delu so predstavljeni še Proudhon, Bakunin, Kropotkin in Bookchin. Vsak izmed njih predstavlja idejo ureditve življenja v prihodnosti, pri čemer se njihovo razumevanje umestitve in stopnje individualizacije ter osebne avtonomije znotraj skupnosti razlikuje. Proudhona, Bakunina in Kropotkina glede na čas svojega ustvarjanja še umeščamo med socialne anarhiste. Bookchina in Beya pa zaradi sodobnega trenda preseganja dualnosti socialnega in individualističnega anarhizma mednje ne moremo umestiti, vendar kljub temu Bookchina po načinu razumevanja odnosa med posameznikom in skupnostjo postavljamo ob bok Petru Kropotkinu, predvsem zaradi izpostavljanja skupnosti ter trdnega povezovanja in sodelovanja med posamezniki v družbi kot edini možni način za preživetje človeštva. Prav tako se avtorja dopolnjujeta v svojih teorijah – Kropotkin je namreč

že pred več kot stotimi leti opozarjal na dolgoročne posledice nemoralnega ravnanja z naravo, Bookchin pa njegovo teorijo v 20. stoletju, v času, ko so Kropotkinove napovedi že precej vidne, razvije naprej s tem, da izpostavi reševanje družbenih problemov za posledično reševanje problemov v naravi.

Mutualizem, kolektivizem, anarho-komunizem in socialna ekologija so ureditve, ki iščejo sintezo med individualno avtonomijo in komunitarno odgovornostjo. Poudarja se predvsem moč skupnosti in vzajemne pomoči, ki sta glavna elementa socialnega anarhizma; medtem ko se moč skupnosti kaže v razvoju in napredku le-te, je vzajemna pomoč sredstvo in načelo delovanja med posamezniki. Ti se po mnenju anarhističnih mislecev v egalitarni družbi spontano povezujejo med seboj za dobro družbe. V nadaljevanju se zato za ideje o boljši prihodnji družbi in svetovnem sistemu obračamo na (socialne) anarhiste oziroma tiste med njimi, ki so s svojimi mislimi in idejami znatno vplivali na čas svojega delovanja. Postavljamo tezo, da pojma individualizacije in osebne avtonomije zasedata pomembno mesto znotraj (tako socialnega kot individualističnega) anarhizma in skušamo odgovoriti na vprašanje, kakšna je bila v preteklosti in je njuna vloga danes.

1.1 Metodologija

Diplomsko delo je primerjalno-zgodovinska analiza izbranih anarhističnih avtorjev in njihovih del oziroma idej na temo individualizacije in osebne avtonomije v 19., 20. in (tudi) 21. stoletju. Za začetek smo z metodo zbiranja podatkov naredili pregled obstoječe literature in za razjasnitev pojmov uporabili deskriptivno metodo. Nadaljnje razumevanje dualnosti med socialnim in individualističnim anarhizmom nam je omogočila komparativna metoda, s katero smo zastavili opis razlik in podobnosti med obema vejama anarhizma. Hkrati je bila ta metoda uporabna pri opredelitvi pojmov individualizacije in osebne avtonomije znotraj anarhizma pri posameznem anarhističnem avtorju.

Pri vsakem izmed izbranih avtorjev smo s pomočjo deskriptivne metode orisali kontekst ustvarjanja in znotraj tega opisali njihove ideje za prihodnjo družbo. Znotraj celotnega opisa smo kot ključni del diplomskega dela interpretirali poglede posameznega avtorja na pojma individualizacije in osebne avtonomije.

1.2 Struktura diplomskega dela

Diplomsko delo je sestavljeno iz šestih poglavij. Prvo poglavje je namenjeno uvodu, kjer opredelimo pojem individualizacije in osebne avtonomije ter ga umestimo v anarhistično misel izbranih avtorjev. Hkrati dodajamo še uporabljeno metodologijo ter strukturo dela. Drugo poglavje je predvsem nadaljevanje prvega, saj želimo pred začetkom temeljnega dela podrobneje opozoriti na dualnost v anarhizmu (socialni in individualistični anarhizem). V tretjem poglavju opredelimo vprašanje individualizacije ter osebne avtonomije in ju umestimo v misel in ideje štirih glavnih avtorjev socialnega anarhizma, od katerih si vsak lasti svoje podpoglavje. Hkrati predstavljamo tudi načela oziroma strukturo odnosov med posameznikom in skupnostjo glede na ekonomsko in družbeno ureditev, ki jo predlaga vsak izmed omenjenih avtorjev. Ta nam pomaga razumeti kontekst, v katerem so si avtorji zamislili svoj projekt anarhistične ureditve na lokalni in globalni ravni. Četrto poglavje je nadalje namenjeno povezovanju preteklega trenda anarhistične dualnosti in sodobnega preseganja le-te. Pri tem dodamo misel in ideje Hakima Beya kot predstavnika novejši dobe anarhizma. V petem poglavju zaključimo z delom ter skušamo povzeti ključne misli omenjenih avtorjev, pri tem pa pristavljamo lastne misli in ideje za prihodnost odnosov med posameznikom in skupnostjo. Končno, šesto poglavje je namenjeno popisu uporabljene literature.

2 UVOD PO UVODU: DIFERENCIACIJA POGLEDOV

Anarhizem, politična ideologija, ki se nikoli ni imela možnosti popolnoma uveljaviti, je še danes predmet posmeha mnogih političnih znanstvenikov. S svojo idejo prihodnje družbe kot skupnosti svobodnih posameznikov brez kakršnekoli oblike avtoritete se po mnenju mnogih uvršča med utopije. Vendar pa mnogi misleci, in teh je čedalje več, navdih za opisovanje in organiziranje prihodnosti iščejo ravno v tradiciji anarhizma. Z določenimi idejami – kot je na primer Bookchinova ekološka ureditev družbe – se uvrščajo med glavne akterje obravnavanja modernih globalnih in lokalnih problemov. Pri obravnavanju takšnih idej se še vedno pojavlja problem predsodkov, ki so povezani s pojmovanjem anarhizma kot kaosa oziroma nereda in prepričanja, da je za organizacijo družbenega življenja nujno potrebno določiti sistem z nekakšno avtoriteto in hierarhično ureditvijo. Gre za (zmotno) predvidevanje, da je za red v družbi potrebna država, pri čemer se spregleda dejstvo, da se država ustvarja na odnosu dominacije in posledično nujno vodi do nastanka neenakosti znotraj družbe – hierarhije; privilegijev določenega razreda in na drugi strani revščine ostale večine. Hkrati pri tem prihaja do kratenja določenih pravic posameznikov, torej do omejevanja njihove svobode in avtonomije.

Reichert je že pred več kot štiridesetimi leti opozarjal, da država s svojim delovanjem ogroža obstoj svobodne družbe: »ko moderna demokratična država blaginje širi obseg svojih operacij in prinaša nove materialne ugodnosti svojim državljanom, hkrati postaja vse bolj monopolistična v pomenu moči, ki jo izvaja nad posameznikom« (Reichert 1969, 139). Posameznik znotraj države izgublja svojo osebno avtonomijo, posledice česar lahko danes opazimo tudi pri vedno večji pasivnosti ljudi pri informiranju in odločanju o političnih in družbenih zadevah. Ljudje se kot posamezniki počutijo nemočno in nevlivno. Bellegarigue torej pravilno sklepa, da »ljudstvo, ki delegira svojo oblast, pravzaprav odstopi svojo suverenost« (v Reichert 1969, 140). Z namenom iskanja rešitev problemov posameznikov in družb se zato v tem delu nanašamo na mnenja nekaterih (socialnih) anarhistov, ki poudarjajo pomen povezovanja in sodelovanja posameznikov znotraj avtonomnih skupnosti za uresničitev skupnega cilja. Takšna družba mora temeljiti na enakosti vseh članov, saj le enakost omogoča njihovo svobodo. Skupnost, povezana z določeno avtoriteto, je namreč nujno organizirana hierarhično in zato ni sestavljena iz svobodnih posameznikov, ki lahko obstajajo le v skupnosti, kjer se posamezniki svobodno združujejo med seboj in se povezujejo po načelu vzajemnosti.

Vzajemna pomoč in vzajemna menjava sta pojma, ki so ju predvsem socialni anarhisti v 19. stoletju uporabljali za medsebojno izmenjavo fizičnega dela ali materialnih dobrin med posamezniki v določeni družbi. Pomenilo je tako ekonomsko kot tudi politično načelo organiziranja družbe. Tako urejena skupnost je svoj glavni cilj – ohranjanje in razvoj družbe – uresničevala na podlagi popolnoma svobodnih posameznikov in združevanja. Individualizacija in individualna svoboda, ki ju sicer bolj poudarjajo individualistični anarhisti, je pomembna tudi za socialni anarhizem, ki v avtonomiji posameznikov vidi predvsem večjo iniciativo, svobodno mišljenje ter ustvarjalnost posameznih članov družbe. Prava svoboda je namreč po mnenju anarhistov možna le v skupnosti brez kakršnekoli oblike vlade, ki velja za nelegitimno, saj ljudstvo ne more nadzirati njenega delovanja in posledic tega.

2.1 Socialni vs. individualistični anarhizem

Na vrhuncu anarhističnega ustvarjanja v 19. stoletju so se ideje anarhistov med seboj radikalno ločevale glede na stopnjo posameznikove avtonomije znotraj skupnosti; od skrajno individualistične pozicije Maxa Stirnerja, ki je najbolj egoističnemu posamezniku pripisal največ svobode, do popolne neločljivosti posameznika in skupnosti v komunističnem anarhizmu Petra Kropotkina, ki postavlja skupnost kot okvir posameznikove popolne svobode. Oba avtorja loči številčna lestvica anarhističnih mislecev, ki vsak na svoj način pojasnjujejo odnos med posameznikom in skupnostjo. Anarhistična dualnost tako predstavlja različno poudarjanje pomembnosti avtonomije individuuma znotraj skupnosti, hkrati pa se razlikujejo tudi ideje avtorjev znotraj posameznega pola; medtem ko se misleci znotraj socialnega anarhizma razlikujejo v stopnji povezanosti in sredstvih povezave med posameznikom in skupnostjo, se individualistični anarhisti ločujejo pri pogledu na stopnjo posameznikove odgovornosti družbi. S čedalje bolj zabrisanimi mejami med socialnimi in individualističnimi anarhisti ter v vse večjem poudarjanju in združevanju idej enih in drugih se v 20. stoletju dualnost anarhizmov presega in ustvarja ideje na zgodovinski podlagi obeh tradicij.

2.1.1 SOCIALNI ANARHIZEM¹

Socialni anarhizem daje družbi oziroma skupnosti prednost pred posameznikom. Družba je tista, ki v povezovanju enako svobodnih posameznikov daje možnost vsakemu izmed njih za lasten razvoj, kar hkrati pripomore k razvoju in napredku celotne družbe. Zavzemanje za razvoj skupnosti je odgovornost, temeljna naloga vsakega posameznika, ki bo v družbi enakih spontano deloval za blagor družbe. Osebna avtonomija posameznika je sicer pomembna za razvoj posameznikove iniciative, vendar le v »službi« napredka družbe. Socialni anarhizem se zavzema predvsem za čim večjo povezanost oziroma sintezo med posameznikom in družbo, saj naj bi ravno ta ohranjala človeštvo in skrbela za njegovo napredovanje. Človek je *družbeno bitje*, ki je svoboden le v družbi in povezovanju z drugimi. Izoliran človek je zato nujno nesrečen, saj je družbenost njegova narava.

Glede na način povezovanja posameznikov in namen le-tega znotraj anarhizma ločujemo štiri značilne poglede na prihodnjo ureditev družbe: *mutualizem*, ki ga je v svojih delih razvijal Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), *kolektivizem* Mihaila Bakunina (1814–1876); *komunizem*, ki ga je anarhistično v svojih delih obarval Peter Kropotkin (1842–1921) in teorijo *socialne ekologije* oziroma eko-skupnosti Murraya Bookchina (1921–2006). Vsaka izmed teh predstavlja določeno organizacijo prihodnje družbe, hkrati pa pri vseh zasledimo skupno točko v ideji povezovanja in sodelovanja med posamezniki znotraj družbe. Organiziranje družbe in avtonomija posameznika znotraj nje se med omenjenimi avtorji razlikuje; tako bi Proudhon družbo organiziral kot »industrijsko organizacijo« (Proudhon 1986b, 141), v kateri bi se posamezniki povezovali s sklepanjem medsebojnih pogodb; Bakunin svojo vizijo gradi na enakosti in svobodi vseh posameznikov znotraj družbe, kajti »[č]lovek je dejansko svoboden samo med na isti način svobodnimi ljudmi« (Bakunin 1986a, 156); Kropotkin je idejo skupnosti privedel tako daleč, da je popolnoma zabilis prispevek posameznika in razglasil vse pogoje in rezultate dela za skupno last; Bookchin pa izdela teorijo »ekološko ubranega sveta, utemeljenega na etiki komplementarnosti« (Bookchin 2011, 111), s katero bi se posamezniki povezali v trdne skupnosti za skupni cilj reševanja družbenih in naravnih problemov.

¹ V tem delu socialni anarhizem bolj ali manj opredeljujemo po delih Proudhona, Bakunina, Kropotkina in Bookchina, kljub temu pa socialni anarhizem pod svoje okrilje uvršča še nekatere druge pod tipe: anarho-kolektivizem (Bakunin), anarho-komunizem (Kropotkin), nekatere oblike libertarnega socializma, anarho-sindikalizem in socialno ekologijo (Bookchin).

Posameznik je po teoriji socialnega anarhizma nosilec individualne svobode, ki je predpogoj družbene enakosti. Za ohranjanje te enakosti pa je najprej potrebno zavrniti privatno lastnino, saj ta posameznika vodi v egoizem in posledično izolacijo. Posameznik je sicer avtonomen, vendar bo po mnenju socialnih anarhistov v egalitarni družbi sam pripravljen delovati v dobrobit družbe in njenega razvoja. Temeljne spremembe pa bodo kljub temu vedno odvisne od močnih združb in njihovega prizadevanja za uveljavljanje sprememb.

V Združenih državah Amerike še vedno deluje spletni medij Social Anarchism (Socialni anarhizem), v katerem imajo posebno mesto misli in ideje Murraya Bookchina ter ostalih mislecev socialnega anarhizma. Medij promovira ideje »samozanesljivosti skupnosti, direktne participacije v sprejemanju odločitev, spoštovanje narave in nenasilne poti k miru in pravicam« (Social Anarchism 2011). Zadnja ideja ni tipično socialno-anarhistična in kaže na spreobrnitev v miselnosti socialnih anarhistov; od Bakuninovega pozivanja k nasilni revoluciji nazaj k Proudhonovem in naprej k Bookchinovem mirnem prehodu k boljši družbi.

2.1.2 INDIVIDUALISTIČNI ANARHIZEM

Individualistični anarhizem je v preteklosti nasprotoval pogledom socialnega anarhizma predvsem zaradi ideje posameznikove odgovornosti družbi. Če je ideja socialnega anarhizma, da individuumi ne (z)morejo sami reševati družbenih problemov, pa individualistični anarhizem poudarja ravno to; vsak človek, posameznik, naj bi reševal sam svoje probleme in s prizadevanjem za čim večji razvoj lastne osebnosti ter izobrazbe pripomogel k razvoju celotne družbe. Družbo bi uravnaval »pravi svobodni trg, kljub temu [pa] individualistični anarhisti zavračajo vsako obliko kapitalizma, saj naj bi ravno kapitalizem oviral razvoj popolnosti (prostega) trga« (Vodovnik 2010). Ključni anarhistični misleci William Godwin (1756–1836), Josiah Warren (1798–1874), Max Stirner (1806–1856), Lysander Spooner (1808–1887), Stephen Pearl Andrews (1812–1886), Henry David Thoreau (1817–1862) in Benjamin Ricketson Tucker (1854–1939) se strinjajo predvsem v ideji, da ima vsak posameznik prednost pred celoto, saj so za napredek družbe potrebni samostojni, samozadostni individuumi, ki bodo pripravljeni svoje znanje in veščine uporabiti v korist družbe.

