

De horizon van de anarchie: Anarchisme en het huidige radicale denken.

Saul Newman

Dit artikel onderzoekt de relevantie van het anarchisme voor de aan de gang zijnde debatten in de continentale radicale politieke filosofie. Het stelt dat het anarchisme – als een vorm van politiek die de afschaffing van de staatsmacht voorstelt – de niet erkende referentie is voor de radicale politiek vandaag, en dat hedendaagse denkers zoals Alain Badiou, Jacques Rancière en Michael Hardt en Antonio Negri, en anderen, hun eigen politieke denken moeten situeren in relatie tot de vraagstukken die door het anarchisme opgeworpen worden. Het radicale politieke denken van vandaag lijkt samen te komen in drie basisopstellingen: politiek voorbij de staat, politieke organisatie voorbij de partij, en politieke subjectiviteit voorbij het klassenconcept, en wijst op de uitputting van het marxisme-leninisme en de noodzaak van nieuwe vormen van een egalitaire en libertaire politiek. Hier verdedig ik dat het anarchisme een meer consistente manier is