Individualistični anarhizem se je najprej razvil v anglo-ameriškem svetu. Razloge za razvoj anarho-individualizma v Ameriki zanimivo opisuje DeLeon: »[n]arod, osnovan na protestantizmu, ki je pomenil 'oporekanje nezadovoljstvu in protestantizem protestantske religije', razsvetljsko poudarjanje civilne, 'naravne' družbe kot prirojeno dobre, vlada, ki teži

k zatiranju te dobrote in atomizem kapitalistične družbe ljudi – zamenljivih delov, so neizogibno ustvarili individualistične filozofije« (Deleon 1973, 516). Po njegovem mnenju so ameriška revolucija, abolicija in »trade-unionizem« dejavniki, ki so prispevali k temu, da so »bili nekateri posamezniki osvobojeni izpod določenih arhaičnih, ekonomsko neproduktivnih stereotipov tradicije, etnične pripadnosti, religije, razreda ali spola« (Deleon 1973, 517). Prispevali so torej k samozavesti ljudi, ki so se začeli zavedati lastne avtonomije in iniciative. De Tocqueville je v ameriški družbi kmalu prepoznal mero egoizma ter pri tem poudaril, da skrajni individualizem poseduje težnjo po uporabi konservativizma, hrepeni po spremembah in napredku, medtem ko se upira tradicionalizmu. V Evropi se individualistični anarhizem nasprotno ni imel priložnosti v popolnosti razviti, saj so prevladovala »socialistična gibanja delavcev, od katerih se je večina anarhistov opredelila v levo krilo« (Bookchin 1995). V obdobju 1930. in španske revolucije so »anarho-sindikalisti in anarho-komunisti ter tudi marksisti obravnavali anarho-individualizem kot neznatno buržoazno eksotiko« (Bookchin 1995) in jo uvrščali v doktrino liberalizma. Dela Maxa Stirnerja v Evropi niso prišla do pomembnejših bralnih krogov niti ni nihče izmed Stirnerjeve »Union of Egoists« (Združenje egoistov) kadarkoli doživel znatne slave izven anglo-ameriškega sveta.

Znotraj anarhizma so se pojavljali tudi posamezniki, ki so v znak nasprotovanja oblasti ali gospodarskemu izkoriščanju začeli z izvajanjem terorističnih dejanj, kar je kasneje obveljalo za zaščitni znak anarhizma kot nasilnega gibanja, polnega misli in idej o velikih zarotah. »Propaganda z dejanji« je začela svoje tarče napadati v »Franciji, Španiji in Združenih državah«, čeprav se je »najbolj pogosto individualistični anarhizem izražal s kulturno uporniškimi obnašanji« (Bookchin 1995). V evropskem in ameriškem anarhizmu smo še vedno lahko pričali pojavu »širjenja individualističnega anarhizma« (Bookchin 1995), ki mu rečemo »lifestyle« anarhizem in ki ga Bookchin, kot pristaš socialnega anarhizma, opiše z naslednjimi besedami: »[n]jegova preobremenjenost z egom in njegovo unikatnostjo ter njegovi polimorfni koncepti upora vztrajno spodjedajo socialističen karakter libertarne tradicije« (Bookchin 1995). Po Coyu je »individualistični anarhizem kot destruktivno izražanje osebnega obupa (...) zgolj tehnika, ki je spodletela, ker je bila neprimerno uporabljena« (Coy 1972, 137). Tudi Weiss se strinja, da individualistični (ali desni) anarhizem ni primeren način za iskanje rešitev globalnih problemov in oblikovanje prihodnje družbe, saj preveč izpostavlja egoizem posameznikov in amoralnost v politiki (Weiss 1975, 3).

3 INDIVIDUALIZACIJA IN OSEBNA AVTONOMIJA ZNOTRAJ ANARHIZMA

3.1 Proudhonova sinteza družbe in individuuma

»lastnina je tatvina²«

P. J. Proudhon³ je bil revolucionar, preganjan s strani vlade in zapuščen s strani somišljenikov, ki so imeli občutek, da čeprav je bil z njimi, ni bil eden izmed njih. Kritiziral je družbeni red, ki ga je v mladosti nenehno postavljajl v stanje pomanjkanja: »[r]evščina ni zločin; je nekaj hujšega« (v Schapiro 1945, 714). Ravno pomanjkanje sredstev je tudi preprečilo, da bi kdajkoli doštudiral; bil je samouk, z močno željo po študiju družbenih problemov. Svoje znanje je črpal »najprej iz biblije, nato Adama Smitha in na koncu Hegla« (Schapiro 1945, 715). Njegova dela so imela, posebej v času revolucije, številno občinstvo in močan vpliv na delavska gibanja: »[v]pliv njegovih idej je bil največji za časa Prve internacionale« (Knežević v Proudhon 1983, XIV). Pogosto je bil obtožen paradoksov v svojih mislih in idejah, predvsem zaradi dvoumnih vprašanj, ki si jih je zastavljajl: »kako ohraniti lastninske pravice in obenem odpraviti kapitalizem? Kako zavarovati majhnega lastnika pred njegovimi ekonomskimi sovražniki: velikimi podjetji in revolucionarnim socializmom« (Schapiro 1945, 720)? Revolucijo, usmerjeno proti kapitalizmu kot sistemu menjave, ki deluje na načelu bank in borze, bi začel z ustanovitvijo ljudske banke in svobodnega kreditiranja. Ljudska banka bi, v nasprotju s prejšnjo banko, ne imela vpisanega kapitala, ne delničarjev in ne zlatih rezerv. Prav tako ne bi bilo plačevanja niti zaračunavanja obresti (Schapiro 1945, 722). Ustvaril bi se sistem, ki bi za razliko od kapitalističnega temeljil na ekonomski enakosti. Družba bi bila organizirana kot »industrijska organizacija«, ki bi jo povezovale pogodbe, sklenjene med posamezniki. Proudhon tako postopno oblikuje sistem

² (Proudhon 1986a, 70).

³ Proudhona med socialne anarhiste prištevam z njegovim načelom mutualizma, za katerega delovanje je osnovno medsebojno sklepanje pogodb med posamezniki – ti si morajo vzajemno zaupati in s tem šele tvorijo trdno sklenjeno celoto – skupnost. Ta omogoča razvoj in napredek tako posamezniku kot celotni družbi. Mnogi drugi anarhistični avtorji, na primer M. Bookchin, Proudhona z izjavo: »kdor položi roko nadme z namenom, da bi mi vladal, je nasilnik in tiran; razglašam ga za mojega sovražnika« (v Bookchin 1995) umeščajo med začetnike individualističnega anarhizma (skupaj z W. Godwinom).

mutualizma, utemeljenega na anarhistično oblikovani družbi. Pomembna značilnost takšne družbe je, da se popolnoma spremeni pojmovanje posameznika: »delavec ni več kmet države, ki ga je požrl skupnostni ocean: to je svoboden in dejansko suveren človek, ki deluje po lastnem preudarku in z osebno odgovornostjo« (Proudhon 1986c, 144). Posameznik dobi avtonomijo pri odločanju o razvoju in poteku lastnega življenja; država ga ne nadzoruje več in »oblast ne nasprotuje več svobodi«, temveč poudarja »enakost in solidarnost posameznih interesov« (Proudhon 1986c, 144).

Proudhona nekateri avtorji kritizirajo zaradi dvolične narave njegovih idej. Bookchin ga primerja z ostalimi anarhisti in meni, da je Proudhon, »bolj kot drugi anarhisti njegovega časa, skušal oblikovati precej konkretno sliko libertarne družbe. Temelječa na pogodbah, posebej med malimi proizvajalci, zadrugami in komunami, je Proudhonova vizija spominjala na svet provincialne obrti, v katerega se je bil rodil« (Bookchin 1995). Vendar pa izpostavi tudi kritiko, ki leti na Proudhonov poskus, »da bi povezal patronistično, pogosto patriarhalno pojmovanje svobode s pogodbeno družbenimi dogovori«, kateremu je po mnenju sodobnega avtorja »primanjkovalo globine« (Bookchin 1995). Schapiro v Proudhonovem delu kritizira predvsem izjave in ideje, v katerih podaja antisemitske izjave, saj je jude pogosto označil za »sovražnike naroda v vseh časih« ter se rasistično izražal tudi proti črncem, ki jih je uvrstil na »najnižjo raven rasne hierarhije« (Schapiro 1945, 728). S takšnim mišljenjem in izražanjem idej je Schapiro Proudhona poimenoval za »znanilca fašizma«, ki v nasprotju z anarhizmom ne izpostavlja enakosti in egalitarnosti vseh ljudi. Prav tako se Proudhon kot anarhist ni izrazil s svojim konservativnim mišljenjem o pripadnosti instituciji družine in s svojim zavračanjem odprave privatne lastnine. Danes pa Proudhon kljub temu ostaja znan predvsem kot prvi, ki se je označil za anarhista.

3.1.1 ČLOVEK IN SKUPNOST KOT KOMPLEKS

Proudhon želi v svojih delih poudariti sintezo med družbo in posameznikom, pri čemer slednjemu nameni popolno individualno svobodo. Ko oblikuje idejo človeške družbe, poudarja, da je človek sicer družbeno bitje, vendar po drugi strani teži k osebni avtonomiji: »družbo in odnose v njej [je] potrebno urediti po človekovi naravi« (Knežević v Proudhon 1983, XV). Človek je po svoji naravi »predestiniran za družbo; njegova osebnost, vselej spremenljiva in večoblična, se družbi upira«. Človekov um je namreč veliko bolj kompleksen od uma živali, ki delujejo, kot da »en sam jaz obvladuje vse« (Proudhon 1986a, 101). Človekova avtonomnost in na drugi strani skupni interesi družbe si velikokrat nasprotujejo,

vendar Proudhon prednost daje družbi in njenemu razvoju, ki je tista, ki omogoča neodvisno voljo posameznika in mu daje možnost ter prostor za razvoj njegovih iniciativ.

Neodvisnost volje vsakega posameznika izhaja iz »neskončne raznolikosti volj« posameznikov v svetu, ki ga vsak dojema na svoj način in »zato se neizogibno spremenijo tudi značaj, nagnjenja, značilnosti in, če smem tako reči, oblika našega *jaza*« (Proudhon 1986a, 101). Človek je skupek nešteti odločitve; je avtonomen pri svojih odločitvah, vendar nagnjen k združevanju z drugimi posamezniki: »človek išče družbo, toda beži pred prisilo in enoličnostjo: je posnemovalec, vendar zaljubljen v svoje ideje in nor na svoje delo« (Proudhon 1986a, 102). Na tem mestu Proudhon izpostavi človekovo nagnjenje k egoizmu: medtem ko se posameznik uči, opazuje, razmišlja in presoja, se tudi moti, vendar »misli, da ima prav, vztraja pri svojem, zaverovan je vase, sebe ceni in druge prezira« (Proudhon 1986a, 102). Človek je sebičnež, samoljubnež, ki postavlja osebne koristi nad splošne, vendar le dokler ne spozna resnice: »[I]judje si sami sebe zamišljajo (...) kot ogromna in skrivnostna bitja. (...) Njihov ideal, njihov najljubši sen je o enotnosti, istovetnosti, uniformnosti, koncentraciji; obsojajo (...) vse, kar bi lahko ločevalo njihovo voljo, razdiralo njihove množice, ustvarjalo različnost, pluralnost, razhajanje znotraj njih samih« (v Vernon 1981, 776). Egoistično razmišljanje vodi človeka v osamitev, družba pa mu ponuja skladnost in enotnost – zato Proudhon kliče: javno in ne egoistično, privatno mišljenje.

3.1.1.1 Svoboda, enakost, lastnina in individualizacija

Posameznikova pravica je, da mu družba omogoča svobodo, varnost in enakost: »svobode ni, kjer obstaja neenakost. Ker enakost izhaja iz pravic, iz vrojenih sposobnosti ljudi, iz identičnosti razuma in težnje po ohranjanju dostojanstva« (Knežević v Proudhon 1983, XVI). K zgornjim pravicam pa po Proudhonu nikakor ne moremo prišteti lastnine, saj »za veliko večino državljanov lastnina obstaja samo kot moč in kot speča in neučinkovita sposobnost; za tiste, ki v njej uživajo, pa pomeni možnost za spremembe in transakcije« (Proudhon 1986, 91). Pridobitev lastnine vodi posameznike v egoizem, željo po moči, oblasti, hkrati pa v osamitev, saj s pridobitvijo lastnine zasejemo neenakost v družbi; brez enakosti pa po Proudhonu ni družbe. Z odpovedjo družbi se odpovemo tudi svobodi. Ker človek teži tako k svobodi, ki mu jo daje družba, kot k lastni neodvisnosti, »težko hkrati zadovolji tako raznolike potrebe, in v tem je prvi razlog despotizma volje in prisvajanja, ki je njegova posledica« (Proudhon 1986a, 103). Človekov skrajni individualizem (egoizem) je torej tisti, ki rodi zlo v obliki privatne lastnine. »Družba mora propasti ali pa uničiti lastnino« (Proudhon 1986a, 95).

Vendar družbo lahko obravnavamo tudi kot lastnico. V kritiki skupnosti kot lastnice se Proudhon zopet nagne k individualizmu: »skupnost je lastnik, in sicer ne samo lastnik dobrin, temveč tudi ljudi in volja« (Proudhon 1986a, 107). Znotraj svojih »meja« skupnost zatira posameznika in »vklepa svobodno, dejavno, razumno in nepodrejeno človekovo osebnost« (Proudhon 1986a, 106). Želi uravnati delovanje posameznikov na način, ki bi koristil njej sami, vendar pri tem zanemarja ali zatira osebno avtonomijo svojih članov; »življenje, nadarjenost, vse človekove sposobnosti so last države, ki jih lahko, v splošno korist, uporablja po svoji vseči« (Proudhon 1986a, 107). Posameznikovo individualno izražanje je strogo prepovedano, prav tako privatno združevanje med posamezniki, kar Proudhon smatra za absurdno: »človek bi, skratka, odvrigel svoj jaz, svojo spontanost, svoj genij in svoje čustvovanje in bi se moral ponižno izničiti pred veličastnostjo in neupogljivostjo skupnosti« (Proudhon 1986a, 107). Skupnost izkorišča nadarjenost svojih članov za svoj razvoj; znanost posameznikov je moč, ki jo uporablja sebi v prid. Posameznikove težnje po osebni avtonomiji in individualizaciji so tako v nasprotju z interesi skupnosti, saj »skupnost krši neodvisnost zavesti in enakosti: zavest krši s tem, da zatira spontanost duha in srca, svobodno odločanje v delovanju in mišljenju; enakost pa krši s tem, da z enakim udobjem nagrajuje marljivost in lenobo, nadarjenost in neumnost, celo zlo in krepost« (Proudhon 1986a, 108). Proudhon poudari, da je skupnost »jarem in hlapčevstvo«.

V obratnem smislu izkoriščanja skupnosti pa izkorišča tudi lastnina: »[l]astnina je izkoriščanje šibkega po močnem; skupnost je izkoriščanje močnega po šibkem« (Proudhon 1986a, 107). Lastnina svobodno voljo posameznika krši z despotizmom. Ne glede na to, da so si izrazi »lastnik, tat, junak, suveren« zelo različni, končno vsi »postavijo svojo voljo za zakon in ne trpijo ne ugovarjanja in ne nadzorovanja, kar pomeni, da hočejo biti hkrati izvršilna in zakonodajna oblast« (Proudhon 1986a, 119). Proudhon kot glavni antipod despotizmu postavlja prosvetljene družbe; družbe, sestavljene iz upornikov – posameznikov, ki ne priznavajo kralja in niti nobene druge avtoritete, ki bi jih skušala voditi. Lastnina je namreč »pravica do rabe in zlorabe« (Proudhon 1986a, 119), zato se ji je potrebno upreti ali ji pustiti, da sama razpade. Proudhon sicer ločuje izraz lastnina od izraza posest; medtem ko je individualna posest »pogoj družbenega življenja« (Proudhon 1986a, 122), je lastnino treba odpraviti. Rešitev tega problema vidi v anarhiji, brezvladju, ki pa jo ovirajo prepogosti predsodki, ki govorijo o neredu, kaosu. Proudhon zato poudarja: »[n]ajbolj napredni med nami so tisti, ki hočejo največje možno število suverenov, kraljevanje nacionalne garde je

predmet njihovih najbolj gorečih želja, kmalu bo nemara kdo, ljubosumen na državno milico, dejal: vsi ljudje so kralj; toda ko bo ta nekdo spregovoril, tedaj se bom oglasil jaz in rekel: nihče ni kralj; smo so-drugi, če nam je všeč ali ne« (Proudhon 1986a, 117). Vsak posameznik ima pravico zagovarjati svoje mnenje, vendar edino ljudstvo lahko reče: »*proglašamo in ukazujemo*« (Proudhon 1986a, 118). Individualizem torej, ki ga mora priznati družba – simbioza posameznika in družbe.

3.1.2 MUTUALIZEM – INDIVIDUALNA PRODUKCIJA

Termin *mutualizem* označuje »utopični nauk Proudhona (...) o mirni preobrazbi družbe s posebnim kreditnim sistemom in vzajemno pomočjo« (Beranek 2002). Mutualizem pa ni le nauk, temveč pomeni tudi ekonomsko načelo, na osnovi katerega si je Proudhon zamislil družbo: »v vsaki industriji bi bile organizirane prostovoljne avtonomne združbe proizvajalcev, katerih objekt bi bil izmenjalno blago. Produkcija bi bila individualna, ne kolektivna« (Schapiro 1945, 725). Med posamezniki gre za vzajemno menjavo: nekdo posodi neko stvar drugemu, v zameno, da bo ta, ki si je sposodil, vrnil protivrednost posojene stvari (v enaki ali drugi obliki). Če si ta, ki posoja, tudi sam od nekoga sposodi, potem obstaja »vzajemno dajanje, torej menjava: to je logična zveza, zaradi katere je dan isti naziv dvema različnima dejanjema« (Proudhon 1986c, 143). Pri vzajemnosti gre torej za obliko individualiziranja posameznikov, vendar pa kljub temu da spoštuje avtonomijo posameznika, spoštuje tudi delovanje skupnosti in si prizadeva za njen napredek. Naklonjena je »ravno toliko svobodi kot skupini« (Proudhon 1986c, 145); »odnosi med posamezniki in združbami bi temeljili na prostovoljnih pogodbah in ne na prisilnem pravu« (Schapiro 1945, 725). Gre torej za sistem, imenovan *Vzajemnost kredita*, v katerem smo »vsil stranke eden drugega, filialisti eden drugega, postrežniki eden drugega« (Proudhon 1986c, 146). Konkurenca med posameznimi industrijskimi združenji bi bila zdrava in v popolnem nasprotju z uničujočo konkurenco med individuumi v kapitalizmu. V tem smislu bi se mutualizem pokazal kot »superioren individualizmu kapitalistov in kolektivizmu socialistov« (Schapiro 1945, 725). Takšna organizacija bi vodila k popolni brezrazredni družbi in končno ne bi potrebovala niti oblastnikov, ki jih je Proudhon preziral.

3.1.2.1 Družbena pogodba in Asociacija⁴

Pogodbe, sklenjene med posamezniki, bi nadomestile zakone, kajti zakoni so človeku vsiljeni proti njegovi volji, zato bi jih bilo potrebno zamenjati z enim samim, in sicer: »[n]e delajte drugim tistega, za kar ne bi želeli, da drugi delajo vam; in delajte drugim, kakor vi želite, da se dela vam« (Proudhon 1986b, 137). Tak zakon, ki bi ustrezal vsem in bi vsi zanj glasovali, Proudhon imenuje *družbena pogodba* – »[z] njegovo razglasitvijo razglasite konec vlade« (Proudhon 1986b, 137). Ljudstvo bi se z družbeno pogodbo povezalo v Asociacijo, ki »mora zajemati celotno družbo in zagotavljati vse pravice individualne svobode in svobode združevanja« (Proudhon 1986c, 148). Družbena organizacija bi uvedla še naslednje ukrepe: »[n]amesto državnih sil postavljamo kolektivno silo. Namesto stalnih vojsk postavljamo industrijska združenja. Namesto policije postavljamo skladnost interesov« (Proudhon 1986b, 141) itd. Družba, Asociacija, bi delovala enotno po formuli: »Vsakdo po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah« (Proudhon 1986b, 129). V svojih razmišljanjih o družbi, Asociaciji, Proudhon zopet poudarja pomembnost načela enakosti in enakopravnosti med posamezniki: »[v] Asociaciji so vsi odgovorni za vse: najmanjši je vreden toliko kot največji; tisti, ki je prišel zadnji, ima enake pravice kot najstarejši« (Proudhon 1986b, 129). Popolna enakopravnost članov je tista, ki odvrča posameznike od individualizacije in jih združuje v njihovi enakosti.

Asociacija je tako vzpostavljena na enakosti posameznikov in vzajemnosti med njimi; »najpopolnejša družbena pogodba, hkrati politična in ekonomska, sinalagmatična in komutativna, ki zajema v svojih tako preprostih izrazih posameznika in družino, združenje in naselje, prodajo in kupovanje, kredit, zavarovanje, delo, izobraževanje in lastnino, vsako stroko, transakcijo, storitev, garancijo, in ki v svojem velikem preporodnem dometu izvzema vsakršen egoizem, parazitizem, svojevoljnost, vsako zelenaštvo in vsakršno moralo« (Proudhon 1986c, 148). Vendar Proudhon končno tudi prizna, da »pogodba o Asociaciji ne more v nikakršni obliki nikoli postati univerzalni zakon« (Proudhon 1986b, 129), saj lahko deluje le v določenih pogojih. Končni Proudhonov sklep sledi: »ena družba ne bi nikoli zajela niti vseh delavcev ene industrije, niti vseh industrijskih korporacij, niti nacije s 35 milijoni ljudi« (Proudhon 1986b, 130). K utopični oznaki mutualizma je že za časa Proudhona prispeval tudi njegov lasten dvom v uspeh nauka.

⁴ Proudhonova ideja družbene ureditve po načelu solidarnosti med posamezniki in skupne odgovornosti.

Kljub vsemu gre Proudhonu pripisati velik korak v razvoju anarhistične misli in nadaljnjih idej prihajajočih anarhistov. Mihail Bakunin, Proudhonov najvidnejši učenec, »se z njim strinja v temeljnih točkah družbene strukture« (Ritter 1980, 49); sodelovanje med posamezniki je pomembna točka obeh avtorjev, saj oba za svojo zamišljeno ureditev prihodnje družbe zahtevata kolektivna združenja. Ravno tako si delita podobne poglede na enakost med člani družbe in na svobodo posameznika. Strinjata se, da je za skupnost pomemben osebni razvoj vsakega posameznika in samorazvoju pripisujeta veliko pomembnost, čeprav jo je po mnenju obeh težko doseči (Ritter 1980, 49). Razvoj posameznika je odvisen od njegovega produktivnega dela: »produktivno delo pomaga racionalnosti s tem, da je njen glavni vir. Skozi izdelovanje stvari preizkušamo svoja verovanja in odkrivamo dejstva« (Ritter 1980, 49). Posameznik se razvija z lastnimi izkušnjami v produkcijskem procesu, v katerega je vpet in to posledično pripomore k razvoju celotne skupnosti: »nekdo, katerega individualnost je produktivna, je bolj sposoben razumno misliti« (Ritter 1980, 49). Pri tem je pomembno tudi izobraževanje, ki mu tako Proudhon kot Bakunin pripisujeta veliko vlogo pri zaščiti posameznika pred »izčrpavajočimi učinki dela« in zaslugo za večjo vpetost posameznika v »produktivno in racionalno skupnost z zgoščevanjem stikov z njegovimi sodelavci« (Ritter 1980, 51). Bakunin s svojim zavzemanjem za kolektivnost preseže Proudhonovo socialnost znotraj anarhizma in jo privede do nujne združitve posameznika in družbe za dobrobit skupnosti, pri čemer poudarja pomembno vlogo najnižjih družbenih slojev; »kolektivni anarhizem [je] proudhonizem v razvitejši obliki, prignan do svojega nadaljnjega logičnega zaključka« (Rizman 1986a, XXX).

3.2 Bakuninov »lumpenproletariat⁵«

»The passion of destruction is a creative passion⁶«

Šele pred tridesetimi leti so zgodovinarji priznali dela, misli in ideje anarhističnih revolucionarjev tipa Bakunin. Vlogi spontanih, primitivnih anarhističnih gibanj ni prej nikoli bil priznan večji zgodovinski uspeh. Potrebno je spoznati in priznati doprinos, ki so ga anarhisti ustvarili z združevanjem najnižjega proletariata. Vloga Mihaila Bakunina je pri tem

⁵ Termin, ki sta ga Karl Marx in Friedrich Engels v delu *Nemška ideologija* (1845) uporabila za tisti del delavskega razreda, ki verjetno ne bo nikdar dosegel razredne zavesti in ki je izgubljen za družbeno uporabno proizvodnjo ter zato od njega ni nobene koristi v revolucionarnem boju za brezrazredno družbo.

⁶ »strast po razdejanju je ustvarjalna strast« (Bakunin v Lavrin 1966).

zelo pomembna, saj je kot velik zagovornik »propagande z dejanji« in revolucionarne vstaje najnižjih razredov proti bogati buržoaziji združeval poleg množice delavskega razreda še primitivni kmečki sloj, nezaposlene, odpadnike in »Lumpenproletariat« – skupine, katerih pripadniki so bili v 19. stoletju najtemnejši element družbe (Avrich 1970, 132). Revolucija lahko uspe le v primeru, da se uprejo ljudje, ki živijo v oddaljenih, revnih predelih države, ki še niso seznanjeni z nikakršnim tehnološkim napredkom, saj ti ljudje še posedujejo primitivno energijo, ki jih žene v boj. Delavski razred je že »okvarjen z vrednotami oblastnikov in je zato izgubil svojo revolucionarno vnemo« (Avrich 1970, 133). Seznanil se je z idejami in materialnimi dobrinami elite in le še upa, da bo s trdim delom uspel tudi sam priti do njih. Torej »bolj kot je človek primitiven, bolj čist je njegov revolucionarni duh« (Avrich 1970, 134). Revolucija je za Bakunina edina možna pot do drugačne, pravičnejše družbe. Nujno je potrebna za »ukinitev vseh v pričujočem trenutku obstoječih verskih, političnih, ekonomskih in socialnih organizacij ter ustanov« (Bakunin 1986a, 155), saj le-te zavirajo svobodnega posameznika pri uresničevanju družbenih ciljev. Revolucionarno dejanje združuje posameznike v boju proti vsem vrstam oblasti, cilj česar je nova ureditev družbe po načelu kolektivismu: »vidim rešitev samo v revolucionarni anarhiji, ki jo v vseh točkah vodi neka nevidna kolektivna sila, edini diktaturi, ki jo dopuščam, ker je edina združljiva z odkritostjo in polno energijo revolucionarnega gibanja« (Bakunin 1986b, 218). *Kolektivizem* je »družbeni in politični nauk, ki postavlja interese in potrebe skupnosti pred posamezne« ter poudarja »kolektivno lastništvo in upravljanje s proizvodjalnimi sredstvi« (Beranek 2002). Kolektivno silo, o kateri govori Bakunin, je potrebno organizirati vnaprej, in sicer z močnim zavezništvom med posamezniki. Ti se morajo upreti tistim, ki stremijo po bogastvu in oblasti ter povzdigniti moč ljudstva – interesi ljudstva morajo zmagati nad individualnimi interesi. Cilj je torej ustvariti povezano ljudstvo, sestavljeno iz močnih mož, »ki bi priznavali prednost resnične oblasti pred videzom oblasti in ki bi končno razumeli, da je naše stoletje stoletje kolektivnih, ne individualnih sil in da bo kolektivnost zmlela vse tiste, ki bi se ji hoteli vsiljevati« (Bakunin 1986b, 220).

Kolektivizmu, ki predstavlja ekonomski sistem, organiziran na načelu »od vsakega po njegovih zmožnostih, vsakomur glede na opravljeno delo« (Vodovnik 2010), Bakunin pripiše pogoj, da »mora enakost pogojevati spontana organizacija dela in skupna lastnina proizvodjalnih združenj, ki jih bodo v občinah svobodno organizirali in federirali« (Bakunin 1986c, 227), pri čemer država ne bo imela nikakršne intervencijske vloge. Komunam in

posameznikom je treba vrniti njihovo popolno svobodo, kajti le tako lahko pride do prihodnje socialne organizacije, ki bo zgrajena »od spodaj navzgor s svobodnim združevanjem ali federiranjem delavcev najprej v združenjih, potem v občinah, distriktih, nacijah in na koncu v veliki internacionali in univerzalni federaciji« (Bakunin 1986c, 232). V tako organizirani skupnosti bo posameznik spontano deloval v dobro družbe, jo pomagal ohranjati in razvijati. Naravne zakone, ki mu vladajo in ki upravljajo njegovo osebno avtonomijo, mora spoznati in jih uporabiti kot sredstvo za svoj cilj, ki je kolektivna in individualna osvoboditev (Bakunin 1986c, 233), hkrati pa se človek ne sme pokoravati tuji volji – predvsem pa ne državi. Bakunin je verjel v takojšnjo revolucijo pod geslom »Svoboda takoj!« (Freedom now!), kajti »stari red je gnil, rešitev pa je mogoče doseči le z uničenjem njegovih korenin in vejevja« (Avrich 1970, 135). Prav tako ni imel zaupanja v ustave in zakone, temveč je želel nekaj novega, drugačnega: »inspiracija, življenje, novi brez-zakonski in zato svobodni svet« (Avrich 1970, 136). Zahteval je decentralizirano družbo z avtonomnimi komunami in delavskimi zvezami, katerih člani bi bili svobodni posamezniki, ki bi se spontano povezovali med seboj.

Pomembna zapuščina Bakunina je med drugim njegovo opozarjanje na hiter napredek znanosti, ki bi lahko ustvarila novo vrsto dominacije. Bakuninov strah je temeljil predvsem na domnevi, da bi »znanstveniki in tehnični strokovnjaki lahko uporabili svoje znanje za dominacijo nad drugimi in da bi se nekega dne običajni državljani zbudili in ugotovili, da so postali 'sužnji, igračke in žrtve nove skupine ambicioznih ljudi'« (Avrich 1970, 141). Sicer sam ni zavračal znanosti, je pa pravilno opozoril na izide pretiranega napredka, kar se je jasno pokazalo v dveh svetovnih vojnah, ki sta sledili šele sto let za Bakuninom.

3.2.1 SVOBODA IN ENAKOST POSAMEZNIKOV

Bakunin, znan kot eden največjih upornikov svojega časa, je svoj strasten boj za svobodo najjasneje pokazal v »reakcionarni dobi Meternicha in Svete Alianse« (Lavrin 1966, 138). Opozarjal je predvsem na veliko naivnost ljudstva, ki slepo naseda oblastnikom in poudarjal, naj »ne zaupajo diplomatom, politikom« (Lavrin 1966, 141) ter ostalim članom državne elite, temveč naj se raje ravna po svoji lastni vesti. Svoboda je namreč pravica vseh, »da za svoja dejanja ne potrebujejo nobenega drugega dovoljenja kot dovoljenje svoje lastne vesti in lastnega razuma, da jim ravnanje narekuje samo njihova lastna volja in so zatorej za svoja dejanja odgovorni najpoprej sami sebi, šele potem družbi« (Bakunin 1986a, 155–156). Posameznik je avtonomen v sprejemanju odločitev, v svojih dejanjih ter tudi v sprejemanju

posledic teh dejanj. Vendar je posameznik lahko svoboden le v družbi enako svobodnih drugih, saj hlapec in gospodar nista svobodna: »ker je svoboden samo kot človek, pomeni hlapčevstvo enega samega človeka na zemlji prekršitev samega človečanskega načela, negacijo svobode vseh« (Bakunin 1986a, 156). Svobodo tako negira vsaka oblika avtoritete, kajti sama moč je »zlo, ne glede na to v čigavih rokah se nahaja, zato se je [Bakunin] zavzemal za popolno odpravo njenega izvajanja« (Coy 1972, 134). Za popolno udejanjenje svobode bi bilo potrebno odpraviti tudi vse religije, monarhijo, razrede, privilegije in razlike, centralistično državo, državne univerze, državno sodstvo, zakonike, banke ter birokracijo in ostale državne institucije (Bakunin 1986a, 157). Odprava vseh državnih organov naj bi prispevala k izpostavljanju individuumov in združenj, ki »morajo tako kot vsi posamezniki uživati absolutno svobodo« (Bakunin 1986a, 159).

Posamezniki so po svojem statusu – *človek* – enaki, ne glede na razlike v osebnosti ali značilnostih med njimi: »[e]nakost ne pomeni niti izenačevanja individualnih različnosti niti intelektualne, moralne in fizične identitete individuov. Različnost sposobnosti in sil, razlike med rasami, nacijami, spoli, med starostni ljudi nikakor niso kako socialno zlo, temveč nasprotno pomenijo bogastvo človeštva« (Bakunin 1986a, 164). Različne etnične pripadnosti članov znotraj iste družbe se torej že v Bakuninovem razmišljanju pokažejo kot koristne za večjo solidarnost med posamezniki znotraj nje.

3.2.2 »KOLEKTIVNI INDIVIDUUM«

»Formacija individuuma je družbena« (v Bookchin 1995) – ta stavek nazorno opisuje Bakuninovo mišljenje o posamezniku in njegovi avtonomiji. Zagovarja namreč dejstvo, da je človek družbeno bitje, ki ga njegova lastna narava sili v združevanje z ostalimi posamezniki, kljub temu, da vsak posameznik želi ohraniti določeno stopnjo avtonomije. Bakunin je sicer »pogosto izražal svoje nasprotovanje individualističnim trendom v liberalizmu in anarhizmu« (Bookchin 1995), saj je bil mnenja, da mora biti družba organizirana na način, da spodbuja razvoj individuumov in kolektivov hkrati. Nihče nima pravice ovirati svobodnega združevanja posameznikov, vendar je po Bakuninu znotraj tega združevanja »popolno izvajanje svobodne volje vsakega individuuma nemogoče« (Coy 1972, 135). Edina »resnična individualna svoboda je (...) zavedanje, da so vsi okrog njega svobodni« (Coy 1972, 135).

Zanimivo je Bakuninovo stališče do vzgoje otrok. Meni, da otroci »niso niti last staršev niti last družbe«, temveč da »pripadajo sami sebi in svoji bodoči svobodi« (Bakunin 1986a, 169).

Do polnoletnosti so v nekakšnem začasnem stanju, ko še niso pripravljene na samostojnost in jih mora zato nadzirati neka avtoriteta. Vendar njihov glavni skrbnik ostaja *družba*, saj otroci pripadajo njeni prihodnosti. Šole so prav tako namenjene spodbujanju otrokove osvoboditve; »vzgoja in izobraževanje torej ne bosta nič drugega, kot postopno odvijajoča se iniciacija v svobodo, s trajnim razvijanjem fizičnih sil, duha in volje otrok« (Bakunin 1986a, 170). Z vstopom v polnoletnost se tako začne razvijati posameznikova osebnost in pri tem je družba zadolžena, da mu zagotavlja vso svobodo. Oblikuje se individuuum, ki se ravna po svojih načelih, sprejema svoje lastne odločitve in s tem sam nosi tudi odgovornost zanje. Njegova svoboda je omejena le z nesvobodo drugega – »suženjstvo ljudi [je] tisto, ki postavlja moji svobodi meje, ali, kar je isto, njihova živalskost je zanikanje moje človeškosti« (Bakunin 1986č, 245). Otrok se mora najprej zavedati sam svoje volje in moči, da lahko, ko odraste, spozna svoj glavni namen življenja, ki je v pripadnosti družbi in delovanju v (in za) skupnosti.

Ker so ljudje družbena bitja in se spontano povezujejo med sabo, je družba tista, ki proizvaja osebno svobodo: »naravna človeška družba, dejansko izhodišče vsake človeške kulture, edino okolje, v katerem dejansko nastajata človekova osebnost in svoboda, kjer se lahko razvijata« (Bakunin 1986č, 241). Posameznik z vstopom v družbo ne preda svoje avtonomije, temveč jo ohranja in dopolnjuje: »[z]a individuuum, ki je v prvotnem stanju, tj. preden je postal član katerekoli družbe, lahko užival popolno svobodo, vstop v družbo zagotavlja njen preostali del« (Bakunin 1986č, 243). Vstop v družbo šele omogoči, da človek postane človek, »in samo s skupnim ali socialnim delom, ki edino zmore preobraziti površino zemlje v bivališče, primerno za razvoj človeštva, se osvobaja jarma zunanje narave« (Bakunin 1986č, 243). V tem je tudi bistvo kolektivizma – v povezovanju posameznikov v skupnosti, kolektive, ki delujejo na medsebojni pomoči članov in ki so temeljne družbene celice prihodnosti. Vendar pa Bakunin hkrati opozarja tudi na izjemno moč in oblast, ki jo ima družba nad posameznikom, kajti družba »[l]judi obvladuje s šegami in navadami, s količino nazorov, predsodkov in navad (...), ki vsi skupaj v celokupnosti tvorijo tisto, kar imenujemo javno mnenje« (Bakunin 1986č, 246). To ima sposobnost, da oblikuje človeka, dokler (in če) se mu le-ta ne upre. Če pa se hoče človek upreti javnemu mnenju in »vplivu, ki ga ima družba naravno nanj«, se mora »vsaj delno upreti samemu sebi, kajti z vsemi svojimi materialnimi, duhovnimi in moralnimi stremljenji ter nagnjenji ni nič drugega kot produkt družbe« (Bakunin 1986č, 246). Upor proti družbi je torej najprej upor proti svoji lastni osebi.

3.2.2.1 Individualne pravice

Bakunin človeka, kot najbolj razvito žival, pojmuje hkrati kot individualno in kolektivno bitje. Človek teži k osebni avtonomiji v oblikovanju in razvoju lastnega življenja, vendar je poleg tega tudi družbena žival, ki teži k simbiozi z drugimi ljudmi. Kritika Bakunina se dotika vseh dosedanjih ureditev, ki so poniževale posameznika in njegove sposobnosti; zato bi bila potrebna »[n]otrpanja reorganizacija vsake dežele z absolutno svobodo individuov, produktivnih združenj in občin kot izhodiščem in osnovo« (Bakunin 1986a, 157). Glavna načela oziroma pravice, ki posamezniku omogočajo absolutno svobodo, Bakunin strne v dvanajst točk Revolucionarnega katekizma, ki se osredotočajo predvsem na odpravo vsega, kar ponižuje človeka: kazni za zločine, hlapčevstvo, amoralnosti, ki jo povzroča slaba vzgoja ter nadzor avtoritete.

Vsak posameznik ima pravico do javne vzgoje in izobraževanja na stroške družbe, v kateri bo kasneje deloval; po šolanju ima vsak pravico do svobodne izbire poklica; pravica do dela mu daje hkrati tudi pravico, da sam razpolaga s svojo lastnino; vsak posameznik je svoboden v govoru in propagandi; omejitve svobode – zakonodaja vodi v amoralnost; zlobnim, škodljivim osebam lahko družba vzame politične pravice, dokler ti ne začnejo delovati v dobro družbe; tistemu, ki se bo prostovoljno podal v hlapčevstvo, bo družba odvzela vse politične pravice; te iste osebe izgubijo tudi pravico do lastnih otrok; napadi na osebo ali lastnino so kaznovani; telesne in smrtne kazni so prepovedane; obtoženec ima pravico zavrniti naloženo kazen, vendar mora v zameno zapustiti družbo, katere član je; upornika družbe lahko na ozemlju te družbe svobodno maltretirajo – celo ubijejo –, saj velja za škodljivo žival (Bakunin 1986a, 157–159).

Družba bi torej kljub vsemu v kar precejšnji meri nadzirala delovanje posameznikov in spremljala njihove odločitve. Individualisti se v takšni družbi ne bi strinjali z večino izmed zakonov, saj se družba na skoraj vseh področjih vmešava v njihova življenja. Osebna avtonomija posamezniku pripada le na področju dela in osebne lastnine, vendar delo ostaja »podlaga vseh političnih pravic« (Bakunin 1986a, 158), kar pomeni, da je hkrati za člane družbe tudi obvezno. Prav tako ima individuum omejen dostop do zemlje, saj jo mora, da bi jo obdržal, obdelovati: »Zemlja z vsemi naravnimi bogastvi je last vseh, toda posedovali jo bodo samo tisti, ki jo bodo obdelovali« (Bakunin 1986a, 169). Eno posest lahko tako obvladuje večje število posameznikov in si hkrati tudi deli njene plodove, pri čemer nihče ne igra vloge avtoritete.

Bakunin zavrača individualistično in egoistično svobodo posameznikov, ki vidi v »pravici vseh, ki jo zastopa država, meje posameznikove pravice, kar nujno pravico posameznika zreducira na ničlo« (Bakunin 1986c, 226). Edina svoboda, ki se mu zdi vredna tega imena, je tista, »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« (Bakunin 1986c, 226). Verjame, da človek lahko svobodno deluje le v družbi ostalih svobodnih posameznikov, kjer bo vsak »lahko prosto izbiral, ali se hoče združevati za delo ali ne, toda nobenega dvoma ne more biti o tem, da bodo (...) vsi dajali prednost združevanju« (Bakunin 1986a, 168). Bakunin si tako prizadeva individualistično pojmovanje anarhizma prevesiti v kolektivistično.

Kljub Proudhonovim poskusom združitve skupnosti in posameznika ter Bakuninovem družbenem pojmovanju individuuma se je od vseh anarhističnih avtorjev k izpostavljanju in razvoju družbe kot temeljne za ohranjanje človeštva najbolj usmeril Peter Kropotkin. Ravno Kropotkin velja hkrati tudi za najvidnejšega anarhista med tistimi, ki so opozarjali na možne ekološke probleme v prihodnosti. Več kot sto let kasneje se nekateri še vedno sklicujejo na njegove predloge rešitev in oblik skupnosti, ki jih je predlagal, saj s svojim poudarjanjem »dobrega« v vsakem posamezniku daje upanje za morda nekoč ustvarjeno enotno globalno skupnost, ki se bo družno spopadala z ekološkimi in ostalimi problemi planeta.

3.3 Kropotkinova ideja popolnoma socialnega individuuma

»life in societies is the most powerful weapon in the struggle for life⁷«

Princ Peter Kropotkin je bil ruski revolucionar, politični teoretik in aktivist. Imel je mnogo občudovalcev in somišljenikov, ki so še daleč v 20. stoletje privzemali njegove metode revolucije in ideje prihodnje ureditve družbe. Za razglašanje in uspeh svojih prepričanj je opustil bogataško življenje, ki so mu ga omogočali rojstvo v premožno družino in njegovi visoki dosežki. Zoran Đinđić, ki je napisal uvodnik oziroma beležko k izdaji Kropotkinovih spominov, ga opiše kot izjemnega človeka, ki je znal poiskati dobro v vsakem človeku in ki je optimistično zrl v prihodnost človeštva : »[v] zgodovini političnih gibanj ni bilo niti ene osebnosti, ki bi s podobno intenzivnostjo sodelovala pri družbenih dogodkih in istočasno

⁷ »življenje v združbah je najmočnejše orožje v boju za življenje« (Kropotkin v Slatter 1996).

uživala nedeljeno uvažanje ne-somišljenikov in političnih nasprotnikov« (Đinđić v Kropotkin, 1985, 5).

V prepiru s T. H. Huxleyem je Kropotkin izpostavljajal njegovo zmotno prepričanje o človeški družbi, ki jo je Huxley po Darwinu interpretiral kot naravni boj med predstavniki različnih vrst, kot tudi boj med člani iste vrste. Kropotkin je skušal dokazati, da je Darwin s tekmovanjem v naravi skušal pojasniti boj, ki poteka med člani različnih vrst in boj za preživetje proti naravi sami, nikakor pa ne boj predstavnikov iste vrste. Boj za preživetje poteka kot »skupni boj združenih sil, skupine članov iste vrste z namenom da bi preživeli in skupno napredovali« (Slatter 1996, 258). Pomembno je na Kropotkina »vplival ruski zoolog Karl Kessler, ki je trdil, da je vzajemna pomoč med vrstami bolj pomembna za njihovo preživetje kot notranje vojne« (Oved 1992, 304). Kropotkin je človeštvo obravnaval kot najbolj kooperativno vrsto, v kateri si člani med seboj nudijo vzajemno pomoč. Združevanju posameznikov ugovarja industrializacija, saj je »rezultat specializacije (delitve dela), ki je svoj namen dosegla v razvoju kapitalizma: specializacija posameznika, mest, regij in naroda« (Slatter 1996). Industrijska hegemonija slabo vpliva na posamezne združbe, zato bi bil potreben »novi ekonomski obrat v vseh državah« (Slatter 1996, 259).

3.3.1 ANARHO-KOMUNISTIČNA DRUŽBA

Anarhistični komunizem združuje ekonomski sistem komunizma in politični sistem anarhizma, ki se skupaj povežeta v sistem, ki temelji na podružbljeni lastnini in produkcijskih sredstvih. Kropotkin, tako kot Bakunin, poudarja kolektivizem, vendar se avtorja ločita s Kropotkinovim eksplicitno komunističnim pogledom na ureditev družbe: »Kropotkinova študija človeške in družbene narave, njegovo mnenje o globljem izvoru socializacijskih instinktov in vzajemne pomoči, kot tudi srečanja z različnimi oblikami kooperacije v njegovih časih, so vsi pomagali oblikovati njegov koncept prihodnje družbe« (Oved 1992, 305). Kropotkin takšno družbo opisuje kot družbo »svobodnega komunizma« – komunizem brez vlade, torej zato anarhistični komunizem. V takšni ureditvi je pomembno, da se članom družbe zagotovi delo, s katerim si bodo lahko privoščili življenjske potrebščine, kajti »če hočemo, da se posamezniku ne bo treba med delom nikomur podrežati, ali da ne bo prisiljen (bodisi trajno bodisi začasno) del svojega dela, svojih moči ali neodvisnosti prepuščati posameznikom, katerih samovolja bi vedno odločala o tem deležu, potem posamezniki ne smejo imeti v svoji lasti delovnih orodij, obdelovanje zemlje« (Kropotkin 1986a, 266) itd. Gospodarski komunizem bi se izražal tudi v odpravi privatne lastnine, zadrug in drugih

organizacij, ki ustvarjajo neenakosti v družbi. Vse bi torej postalo »lastnina vseh članov tiste teritorialne enote (skupine okrožij, narodov, dežel), v kateri je prišlo do družbene revolucije« (Kropotkin 1986a, 266). Ves družbeni kapital bi upravljali člani družbe, kar bi hkrati pomenilo napredek tudi zanje, saj Kropotkin poudarja skupinsko delo kot tisto, ki vodi napredek in omogoča razvoj posameznikov. Poleg tega se zavzema tudi za potrebo po krajšem delovnem času, kar bi posamezniku omogočilo več prostega časa, ki bi bil namenjen njegovemu osebnemu razvoju. Delo za družbo bi tako predstavljalo le približno pet ur dnevno – pri čemer je vsak človek avtonomen pri izbiri poklica –, ostali prosti čas pa bi bil namenjen vsakemu individuumu posebej; k temu bi spadalo tudi nadaljnje (višje) izobraževanje in znanstveno delo, ki bi zagotavljalo »nadaljnji, kulturni razvoj in razvoj civilizacije« (Kropotkin 1986a, 269). V znanosti je Kropotkin videl nadomestek za trenutni način in rezultate industrijskega dela. Človeška iznajdljivost naj bi naraščala sorazmerno z rastjo populacije, ki bo omogočila več priložnosti za združevanje posameznikov in posledično naraščanje medsebojnega sodelovanja (Slatter 1996, 259).

3.3.1.1 Razvoj osebnosti in njena avtonomija

Edina možna in pravična politična ureditev prihodnje družbe je anarhija. Slaba stran državne ali kakršnekoli oblasti je namreč, da »ne more biti nobena oblast izraz volje večine« (Kropotkin 1986a, 274). Naloga komunističnega anarhizma bi bila stalen razvoj komun⁸, pri čemer bi se za dobro skupnosti vsak posameznik (svojevoljno) podredil družbi, ta pa bi vsem članom zagotavljala enake pogoje razvoja osebnosti in iniciative oziroma kot zapiše sam Kropotkin: »Jaz sem anarhist in skušam izdelati idealno družbo, za katero verjamem, da bo komunistična v ekonomiji, vendar bo pustila popolno in svobodno področje za razvoj posameznika. Organizacijsko verjamem v oblikovanje zveznih skupin za proizvodnjo in potrošnjo« (v Oved 1992, 305).

Za spreobrnitev moralnega pogleda posameznikov je Kropotkin zahteval boj: »[z]akaj bi se borili proti obstoječi družbi z njeno obrnjeno moralno in čakali na dan, ko je ne bi bilo več: Boj! Boriti se pomeni živeti in krutejši kot je boj, intenzivnejše je življenje« (v Slatter 1996, 262). Hkrati je dodal, da ko se bo anarhistična družba enkrat vzpostavila, bodo »moralna načela slečena svojega karakterja obveznosti in bodo ostali le še odnosi med posamezniki« (Slatter 1996, 263). Skupaj z moralno bodo izginili tudi vsi hierarhični odnosi znotraj družbe,

⁸ Osnovna celica Kropotkinove prihodnje družbene ureditve.

kar bo osvobodilo posameznika njegovih obveznosti. Družba bo organizirana tako, »da bodo odnosi med ljudmi takšni, da bo posameznik lahko iz njih črpal največje možno dobro, da bosta pri tem najmanj dušena individualna svoboda in razvoj« (Kropotkin 1986a, 265). Odpoved zakonom, ki zapovedujejo moralno obnašanje in omejujejo posameznika ter odpoved vsem tradicionalnim normam družbe je pot do boljšega življenja posameznikov. Če bi družbi spodletel poskus vcepitve anarhistične etike med svoje člane, v kateri je »občutek za enakost temelj pravice in moralnosti, moderna družba ne bi izpolnila svojega evolucionističnega namena in bi izumrla, kot so v zgodovini že mnoge druge civilizacije« (Slatter 1996, 268). Kropotkin je v svojih delih tesno povezoval moralnost in družbeni razvoj. Moralnost je pojmoval za »čredni nagon« ali »podaljšek sociabilnosti« (Slatter 1996, 269) ter mu pripisal tri komponente: sociabilnost, pravičnost in altruizem, ki predstavljajo kvaliteto živega bitja. Pri tem je poudarjal, da sociabilnost sama »ustvarja vzpon etičnih čustev v živalih in ljudeh« (Slatter 1996, 272).

3.3.1.2 Vzajemna pomoč

Družbeno življenje človeku omogoča razvoj smisla za pravičnost. Kropotkin omenja selitev ptic, s čimer želi pokazati, da je njihova migracija primer vzajemne pomoči: »kjer se ptice vselijo vsako leto v isto gnezdo, so individualne ptice, ki izpodrinejo druge in ukradejo njihova gnezda, kaznovane tako, da jih napade cela skupina ptic« (Slatter 1996, 265). S tem primerom želi Kropotkin prikazati delovanje vzajemne pomoči znotraj iste vrste, ki družbeno prepoznajo krivico posameznika in mu zadajo (pravično) kazen. Ideja vzajemne pomoči se pri Kropotkinu torej veže na pomoč, ki si jo spontano izmenjavajo posamezniki v družbi, v boju za obstanek – boju »proti vsem naravnim pogojem, ki vrsti niso naklonjeni« (Kropotkin 1986e, 329), nikakor pa ne v boju med posameznimi člani iste družbe, razen če gre za obravnavanje krivičnih individuumov. Ugotovitve, do katerih pride avtor, pokažejo, da družbe⁹, ki stalno prakticirajo načelo vzajemne pomoči, hitreje napredujejo: »Medsebojno varstvo, ki je v tem primeru doseženo, možnost, da se doseže visoka starost in akumulira izkustvo, višja intelektualna razvitost in pridobivanje družbenih navad zagotavljajo ohranitev vrste, njeno širjenje in nadaljnjo napredno evolucijo. Nedružabne vrste so, nasprotno, obsojene na propad« (Kropotkin 1986e, 329). Kot družbeno bitje se je človek v razvijanju in

⁹ Avtor sicer opisuje živalske vrste, vendar kasneje v pregledu evolucionističnega razvoja iste ugotovitve potrди tudi za človeško družbo.

preizkušanju različnih oblik skupnosti končno ustalil v državi, ki pa, kot kaže, ne služi svojemu namenu – ne nudi razvoja, temveč omejuje in zatira svobodno organizirane skupnosti posameznikov. Kropotkin ostaja optimističen in že napoveduje vzhajajočo moč vzajemne pomoči, ki bo premagala urejevanje posameznikov s strani državne oblasti: »[t]endencia vzajemne pomoči je naposled zlomila njena železna pravila; znova se je pojavila in znova potrdila v neštetih asociacijah, ki skušajo sedaj zajeti vse vidike življenja in se polastiti vsega, kar je človeku potrebno za življenje in za reprodukcijo trošenja, ki ga to povzroča« (Kropotkin 1986e, 330). Vzajemna pomoč je torej tista, ki vodi k napredku in ne, nasprotno, individualni dejavnik. »Samopotrjevanje posameznika«, kot individuacijo poimenuje Kropotkin, je sicer moderno in omogoča posamezniku, da razvija svoje interese na sebi lasten način, vendar pa za razliko od prakse vzajemne pomoči ne vodi v napredovanje družbe, temveč le posameznika – kar pa nujno vodi v neenakost (nadarjenosti). Kropotkin poudarja, da praksa vzajemne pomoči človeku daje več, kot si lahko pridobi v izolaciji in da »sta vzajemna pomoč in njen nadaljnji razvoj ustvarila ravno okoliščine družbenega življenja, v katerih je človek zmožen razviti svoje umetnosti, védenje in inteligenco in da so bila obdobja, ko so se institucije, utemeljene na tendenci vzajemne pomoči, najbolj razmahnile, tudi obdobja največjega napredka v umetnosti, industriji in znanosti« (Kropotkin 1986e, 331). Nobenega razvoja v zgodovini ne moremo pripisati dejanju avtonomnega posameznika, pri čemer Kropotkin dokazuje, da je »kombinacija vzajemne pomoči (...) z veliko iniciativo, ki je bila puščena posamezniku in skupini s federativnim načelom« (Kropotkin 1986e, 331) v vsej zgodovini človeštva dala največje in najboljše dosežke. Med bivanjem v Veliki Britaniji je Kropotkin prepoznal prihajajoče trende oblastnikov in njihovega vmešavanja v posameznike in združbe: »[d]olžnost in prisila sta sedaj vstopila v odnose med plemeni in med posamezniki, kjer so prej priznavali le vzajemno prepoznane in družbeno sprejete norme« (Slatter 1996, 267). Trend, ki je še dolgo po Kropotkinu spodjedal spontano združevanje posameznikov v uporih proti avtoritetam.

Kropotkin je bil med svojimi sodelavci in somišljeniki znan kot po velikem optimizmu. Prepričan je bil v dejstvo, da je zakon narave harmonija. Harmonijo ustvari anarhistično oblikovana družba posameznikov, ki že v temelju težijo k združevanju. Njegov optimizem je v kritiko zanimivo vključil Errico Malatesta: »[č]e je res, da je zakon narave harmonija, predlagam, naj se nekdo vpraša, zakaj je narava čakala, da se rodijo anarhisti in še vedno čaka nanje, da triumfirajo in se znebijo strašnih, uničujočih konfliktov, ki so vedno povzročali

trpljenje človeštva« (v Slatter 1996, 273). Verjetno pa ni odveč poudariti, da je optimizem, ki ga je Kropotkin delil s svojimi somišljeniki, izginil oziroma, in kar je še huje, se je njegova teza popolnoma obrnila. Vera v naravno dobrega človeka je postala vera v zlega egoističnega posameznika.

3.3.2 INDIVIDUALIZEM, SVOBODA IN ENAKOST

Anarho-komunizem za svoje delovanje zahteva politiko, »v kateri bodo oblastne funkcije zožene na najmanjšo mero, tako da bo posamezniku vrnjena vsa svoboda iniciative delovanja za zadovoljevanje neskončnega števila različnih potreb prek svobodnih skupin in federacij, ki bodo svobodno konstituirane« (Kropotkin 1986č, 314). V tako urejeni družbi bi bili ukinjeni vsi zapori in telesna kaznovanja, saj »zapori človeku načeloma jemljejo svobodo« (Kropotkin 1986b, 277), odvzem svobode pa ima za posledico nujno zatiranje vsega dobrega v človeku – »[t]ako dolgo, dokler se bo ljudem jemalo svobodo, ti ne morejo biti boljši« (Kropotkin 1986b, 277). Problem protidružbenih dejanj ni problem posameznikov, temveč celotne družbe: »[č]lovek je tisto, kar ga naredi okolje, v katerem odrašča in živi« (Kropotkin 1986b, 285). Kropotkin na trenutke posameznika obravnava kot izjemno ranljivo bitje, ki se mora povezati, »vklopiti« v družbo, da preživi. V kolikšni meri družba posamezniku nudi kvalitetno bivanje, je odvisno od stopnje enakosti med njenimi člani. Večji kot sta enakost in svoboda v neki družbi, manjša je verjetnost kriminalnih dejanj, uperjenih proti posamezniku ali celotni družbi, saj so v »dobri« družbi vsi »deležni zdrave vzgoje in izobraževanja in so se navadili vzajemno pomagati drug drugemu. Velika večina protidružbenih dejanj ne bo več imela svojega *raison d'etre*. Preostala dejanja bodo že v kali zatrta« (Kropotkin 1986b, 287). Federalno urejena multituda združb bo temeljila na enakosti njenih posameznikov, »ki ne bodo prisiljeni prodati svojih rok in možganov tistim, ki izbirajo naključne posameznike za zaposlitev« (Oved 1992, 305). Ravno zaradi uravnavanja posameznikovih želja, volje in iniciative z zahtevami skupnosti je idealna rešitev v federativnem organiziranju komun. Komune bi nosile odgovornost za razvoj posameznikov, vsak izmed njenih članov pa bi bil odgovoren za razvoj in napredek komune, torej vseh. Delo posameznika je močno »prepleteno z delom oziroma prispevkom ostalih« in je zato v tako organiziranem okolju »dejansko nemogoče opredeliti točen prispevek posameznika oziroma njegovega dela« (Vodovnik 2010).

Kropotkin skrajne individualizacije ne sprejema kot naravne nagnjenosti človeka: »[n]eobrzdani individualizem je moderni prirastek, vendar ni značilnost primitivnih družb« (v

Slatter 1996, 266), ravno tako tudi družina v preteklosti ni bila tako močna institucija – če je sploh obstajala: »[z]notraj plemena je pravilo 'od vseh za vse' prevladalo« (v Slatter 1996, 266). Vsekakor pa je komuna zadolžena, da spodbuja individualno iniciativo, saj so le-te pomemben dejavnik napredka skupnosti: »[v]saka skupnost bi bila rezultat svobodnega in prostovoljnega združenja in bi predstavljala široko področje za človeški potencial in različnost« (Oved 1992, 313). Kropotkin si je prizadeval za ravnotežje med kooperativno proizvodnjo in individualno svobodo, medtem ko bi bile vse oblike avtoritativne intervencije omejene na najmanjšo možno mero.

3.3.2.1 Zakon in revolucija

K povezanosti med člani družbe in posledično k družbeni kompaktnosti močno prispeva odprava vseh zakonov. Ti morajo izginiti, saj služijo avtoriteti in ne posameznikom. S tem ko urejajo celoten življenjski potek posameznika, ga hkrati tudi zatirajo in uničujejo. Posameznik tako ostane »brez sleherne volje in sposobnosti samostojnega mišljenja« (Kropotkin 1986c, 289). Vse avtoritete si prizadevajo za uveljavitev zakonov, s katerimi bi njim samim bila omogočena čim večja korist. Na ta način spretno izkoriščajo ljudstva, ki naivno verjamejo, da bi brez številnih zakonov družbi vladal kaos: »[v] zakonih so običaji, ki so absolutno nujni za življenje v skupnosti, spretno pomešani z običaji, ki jih je vsilil vladajoči razred, medtem ko se od množice zahteva, da se z enakim spoštovanjem obnaša do obojih« (Kropotkin 1986c, 294). Na ta način oblast skrito izkorišča posameznika, ki se (še) ne zaveda, da ga izkoriščajo zakoni, za katere se je sam nekdaj zavzemal.

Kot Bakunin pred njim si tudi Kropotkin pot do bodoče boljše družbe zamišlja revolucionarno¹⁰. Revolucija naj bi odpravila vse zatiralske institucije, vključno z zakoni, katerih glavni namen je zaščititi privatno lastnino, ki je »bogastvo, pridobljeno z izkoriščanjem človeka po človeku« (Kropotkin 1986c, 298). Zakon je »pravni instrument za vzdrževanje vladavine bogatih nad delovnimi množicami« in »[i]ma eno samo poslanstvo: da podpira izkoriščanje« (Kropotkin 1986c, 299). In zato se je vsem zakonom potrebno upreti, v prid svobodnemu razvijanju posameznikov in njihovih interesov, saj oblast nujno omejuje napredek človeka in skupnosti: »prehod v novo družbo se mora nujno zgoditi po revoluciji, ki bo najprej politična, vendar bo nato postala družbena« (Oved 1992, 306). Revolucija je nujna,

¹⁰ Kropotkin v kasnejših delih miselnost, da je do reorganizacije družbe mogoče priti edino z revolucijo, opusti in jo zamenja z zagovarjanjem pisane besede in propagandnim delom.

saj bogati sloj ne bo nikdar mirno predal svoje lastnine, moči in privilegijev. Anarhisti so svoje upe večinoma polagali v moč in revolucionarni potencial množice kmečkega prebivalstva, ki se ne bo ustrašila obstoječih političnih institucij, ki bi jih delavstvo lahko priznalo za nujne. Pri revoluciji je Kropotkin »absolutno zavračal teror« in verjel, da je »teror pobil vsako revolucionarno iniciativo in dal moč vladi, državi in družbeni hierarhiji« (Oved 1992, 306). Ravno zaradi zadnjega je v primeru revolucionarne zmage proletariata zavračal njihov prevzem oblasti. Novi družbeni red bi vseboval le načela spontanosti, solidarnosti in kooperacije.

Z revolucijo osvobojena družba bi se izražala z individualnimi interesi in iniciativami – osvobodili bi se torej individuumi. Družba bi se organizirala »s svobodnim sporazumevanjem med posamezniki, ki imajo skupne cilje« (Kropotkin 1986č, 316). Velja torej, da »družba napreduje tem hitreje, čim manj je oblasti, bolj ko se osvobaja oblasti« (Kropotkin 1986č, 316). Še tako egoistični posamezniki so po Kropotkinu pripravljeni sodelovati med sabo, ko gre za dobro družbe, katere člani so. Človek je namreč družbeno bitje, kar velja za še tako velikega individualista: »[o]samljeno bitje trpi. Tak človek je zaskrbljen, če ne more svojih misli in občutkov deliti z drugimi. Ko doživlja veliko srečo, si želi, da bi vsi okoli njega vedeli, da obstaja, ljubi, živi, protestira in se bori« (Kropotkin 1986d, 327). Ljudje smo empatična in sočutna bitja, zato vedno čutimo potrebo po tem, da pomagamo bližnjemu (Kropotkin 1986d, 327).

Kasnejši avtorji socialnega anarhizma Kropotkinov sistem povečujejo kot edini, ki je v celoti izpostavil družbo (komuno) kot temeljno celico, v kateri individualisti in egoisti ne (z)morejo delovati, saj kot taki niti sami niso svobodni. Vendar pa Bookchin, kot najvidnejši Kropotkinov naslednik tako po teoriji kot opozarjanju na ekološke spremembe, poudarja, da danes idejo anarho-komunizma izrabljajo različne ideologije in jo prirejajo sebi v prid: Kropotkinov »anarho-komunizem, ki temelji na napredku v tehnologiji in naraščajoči produktivnosti, je postal prevladujoča libertarna ideologija v 1980-ih, ki je začela enakomerno izrinjati kolektivistične pojme distribucije, temelječe na pravičnosti« (Bookchin 1995).

3.4 Bookchin in anarhizem znotraj socialne ekologije

»people are never free of trying to be content¹¹«

Bookchina bi lahko glede na obdobje ustvarjanja umestili v povsem drugo, ločeno skupino zagovornikov socialnega anarhizma, saj se njegovo ustvarjanje umešča v drugo polovico 20. stoletja. Posledično je izpostavljal tudi povsem drugačno problematiko znotraj anarhizma. Če je bilo pri Kropotkinu že zaslediti problematiko ekologije in ekološke etike, potem bi lahko za Bookchina zapisali, da je: »[e]den najbolj ustvarjalnih, če že ne najustvarjalnejši nadaljevalec Kropotkinovega ekološkega izročila in njegove teoretične oziroma etične dediščine« (Rizman 1986, 651). Bookchina v tem delu med socialne anarhiste uvrščamo z njegovo teorijo socialne ekologije, ki »temelji na prepričanju, da skoraj vsi naši sedanji ekološki problemi izvirajo iz močno ukoreninjenih družbenih problemov« (Bookchin 2011, 97), med katerimi izpostavlja predvsem problem hierarhične dominacije in izkoriščanja. V središču teorije so »notranji odnosi med človeškimi bitji in naravnim okoljem« (Ungar 2002, 484), pri čemer pomembno vlogo igra izpostavljanje družbene domene človeka, torej način, »na katerega se človeška bitja povezujejo drug z drugim« (Harrison 1999, 239).

Že pred oblikovanjem teorije socialne ekologije se Bookchin v svojem prispevku *Mit proletariata* spopade z Marxovim pojmovanjem vloge proletariata v socialni revoluciji za odpravo razredov. Pri tem je pomembna predvsem Bookchinova razlaga revolucije, ki je v rokah tistih, ki se združijo za isti cilj in jih poleg tega družijo skupna zavest – v tem primeru govori o proletariatu, ki mu je Marx pripisoval revolucionarno vlogo: »[p]roletariat torej potrebuje visoko zavest, da bi uporabil svojo moč za doseg socialne revolucije« (Bookchin 1986, 626), pri čemer se mora najprej osvoboditi izpod nadvlade tovarn in delavske etike. Socialna revolucija ima edina moč, da »odstrani prevladujočo razredno strukturo in konflikt, ki ga le-ta povzroča« (Bookchin 1986, 628). Razredni boj je, kot pravi Bookchin, bolezen, ki jo je povzročilo »'socialno vprašanje', zgodovina enostranskega človeškega razvoja, ki je poskušal dobiti kontrolo nad naravo z dominacijo nad sočlovekom in katerega glavni produkt je represija, strašno prelivanje krvi in grozno pohabljanje človeške psihe« (Bookchin 1986, 629). Bookchin kritizira Marxov pristop k spreminjanju delavčeve zavesti (način pristopanja od enega delavca do drugega) in opozarja, da ta vodi le do zamenjave hierarhije, ne pa do njenega uničenja. V nasprotju z Marxovim nasprotovanjem anarho-sindikalistom Bookchin

¹¹ »ljudje niso nikoli svobodni zadovoljevanja svojih potreb« (Murray Bookchin na Iwise, 2011).

poudari vlogo le-teh v združevanju delavcev: »[n]a koncu je delavec dovolj pameten, da ve, kako bo dosegel boljše rezultate v vsakodnevnem razrednem boju preko sindikalne birokracije« (Bookchin 1986, 630). Kolektivi povezanih posameznikov so tisti, ki lahko dosežejo spremembo stanja in postopno odpravijo hierarhično dominiranje, kar bo vodilo do pravičnejših skupnosti.

Stoll izpostavlja dva dejavnika, ki sta oblikovala Bookchinovo mišljenje in teorijo: židovska vera in ruske korenine. Znotraj židovske tradicije ga je pomembno zaznamovala predvsem ideja kolektivnosti: »[v] nasprotju s protestantizmom, ki poudarja, da je pogovor individualna odločitev, je v židovski identiteti središčni koncept Židov kot ljudstva, izbranega od Boga. Židje, oddaljeni od drugih Židov, so v nevarnosti, da izgubijo svojo identiteto« (Stoll 2001, 418). Celotno tradicionalno življenje je v židovstvu oblikovano okrog kolektivne identitete; »niti eden ne spoštuje individuuma« (Stoll 2001, 418). Na drugi strani so Bookchinovo politično misel oblikovale ruske korenine njegovih prednikov, ki so oblikovale njegov pristop k političnim problemom: »[n]jegova intelektualna in politična pot ga je vodila iz zgodnjega političnega v okoljski radikalizem« (Stoll 2001, 420).

Bookchinova ekologija se je začela aktivno kazati v 195-ih, ko je začel z opozarjanjem na nevarnost pretirane uporabe pesticidov, kar je posledično njegove ideje vodilo do slavne teorije socialne ekologije in ustanovitve Inštituta za socialno ekologijo leta 1974 (Stoll 2001, 420). Razvoj svojega mišljenja in idej Bookchin sam opisuje na podlagi pridobljenih vrednot: »[v]rednote, s katerimi sem bil vzgojen in ki jih še vedno cenim nad vsemi ostalimi, lahko najbolje ponazorim s starim komunističnim geslom: 'Od vsakega po njegovih zmožnostih, vsakemu po njegovih potrebah'« (v Stoll 2001, 420). S svojo znanostjo se po robu postavlja »ekologiji, feminizmu in skupnostnemu razvoju v iskanju ne-hierarhične družbe, v kateri bi bila dominacija človeka nad naravo skupaj s spolnimi, rasnimi in razrednimi strukturami izbrisana« (Ungar 2002, 485). Družbeni red bi moral biti organiziran brez kakršnekoli oblike dominacije, saj ravno iz te izvirajo vsi današnji družbeni in ekološki problemi našega planeta: »hierarhije, tako v kapitalističnih kot socialističnih državah, zasnujejo organizacijske in psihološke pogoje za uničenje narave in nas samih« (Harrison 1999, 239). Šele z ureditvijo socialnih bi se uredili tudi naravni problemi. Bookchin probleme družbe vidi v odtujitvi, izolaciji posameznikov od ostalih in od skupnosti. Družbeni problemi zahtevajo moč združb in ne posameznikov, kot to predlagajo zeleni aktivisti, ki zagovarjajo razvoj evolucije brez človekovega vpliva in ohranitev divje narave. Skupnost mora biti osnovana na enakopravnosti

med posamezniki in brez-hierarhičnosti: »[p]otreba po enakosti – ki je nemogoča s privatnim lastništvom sredstev proizvodnje – in neposredna demokracija sta osrednjega pomena za ta družbeni projekt« (Harrison 1999, 239), torej za uresničitev Bookchinove vizije ekoskupnosti.

3.4.1 RAZVOJ IN DUALNOST ČLOVEŠKE NARAVE

Da bi rešili svojo prvo – biotično naravo, moramo najprej poskrbeti za probleme svoje druge – socialne, družbene narave, ki je hkrati tudi »način, na katerega ljudje kot fleksibilni, visoko inteligentni primati naseljujejo in *spreminjajo* naravni svet« (Bookchin 2011, 100). Z drugimi besedami, je to sredstvo, ki ga ima na voljo človek, da si prilagodi naravno okolje v svojo korist in udobje. Pri tem človek z idejo dominacije nad naravo le-to izkorišča, kar je v vsej zgodovini vodilo v naravne katastrofe, ki smo jim priča (še veliko večkrat) danes. Posledice so vidne povsod po svetu: onesnažen zrak in voda, poplave, suša, nerodovitne pokrajine in nasploh spremenjeno podnebje nam kažejo sliko nerazumnega obnašanja človeka in njegove tekme za čim večji kapital. Bookchin takšno vedenje ljudi opira na njihovo biološko osnovo, ki »jim omogoča, da se ukvarjajo ne le z družbenim življenjem, temveč tudi z družbenim razvojem« (Bookchin 2011, 101). Vendar pa se človeška narava še zdaleč ni razvila v tolikšni meri, da bi lahko govorili o idealni skupnosti ali družbi. Bookchin omenja predvidljivost ljudi v svojem delovanju, o tem, da lahko pričakujemo vsak naslednji človekov korak, saj ljudje razmišljajo in zato pričakovano nizajo spremembe: »[z]a zadovoljevanje svojih potreb in želja spreminjajo naravni svet, naj bo to dobro ali slabo« (Bookchin 2011, 100). Spremembe in razvoj naj bi pogojeval že razvoj človeštva, torej naša lastna zgodovina, kjer smo si nekje vmes zaželeli dominirati naravi. Na začetku so bile družbe »egalitarne«; niso poznali spolnih niti starostnih razlik, družina ni bila uveljavljena kot celica družbe. Kasneje so se »[m]oški, ženske in njihovi otroci (...) socializirali v dokaj ustaljenem družinskem življenju, ki je temeljilo na vzajemni obveznosti in izraženi pripadnosti, pogosto posvečeni s takimi ali drugačnimi iniciacijskimi obredi in poročnimi zaobljubami« (Bookchin 2011, 102). Življenje in odnosi med ljudmi so se urejali na podlagi običajev in navad. Nadaljnji »[p]rehod od slepega običaja k zapovedovalni morali in končno k racionalni etiki se je odvil z vzponom mest in mestnega svetovljanstva, čeprav običaj in morala nikakor nista izgubila pomena« (Bookchin 2011, 102). Človek si je postopno oblikoval svojo družbenost in posledično se je oblikovala »vzajemna skupnost ljudi« (Bookchin 2011, 102).

3.4.2 HIERARHIJA VREDNOT

Prva oblika hierarhije, v katero je zapadel človek v svojem zgodovinskem razvoju, je bila najverjetneje gerontokracija. Ta je pomenila vladavino starcev, ki so jih za modre priznavali zaradi njihovih dragocenih izkušenj in znanja. Starce so na oblasti zamenjali močni moški, ki so vsiljevali svoje vrednote in vplivali na nastanek podrejenega položaja žensk v družbi. Ta t. i. patricentričnost, ki daje moškemu prevlado, se je razvijala naprej in »privzame svojo najstrožjo in najprisilnejšo obliko v *patriarhiji*, instituciji, v kateri najstarejši moški v razširjeni družini ali klanu odloča o vseh najpomembnejših življenjskih stvareh *vseh* drugih članov skupine« (Bookchin 2011, 104). Moški v družbi postaja čedalje močnejši, dokler končno ne začne poleg ženskam vladati tudi – »v obliki razredov – drugim moškim« (Bookchin 2011, 105). Vendar pa hierarhije ne smemo mešati z razrednim izkoriščanjem. Hierarhijo je treba razumeti kot »institucionalizirana razmerja – razmerja, ki jih ljudje dobesedno vzpostavijo ali ustvarijo, vendar jih niti togo ne določa nagon na eni strani in niti niso idiosinkratična na drugi« (Bookchin 2011, 105). Razredno izkoriščanje pa poteka kot pridobivanje bogastva z ekonomskim izkoriščanjem in »s pomočjo neposredne fizične prisile«, kjer je država tista, ki »je skrajni porok avtoritete« (Bookchin 2011, 106). Bookchin poudarja, da se lahko hierarhija obdrži še zelo dolgo in pri tem navaja primer žensk, ki so »kljub vsestranskim spremembam v razrednih družbah – celo v tistih, ki so ekonomsko egalitarne« še vedno v podrejenem položaju, kar tudi pomeni, »da uničenje razredne vladavine in ekonomskega izkoriščanja ne zagotavlja jamstva, da bodo izginile tudi razvejane hierarhije in sistemi dominacije« (Bookchin 2011, 106). Hierarhija ima močan značaj, hkrati pa čedalje močnejšega podpornika v kapitalu, ki ne bo dopustil, da mu posamezniki zadajajo škodo. Individualizem posameznih kapitalistov se je močno razširil in ustvaril miselnost pri ljudeh o dobrem življenju tistih, ki ga posedujejo in tistih, ki si ga želijo. Bookchin zato opozarja na premislek in spremembo vrednotnega sistema pri ljudeh.

3.4.3 KOLEKTIVNE EKOLOŠKE VREDNOTE

Socialna ekologija z opozarjanjem na povezanost družbenih in naravnih problemov, hkrati kot rešitev poziva »h kolektivnemu naprežanju za spreminjanje družbe« (Bookchin 2011, 98), kajti le kot povezana celota lahko ustvarimo spremembe. Problemi in katastrofe, ki se dogajajo v naravi, nas opozarjajo, da je »pravo bojišče, na katerem se bo odločalo o ekološki prihodnosti tega planeta, družbeno bojišče, še zlasti bojišče med korporativno močjo in dolgoročnimi interesi človeštva kot celote« (Bookchin 2011, 97). Ljudje moramo spremeniti

svoje duhovne vrednote in spoznati, da ni glavno dejstvo, da vladamo naravi, pač pa se moramo osredotočiti na dobrobit vsega življenja na Zemlji – »tovrstna sprememba bi seveda vključevala daljnosežno preobrazbo naše prevladujoče mentalitete dominiranja v mentaliteto komplementarnosti« (Bookchin 2011, 98). V nasprotju z zelenimi aktivisti, s katerimi se je večkrat podal v konflikte, je Bookchin opozarjal na družbene probleme, ki zavirajo reševanje vseh ostalih. Le družba, ki bi temeljila na enakosti in ekološki razumnosti, lahko vodi v boljšo prihodnost: »[e]kološka družba, strukturirana na konfederaciji Komune vseh komun, od katerih je vsaka oblikovana tako, da se prilagaja ekosistemu in bio-območju, na katerem se nahaja, bi razvrstila [ekološko podprte] tehnologije na umetniški način in pri tem uporabila lokalne vire« (v Stoll 2001, 413). Bookchinov koncept ekološke družbe poudarja pluralizem znotraj ne-hierarhičnih skupnosti: »[s]voboda ne bo več postavljena nasproti naravi, niti individualizem nasproti družbi, izbira nasproti nujnosti ali osebnost nasproti potrebam družbene skladnosti« (v Ungar 2002, 485). Skupnost bo temeljna celica, znotraj katere se bo v skladu s ciljem socialne narave gradilo boljše medosebne odnose, kar bo posledično vodilo v skupno reševanje družbenih in naravnih problemov.

3.4.3.1 Etika komplementarnosti in vzajemna pomoč

Etiko komplementarnosti premorejo le človeška bitja in imajo zato dolžnost, da pomagajo oziroma rešijo svet pred porušenjem biosfere. V etiki komplementarnosti »ljudje s svojimi sposobnostmi dopolnjujejo nečloveška bitja v proizvodnji bogatejše, ustvarjalne in razvojne celote – ne kot 'dominantna', temveč kot podporna vrsta« (Bookchin 2011, 99). Sprememba sedanjega razmišljanja človeka v razmišljanje, kot ga ponuja socialna ekologija, pomeni popolnoma drugačno dojemanje sveta, saj se je človek skozi zgodovino utrdil kot gospodar sveta, kot tisti, ki odloča o življenju ali smrti drugih (človeških in) nečloveških bitij. To miselnost lahko pripišemo razvoju človeštva, saj je »tudi samo idejo o dominaciji nad naravnim svetom sprožila prav hierarhična miselnost in razredna razmerja, ki tako vsestransko prežemajo družbo« (Bookchin 2011, 98). S tako miselnostjo pa ne moremo reševati problemov, ker jih bomo nujno pripisali napačnim vzrokom. Poleg tega je prva in najtežja naloga prevzeti »naturalistično duhovnost«, ki bi človeku odprla nov pogled na svet in s katero bi bil zmožen spoznanja, da je edina možnost, s katero se dominaciji človeka nad človekom lahko zoperstavi, povezanost ljudi v »kolektivno akcijo in z obsežnimi družbenimi gibanji, ki nasprotujejo družbenim virom ekološke krize« (Bookchin 2011, 100).

Individuum v teoriji socialne ekologije, če ga primerjamo s celotno družbo, ne igra opazne vloge, saj posamezniki sami ne morejo spremeniti sveta. Hkrati se družbi nalaga težka naloga, da se zoperstavi miselnosti človeštva. Ljudje preveč nasedajo oglaševanju velikih podjetij, ki se vse bolj trudijo svoje izdelke prikazati kot ekološke in naravi prijazne, pri tem pa se ne zavedajo, da so dejanja, kot so recikliranje in kupovanje eko-izdelkov ter uporaba drugih naravnih materialov, le individualistična dejanja. Miselnost se lahko spremeni pri posameznem človeku, vendar če je ne spremeni celotno človeštvo, tudi posameznik s tem ni nič pridobil in bo nad njo kmalu obupal. Zato bo potrebno oblikovanje širokih mrež institucij, ki bodo ljudem pomagale pri sprejemanju ekološko usmerjenih vrednot (Bookchin 2011, 108):

novе ekološke drže in vrednote bodo ostale neoprijemljive, če jim ne damo vsebine in trdnosti s pomočjo resničnih in objektivnih institucij (struktur, s katerimi ljudje konkretno občujejo drug z drugim) in s pomočjo konkretnih stvarnosti vsakdanjega življenja, od vzgoje otrok do dela in igre. Dokler ljudje ne prenehamo živeti v družbah, ki so strukturirane okrog hierarhij in tudi ekonomskih razredov, nikdar ne bomo osvobojeni dominacije, pa naj se jo še tako zelo trudimo odpraviti z rituali, zaklinjanji, eko-tehnologijami in sprejemanjem navidez 'naravnih' načinov življenja.

Bookchinov anarhizem, ki ga najdemo v brezhierarhičnem stanju družbe, nujno najprej zahteva enakost med ljudmi. Socialna ekologija se zaveda dejstva, da je »škoda, ki jo je hierarhična in razredna družba zadala naravnemu svetu, vsaj tolika kot škoda, ki jo je zadala večjemu delu človeštva« (Bookchin 2011, 109), zato prihodnost vidi v tesni simbiozi človeških in nečloveških bitij. Prav tako socialna ekologija pomembno izpostavlja komunistične vrednote, ki privrejo na plan kot upor ljudi, vedno, kadar jih oblast skuša potlačiti: »običajev skrajnega minimuma, *usufructa*¹² in vzajemne pomoči« (Bookchin 2011, 109) ne moremo spregledati, ko govorimo o sedanjosti, kot o svetu individualiziranih, avtonomnih posameznikov. Kljub vsemu prizadevanju oblastnikov, da bi družbe razbili na avtonomne posameznike, »se je skupnostno življenje obdržalo in ohranilo številne vrednote, ki so jih častili v bolj egalitarni preteklosti« (Bookchin 2011, 109). Prav kooperacija med ljudmi je tista, ki je edina zmožna rešiti oziroma postaviti »popolnoma novo ekološko ureditev« (Bookchin 2011, 101). Socialna ekologija se zavzema predvsem za komplementarnost med ljudmi in biosfero, kajti ljudje imajo s svojo podporno vlogo »potencial, ki ga imajo (...) kot proizvod naravne evolucije z največjo sposobnostjo

¹² »načelo, da lahko življenjska sredstva, ki jih ena skupina ne uporablja, po potrebi uporabi druga skupina« (Bookchin v Vodovnik 2011, 106).

zavedanja« (Bookchin 2011, 110). Da bi lahko prišli do vidnejših rezultatov v naravi in družbi, je potrebno gibanje za sintezo med obema najprej smiselno organizirati: »[l]ogistično gledano 'svobodne narave' ni mogoče doseči brez decentraliziranja mest v konfederalno združene skupnosti, ki smiselno ustrezajo naravnim območjem, na katerih se nahajajo« (Bookchin 2011, 111). Vse eko-tehnologije, ki jih danes predstavljajo nova ekološko naravnana podjetja, je potrebno »postaviti v službo ekološko ubranega sveta, utemeljenega na etiki komplementarnosti« (Bookchin 2011, 111). Pri tem se poleg enotne skupnosti poudarja tudi posameznik, ki bo svoje brezsmiselno garanje v tovarni zamenjal »s kreativnim delom in poudarjanjem domiselnega zasebnega obrtnega dela na račun mehanizirane proizvodnje« (Bookchin 2011, 111). Osvoboditev človeka bi prišla hkrati z individualizacijo njegovega dela, s katerim bi hkrati prišlo več prostega časa »za domiselnost in celovit angažma v javnih zadevah« (Bookchin 2011, 111). Posameznik je torej poklican, da sam ustvarja in oblikuje svoje življenje znotraj ekološke družbe, ki bi skrbelo za njegov in za razvoj konfederacije, znotraj katere se nahaja.

3.4.3.2 Eko-državljan

Bookchin politično ureditev, v kateri bi se utelesila ekološka etika, vidi v neposredni demokraciji, podobni kot so jo poznali že stari Grki: » neposredna demokracija in oblikovanje političnih smernic na neposrednih demokratičnih ljudskih skupščinah; za njihovo izvajanje so pooblašteni koordinatorji, ki jih je mogoče zlahka odpoklicati, če ne spoštujejo odločitve državljanov, sprejete na skupščini« (Bookchin 2011, 112). Ekološko politiko je potrebno nadalje razširiti v vsa posamezna neodvisna področja demokratične države; v njene konfederacije, ki bi skrbele vsaka za svoj lasten razvoj skupnosti. Ekološka etika bi se tako utelešala v »politiki libertarnega municipalizma, pri čemer bi imeli vsi kraji vzajemno pravico do samovladavine v okviru omrežij konfederalnih odborov, v katerih bi kraji in mesta usklajevali razlike prek svojih pooblaščenih odposlancev, ki bi jih bilo mogoče tudi odpoklicati« (Bookchin 2011, 113). Glavna oblast bi bila oblast ljudstva, ki bi predstavljala »nenehen izziv nacionalni državi«, kajti »[č]e moč ne pripada ljudem, vedno pripada državi in izkoriščevalskim interesom, ki jih država zastopa« (Bookchin 2011, 113). Posameznik je torej vpoklican v družbeno odločanje oziroma je, z drugimi besedami, zaželeno, da izraža in predlaga svoje ideje o oblikovanju in dopolnjevanju ekološke tehnike vodenja skupnosti. Kot državljan je posameznik vključen v javno odločanje, izguba naziva – državljan – pa »bi predstavljala krčenje skupnostnega življenja zunaj družinskih okvirov, krčenje državljanske

senzibilnosti vse do golega ega, vsestransko nadomeščanje javne arene z zasebnim svetom in zasebnimi stremljenji« (Bookchin 2011, 114). Egoistično ravnanje posameznika je pot do oblikovanja »totalitarnih avtomatov« (Bookchin 2011, 114), od katerih bi vsak sčasoma prišel v izolacijo od vseh ostalih, saj bi s svojimi lastnimi nagnjenji in zahtevami postal gospodar le samega sebe. Konec koncev nam ostaneta le dve možnosti razvoja prihodnosti: »bodisi bo nastalo gibanje, ki bo spodbudilo človeštvo k dejanjem, ali pa bo v nezadržnem samouničenju propadla še zadnja velika možnost v zgodovini za celovito emancipacijo človeštva« (Bookchin 2011, 115). Spodbujati ljudi k povezovanju za dobro celotne narave, tako družbene kot biološke, je prvi korak k vplivanju na človeško razmišljanje o ekološki politiki. V prihodnje ustanovljene avtonomne družbe svobodnih posameznikov z mednarodno mrežno povezavo pa so tiste, ki bodo o usodi planeta odločale naprej in si nedvomno prizadevale za boljšo prihodnost.

4 TREND PRESEGANJA DUALNOSTI

Proudhon, Bakunin, Kropotkin in Bookchin si delijo kar nekaj skupnih značilnosti. Poleg tega, da vsi vidijo idealno družbo prihodnosti kot dosežek prostovoljne kooperacije med posamezniki in njihovo svobodno ter spontano združevanje v skupnosti kot edino možnost za njihovo preživetje, je pomembna tudi primerjava njihovih pogledov na individualizacijo in osebno avtonomijo posameznikov, ki so si sicer podobni v idejah, vendar različni v dosegu letih. Kakorkoli že, danes nikjer ni zaznati družbe, ki bi delovala zgolj po načelih kateregakoli izmed njih. Kljub temu pa politične ideologije in posamezne stranke vsebujejo mnoge zamisli in ideje, ki so jih črpali iz misli in idej anarhistov. Značilen je na primer pogled nove desnice v 20. stoletju, ki je zagovarjala popolno individualizacijo in čim manjše vmešavanje države v posameznika in njegovo avtonomijo. Stališče, da je vsak posameznik odgovoren zgolj zase, lahko najdemo na primer pri Stirnerju in njegovi teoriji egoizma z značilnim sloganom individualizma »Meni nič ni nad menoj!« (Stirner 1986, 31). Prav tako je iz anarhizma v istem in tudi kasnejšem obdobju črpala nova levica, kar se izraža z zagovarjanjem človekove osvoboditve oziroma izpolnitve, vendar je pri tej zahtevi »tragično« domnevala, da je za ta cilj potrebna močna država, ki bo pomagala posamezniku pri uresničitvi njegovih sanj. Anarhisti se prav gotovo ne bi strinjali z nobeno izmed omenjenih tradicij. Zanje je že sam obstoj države sporen. Vendar pa se spremembe dogajajo tudi znotraj same anarhistične tradicije. Tako smo v zadnjem obdobju priča preseganju dualizma socialnega in

individualističnega anarhizma pri skoraj vseh modernejših anarhističnih avtorjih. Eden izmed teh je Hakim Bey, ki s svojimi idejami popolnoma presega omenjeno dualnost.

V opisovanju ontološke anarhije Bey odgovarja vsem anarhistom, ki že leta trdijo, da »anarhizem ni kaos«, da »kaos ni nikoli umrl« ter da »nobena 'država' ne more 'obstajati' v kaosu in da so vse ontološke trditve napačne, razen trditve o kaosu (ki je sicer nedoločen), in je torej vladanje v kakršnikoli obliki nemogoče« (Bey 1993). Red je le iluzija, iluzije pa lahko ubijajo. Ontološka anarhija nas poziva, »naj se zbudimo in ustvarimo svoj lasten dan – četudi v senci države«, saj je edina moč, ki nam omogoča ustvarjanje, naša želja, *strast*: »logika strasti vodi do zaključka, da so vse 'države' nemogoče, vsi 'redi' iluzorni, razen redov strasti« (Bey 1993). Pri vprašanju individualizacije in osebne avtonomije Bey poudarja, da »self« (jaz sam, posameznik) in »other« (drugo, ostali, skupnost) drug drugega dopolnjujeta: »ni nobene absolutne kategorije, nobenega ega, nobene družbe – le kaotičen kompleks mreže odnosov« (Bey 1993). Ravno v tem pogledu se izrazi preseganje dualnosti v anarhizmu. »Jaz« in »družba« nista dva ločena pojma, temveč oba enako pomembna za prihodnje organiziranje življenja. Vsak posameznik pripomore k razvoju družbe, družba pa obratno pomaga pri razvoju vsakega posameznika; vzajemnost ne le med posamezniki, temveč med posameznikom in družbo.

Bey v 90. letih v družbi opaža zasnutke avtonomnih področij, ki obstajajo že od nekdaj in se nikoli niso prenehali pojavljati, ki pa se ves čas spreminjajo. Hkrati poudarja, da se posamezniki v te avtonomne cone umikajo pred nadzorom Države, ki ji nasprotujejo zaradi odvzemanja njihove osebne avtonomije.

4.1 Beyeve avtonomne cone

»only desire creates values¹³«

Hakim Bey je avtor ideje začasne avtonomne cone (ZAC) oziroma TAZ (angl.: Temporary Autonomous Zone). ZAC bi lahko definirali kot pribežališče upornikov sistema oziroma katere (ali vseh) vrst oblasti. Gre torej za prostor, ki si ga (ilegalno) prilasti določena skupina oziroma katera izmed subkultur, ki se s tem dejanjem postavi nasproti večine. Bey definira ZAC kot »piratsko utopijo«, ki deluje kot skupnost posameznikov z enakimi interesi ter medsebojno trdnimi vezmi. Z močno povezanostjo znotraj strukture se ideje posameznikov

¹³ »zgolj želja ustvarja vrednote« (Bey 1993).

poistovetijo in hkrati postajajo močnejše. Cilj ZAC so »uspešni napadi na konsenzno stvarnost, preboji v intenzivnejše in bujnejše življenje« (Bey 2011, 76). Pri tem Bey poudarja pomembno vlogo moderne tehnologije, ki bi v prihodnosti lahko »omogočila cel svet *avtonomnih con*« (Bey 2011, 60). Vendar danes tega ne moremo pričakovati, saj velike korporacije in vlade uporabo informacijskih in komunikacijskih tehnologij uzakonjujejo za nadzor nad prebivalstvom in s tem posamezniku posledično jemljejo avtonomijo. Bey se zato upravičeno sprašuje: »[a]li smo mi, ki živimo v sedanosti, obsojeni, da ne bomo nikdar izkusili avtonomije, da ne bomo nikdar niti za trenutek stali na koščku zemlje, kjer bi vladala le svoboda?« (2011, 60). Ogroženi sta naša svoboda in avtonomija, pa vendar se le malokdo sploh sprašuje o pomenu le-teh. Bey se ne strinja z mislijo Bakunina, ki posameznikovo svobodo vidi le v svobodi in enakosti vseh, temveč meni, da s takšno trditvijo sami sebe označimo za »zgubo« brez osebnosti in volje. »Otoki v mreži« – tiste svobodne avtonomne tvorbe znotraj določenih skupnosti, držav in mednarodno mreženje med njimi nam kažejo, da avtonomne cone že obstajajo in so obstajale, odkar obstaja duh uporništvu v posameznikih, ki se povezujejo med seboj s skupnim interesom – zavračanje oblasti. Gre torej za neke vrste svoj svet, za dosego katerega ne potrebujemo revolucije, ampak se bo dogodil spontano in sčasoma. Revolucija po Beyu vodi le iz ene države v drugo, iz enega sistema v drugega in od enih oblastnikov do drugih. ZAC bo vstala s stopnjevanjem, brez kakršnegakoli nasilja: »ZAC je kot vstaja, ki se ne spopade direktno z državo; gverilska operacija, ki osvobodi del (ozemlja, časa, domišljije) in nato razpade, da bi se spet pojavila drugje/drugič, še *preden* jo lahko zatre država« (Bey 2011, 63). Značilno izginja in se spet pojavlja v ugodnih trenutkih, za kar potrebuje informacije, najmočnejše sredstvo za iskanje lukenj sistema in oskrbo s podatki formalnih postopkov. Ravno lastnost izginjanja in ponovnega pojavljanja, ta »nevidnost« je »njena največja moč«, hkrati pa »obramba« pred Državo. Trajanje ZAC in njeno izginjanje je tako povezano s hitrostjo in nadzorom države in njenih organov: »ZAC je torej popolna taktika v dobi, v kateri je država vsenavzoča in vsemogoča, a hkrati polna špranj in vrzeli« (Bey 2011, 63). Te špranje se ena za drugo osvobajajo in nudijo uživanje popolne avtonomije in svobode določenim skupinam in posameznikom, ki se skušajo izraziti s svojim lastnim življenjskim stilom ali subkulturo.

4.1.1 POSAMEZNIKOVA INDIVIDUALNOST IN AVTONOMIJA

Bey meni, da »le avtonomni lahko *načrtujejo* avtonomijo«, da si je potrebno avtonomije najprej želeli in predvsem spoznati bistvo ZAC. Poudarja pomen jedrne družine, ki je

»neolitska iznajdba«; zaprta institucija, izmed katerih je vsaka ustvarjena na dominaciji moškega nad žensko in otroki – »past«, organizirana kot hierarhični sistem, ki jemlje človekovo avtonomijo in svobodo iniciative. Kot »proti-strategija« družini se vse bolj uveljavljajo horde. Horda temelji na običajih, zaupanju in zaveznitvu in »vključuje prijatelje, nekdanje zakonske partnerje in ljubimce, znance iz različnih služb in z raznih sestankov, afinitetne skupine, posebna interesna omrežja, poštna omrežja itn.« (Bey 2011, 66). Vse, s katerimi si delimo katerega izmed spontanih običajev in navad, vendar pri tem ohranjamo osebno avtonomijo.

Po podobnem principu danes delujejo zabave. Zabave so vedno »odprte«, saj delujejo po ključnem elementu »spontanosti«. Bey ključno idejo zabave opiše kot (2011, 67):

skupina ljudi iz oči v oči združi svoja prizadevanja za uresničitev vzajemnih želj, naj gre za dobro hrano in počutje, ples, pogovor, umetnost dobrega življenja, morda celo za erotični užitek, za ustvarjanje skupne umetnine ali doseganje blažene zamaknjenosti – skratka, 'združenje egoistov' v najpreprostejši obliki (kot je dejal Stirner) ali (s Kropotkinovimi besedami) temeljni biološki nagon po 'vzajemni pomoči'

Vsak posameznik torej svojo avtonomijo izraža tudi v družbi ostalih avtonomnih ljudi. Vsak izmed njih lahko zagovarja svoje stališče glede določene stvari, pri tem pa je še vedno pripravljen družiti se z ostalimi – drugače mislečimi. Gre za podoben princip, kot ga zagovarjajo zgoraj omenjeni anarhistični avtorji; ko je posamezniku zagotovljena popolna svoboda in osebna avtonomija, se začne spontano povezovati z ostalimi z namenom omogočanja čim večjega razvoja in napredka skupnosti, katere člani so. Ves čas se torej gibljejo – napredujejo ali ne – bistveno je, da se dogajajo spremembe.

V primeru današnje razsežnosti *Mreže* kot celote »vseh informacijskih in komunikacijskih prenosov« (Bey 2011, 69) se spremembe nizajo izjemno hitro. Bey opiše »Mrežo« kot hkrati hierarhično in nehierarhično. Hierarhična je v pomenu, da so nekateri podatki znotraj mreže dostopni le »elitam«; hkrati pa je nehierarhična, saj je večina podatkov in transakcij »odprta za vse« – med te štejemo storitve, kot so »telefonija, poštni sistem, javne baze podatkov itn.« (Bey 2011, 69). Splet je »senčna *proti-Mreža*«, torej tisti, ki vstopa v Mrežo skozi njene razpoke in velja za nehierarhično omrežje. Pri spletu gre za »odprto strukturo izmenjevanja informacij«, pri *proti-Mreži* pa »za označevanje skrivnih ilegalnih in uporniških rab spleta, vključno z dejanskim podatkovnim piratstvom in drugimi oblikami izsesavanja Mreže« (Bey 2011, 70). Od časa Beyevega pisanja se je vloga spleta neznansko razširila. Če v 90. letih še ni imel velikega vpliva na medije, potem danes sam velja za najbolj obširen medij in hkrati

nadomestek za vse ostale tiskane in govorne medije. Dostop imamo praktično do vsega, kljub poskusom nadzora s strani vlad in držav.

Pomembno je izpostaviti trend, o katerem je že pred več kot tremi desetletji govoril Bey, združevanja posameznikov v virtualnem prostoru. Ti se med sabo povezujejo in pridružujejo skupinam, s katerimi si delijo misli in interese. Na ta način se ustvarjajo ZAC tudi na spletu: »Splet ne zagotavlja le logistične podpore ZAC, pomaga tudi pri njenem nastanku; v grobem bi lahko dejali, da ZAC »obstaja« tako v informacijskem prostoru kot tudi v 'resničnem svetu'« (Bey 2011, 71). Čeprav avtor poudarja, da je ZAC omejena s časom in prostorom, kar ji posledično krati svobodo, ji *Splet* le to vrača, saj ji nudi informacije in torej deluje kot njen »podporni sistem«. Osebni računalnik »kot orožje osvoboditve in samoosvoboditve« se danes kaže kot orožje v boju za lastno avtonomijo in iniciativo. »Resnični svet« ne ponuja dovolj sredstev za uveljavitev in izražanje lastne svobode, kar je vzrok, da se številni »anarhisti in libertarci« podajajo v vojno, ki poteka v virtualnem prostoru. Bey opozarja, da bi se sicer ZAC dogajala tudi brez računalnikov, vendar pa ji le-ti zagotavljajo pot do informacij.

ZAC nastane in deluje spontano, pri čemer Bey opozori na značilnost »izginjanja« – torej da je »ZAC v nekem smislu *taktika izginjanja*« (Bey 2011, 82). Izginjanje je skrivanje pred roko Države, ki bi se vmešavala v svobodo in avtonomijo ZAC: »geste so naperjene *proti* institucijam in v tem smislu so 'negativne' – toda vsaka negativna gesta nakazuje tudi 'pozitivno' taktiko za nadomestitev prezirane institucije in ne le njenega zavračanja« (Bey 2011, 83). Pri tem izpostavi primer volilne apatije, ki je rezultat ljudskega negativnega odzivanja na politiko vladajočih – gre za velik upor (ali odpor) ljudstva.

Bey za nastanek ZAC kot »zavestne radikalne taktike« določa tri izpolnjene pogoje, ki so »psihološka osvoboditev«, širjenje proti-Mreže in nadaljnje raztapljanje Države oziroma nadzornega aparata. Prvi pogoj je logično naše zavestno spreminjanje vesti in dojetanja lastne svobode, za kar moramo biti avtonomni in ne nadzorovani s strani različnih institucij: »ZAC mora biti prizorišče naše zdajšnje avtonomnosti, a obstaja lahko le pod pogojem, da smo se že prepoznali kot svobodna bitja« (Bey 2011, 87). Osvoboditev človeka se odvija kot »samopreseganje«, torej kot napredek lastne osebe, vrnitev v »podivjanost«, ki »je hkrati tudi korak naprej« (Bey 2011, 88). Posameznik skrbi za lasten razvoj, hkrati pa vpliva na razvoj skupnosti, katere član je. Kot že omenjeno, posameznik in skupnost se dopolnjujeta. Brez takšnega sodelovanja napredek človeštva ni mogoč.

5 ZAKLJUČEK

Individualizacija kot postavljanje interesov posameznika pred interese družbe ali skupnosti je značilnost tudi današnjih demokratičnih ureditev držav. Glede na njen pomen in literaturo ima individualizacija večji vpliv znotraj demokracije kot znotraj anarhizma. Vendar pa, ob upoštevanju, da demokracija poudarja svobodnega posameznika, ne moremo trditi, da popoln demokratični sistem kjerkoli v svetu sploh obstaja. Že v teoriji bi težko opredelili sistem, ki bi hkrati poudarjal popolno človekovo svobodo na eni in hierarhično urejeno družbo na drugi strani. Ni demokracije, ki bi obstajala brez oblasti, oblast pa pomeni dominacijo in ta hierarhijo. Iz demokracij današnjega tipa se tako lahko naučimo, kaj je tisto, kar vsekakor ni anarhistično pojmovanje individualizacije. Anarhizem je demokraciji nasproten in jo privede do paradoksa; ni namreč mogoče govoriti o svobodnem individuumu znotraj demokracije – pravzaprav znotraj kateregakoli sistema, postavljenega z določeno avtoriteto, saj le-ta že v osnovi omejuje posameznika in njegovo iniciativo s svojo zakonodajo in ostalimi uredbami. Kljub temu da anarhizem pomeni brezvladje, pa ni brez vsake oblike prisile. Bakunin je na primer govoril o vplivu, ki ga lahko ima javno mnenje na naivne posameznike, ki se zaradi svoje »šibke narave« ne zmorejo upreti običajem in navadam – ter, kar je še huje, predsodkom, ki jih oblikujejo in jim spreminjajo mnenja. Ravno v tem se skriva kvaliteta mišljenj Kropotkina in Bookchina, ki se nista ozirala na izpolnitev človekove osvoboditve, temveč na vzroke, ki preprečujejo le-to. Oba avtorja odlikuje ukvarjanje z družbenimi problemi, katerih rešitev je pogoj za rešitev vseh ostalih. Povezovanje in sodelovanje med posamezniki znotraj skupnosti je tisto, kar mora biti doseženo kot prvi cilj, obveznost, ki posledično povzroči skupno »duhovnost«, miselnost ljudstva, ki si bo prizadevalo za reševanje vseh ostalih problemov. Osnovni problem ni posameznik in njegova avtonomija, temveč družba, okolje, v katerem se le-ta nahaja – s ponovljenimi Kropotkinovimi besedami: »človek je tisto, kar ga naredi okolje, v katerem odrašča in živi« (Kropotkin 1986b, 285). Ravno to ponavlja tudi Bookchin – socialne probleme je potrebno rešiti, da lahko začnemo reševati probleme biotične narave. Probleme, s katerimi se danes (pre)pogosto soočamo in ki spreminjajo okolje in vsa živa bitja v njem.

Z dolgoročnimi rešitvami se je težko soočiti, saj ne vključujejo kapitalističnih pojmov, brez katerih si večina ljudi danes niti ne predstavlja življenja. Pri tem so avtorji tipa Bookchin še kako pomembni, saj osveščajo o novih načinih urejanja družbene strukture in dajejo alternative kapitalističnemu sistemu. Še vedno pa ostaja problem predvsem miselnost ljudi, ki

se v časih krize še bolj opira na pojme, kot so denar, krediti, posojila in drugi. Ravno na tem področju so znanilci novih, drugačnih pogledov na ureditev sveta najpomembnejši, saj razširjena propaganda pisane besede širi ideje med ljudi in vpliva na njihovo mišljenje.

V uvodu postavljeno tezo, da pojma individualizacije in osebne avtonomije znotraj anarhizma zasedata precej pomembno mesto, lahko potrdimo in pripomnimo, da to velja ne samo za anarhizem, temveč tudi za ostale politične tradicije, ki so se razvile po začetku Proudhonovega delovanja. Na začetku četrtega poglavja smo izpostavili novo desnico in novo levico, ki kažeta precej značilnosti anarhističnega pojmovanja individualizacije. Značilnosti anarhističnih idej znotraj nove desnice bi lahko iskali predvsem pri avtorjih individualističnega anarhizma, ki zagovarjajo popolno individualizacijo in samoodgovornost posameznika, v skrajnem primeru pa tudi sebično, egoistično ravnanje, ki nas nekako privede do Hobbesovega pojmovanja vojne vsakega proti vsakemu: »[k]er se medsebojni napadalnosti, ki tiči v človekovi naravi, pridružuje pravica vsakogar do vsega, pri čemer nekdo z vso pravico napada, drugi pa se z vso pravico brani in ljudje zato živijo v nenehnem zaupanju ter se ubadajo s tem, kako bi ovirali drug drugega, je stanje ljudi v tej naravni svobodi stanje vojne« (Hobbes 2006). Najbolj značilen avtor (in zagovornik) egoističnega pojmovanja posameznika med anarhisti je že omenjeni Max Stirner, ki verjame, da vsakemu individuumu pripada vsa svoboda, ki si jo je le-ta priboril zase. Stirner ni sprejemal teze socialnih anarhistov glede posameznikove odgovornosti družbi; s Proudhonom sta se posmehovala eden drugemu: »Stirner [je] Proudhona prištel med 'avtoritarne komuniste', ki zavračajo individualizem v imenu družbenih dolžnosti, medtem ko se je Proudhon posmehoval Stirnerju podobnim čaščenjem 'individua'« (Rizman 1986). Bakunin, še bolj pa Kropotkin sta v 19. stoletju spadala med tiste anarhiste, ki so nekako zapostavljali individuuum in mu nalagali zgolj njemu lastno odgovornost do družbe. Posameznik se s svojo družbeno formacijo lahko izpopolni le znotraj skupnosti ostalih svobodnih in enakih posameznikov. Ravno tako razmišlja Bookchin – ni namreč realno pričakovati od posameznika, da bo sam rešil svet vseh njegovih problemov. Problemi so ukoreninjeni globoko v družbeno strukturo in se ohranjajo z močnim kapitalističnim sistemom poudarjanja tekmovanja in borbe med posamezniki za kapital. Ravno zato je pomembno, da se najprej lotimo reševanja družbenih problemov – problemov, ki nam onemogočajo medsebojno povezovanje in sodelovanje. Le združeni lahko napredujemo.

Ravno spoznanje, da bo le kolektivno delo omogočilo spremembe, je pomembno za razumevanje problemov, s katerimi se soočamo danes, kar nam sporočajo tudi vsi zgoraj omenjeni anarhistični avtorji. Vprašanje, ki se zastavlja na koncu, je, ali je anarhizem končal svoj »boj« med političnimi tradicijami za prevlado ali šele vstaja in tiho vzpostavlja novo družbo avtonomnih posameznikov, o čemer piše in govori Hakim Bey. Nova tehnološko osveščena generacija ima čedalje več alternativnih možnosti združevanja in sodelovanja, zaradi česar se »avtonomne cone« ustvarjajo tako v virtualnem kot realnem svetu. Gradijo se prostori skupnih idej in interesov, ki predvsem v časih krize marsikaterega posameznika privabijo medse, četudi iz obupa. Morda je ravno ta obup in stanje oziroma pogoji življenja, ki se za večino človeštva slabšajo, medtem ko manjšina uživa v bogastvu, povod za alternativna grajenja takšnih prostorov kot zatočišč in zasnutkov novih ureditev družb v prihodnosti.

Anarhizem vsekakor ni mrtev, temveč ravno nasprotno daje podlago za vsa alternativna združenja ter vsem uporom, ki se dogajajo proti oblasti in izkoriščevalskemu kapitalističnemu sistemu. Glede na to, da se v vsej zgodovini ni nikdar uveljavil drugače kot le znotraj določenih manjših skupnosti in vedno le za kratek čas, so morda najboljša možna rešitev »federacije avtonomnih komun«, o čemer je pisal Bakunin in katerih nujni pogoj bi bila solidarnost med posamezniki znotraj njih. Tako bi se lahko izrazila posameznikova svoboda in avtonomija znotraj skupnosti ostalih enako svobodnih. Vsaka komuna bi delovala po svojih lastnih načelih, brez vsakršne avtoritete in zakona ter z nalogo spodbujati posameznikovo iniciativo, ki je pogoj za razvoj celotne skupnosti. Ta način organiziranja življenja se sicer razlikuje od poti, po kateri se gibljemo trenutno, saj je danes v ospredju pomen tehnološkega napredka in možnosti osvobajanja človeka z nevidnim virtualnim povezovanjem. Pa vendar, če gledamo dolgoročno, bi takšno delovanje lahko v daljni prihodnosti pripeljalo tudi do družb, organiziranih na osnovi današnje nevidnosti avtonomnih posameznikov in združb. Tiha voda bregove dere!

6 LITERATURA

Avrich, Paul. 1970. *The Legacy of Bakunin*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/127358> (27. julij 2011).

Bakunin, Mihail. 1986a. Revolucionarni katekizem. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 155–173. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. Kolektivna diktatura. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 218–220. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986c. Pariška komuna in pojem države. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 226–232. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986č. Bog in država. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 233–250. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

Beranek, Mirjam, ur. 2002. *Priročni slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Bey, Hakim. 1993. *Ontological Anarchy in a Nutshell*. Dostopno prek: <http://deoxy.org/hakim/ontologicalanarchy.html> (29. julij 2011).

--- 2011. Začasna avtonomna cona. V *Antologija anarhizma 3*, ur. Žiga Vodovnik, 59–88. Ljubljana: Krtina.

Bookchin, Murray. 1986. Mit proletariata. V *Antologija anarhizma 2*, ur. Rudi Rizman, 625–632. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1995. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*. Dostopno prek: <http://libcom.org/library/socanlifean1> (23. junij 2011).

--- 2011. Kaj je socialna ekologija? V *Antologija anarhizma 3*, ur. Žiga Vodovnik, 97–115. Ljubljana: Krtina.

Coy, Peter E. B. 1972. *Social Anarchism: An Atavistic Ideology of the Peasant*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/174710> (18. julij 2011).

Deleon, David. 1973. *The American as Anarchist: Social Criticism in the 1960s*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2711694> (18. julij 2011).

Harrison, J. Frank. 1999. *Considering the Third Revolution: Popular Movement in the Revolutionary Era*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/25148996> (1. avgust 2011).

Hobbes, Thomas. 2006. *Človekova narava: elementi naravnega in političnega prava, 1. del*. Ljubljana: Krtina.

iWise: Wisdom On-Demand. Dostopno prek: <http://www.iwise.com> (1. avgust 2011).

Kropotkin, Peter. 1985. *Zapisi jednog revolucionara*. Beograd: NIRO »Mladost«.

--- 1986a. Ali moramo obravnavati ideal prihodnje ureditve? V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 264–275. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. Zapori in njihov moralni vpliv na zapornike. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 276–287. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986c. Zakon in avtoriteta. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 288–303. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986č. Anarhistični komunizem. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 314–320. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986d. Anarhistična morala. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 321–328. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986e. Vzajemna pomoč. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 329–333. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

Lavrin, Janko. 1966. *Bakunin the Slav and the Rebel*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/127327> (27. julij 2011).

MentalAnarchy.com: Quotations of Anarchy, Heresy and Unconventional Thought. Dostopno prek: <http://mental-anarchy.com/quotes.html> (1. avgust 2011).

Oved, Ya'Acov. 1992. *The Future Society According to Kropotkin*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/20170823> (27. julij 2011).

Proudhon, Pierre-Joseph. 1983. *Što je vlasništvo? i drugi spisi*. Zagreb: Globus.

--- 1986a. Kaj je lastnina ali raziskovanje načela prava in oblasti. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 70–124. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. Obča ideja revolucije v devetnajstem stoletju. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 125–142. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986c. Načelo in praksa vzajemnosti. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 143–154. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

Reichert, William O. 1969. *Anarchism, Freedom and Power*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2379177> (18. julij 2011).

Ritter, Alan. 1980. *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rizman, Rudi, ur. 1986a. *Antologija anarhizma*. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. *Antologija anarhizma 2*. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

Schapiro, J. Salwyn. 1945. *Pierre Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/1842699> (30. julij 2011).

Slatter, John. 1996. *P. A. Kropotkin on Legality and Ethics*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/20099606> (18. julij 2011).

Social Anarchism: A Journal of Theory and Practise. Dostopno prek: www.socialanarchism.org/ (21. julij 2011).

Stirner, Max. 1986. Edini in njegova lastnina. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 29–69. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.

Stoll, Mark. 2001. *Green versus Green: Religions, Ethics, and the Bookchin-Foreman Dispute*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3985662> (23. julij 2011).

Ungar, Michael. 2002. *A Deeper, More Social Ecological Social Work Practise*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/341185> (23. julij 2011).

Vernon, Richard. 1981. *Freedom and Corruption: Proudhon's Federal Principle*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3229776> (1. avgust 2011).

Vodovnik, Žiga. 2010. *Anarhija vsakdanjega življenja: zapiski o anarhizmu in njegovih pozabljenih pritokih*. Ljubljana: Sophia.

--- 2011. *Antologija anarhizma 3*. Ljubljana: Krtina.

Weiss, Thomas G. 1975. *The Tradition of Philosophical Anarchism and Future Directions in World Policy*. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/422897> (23. julij 2011).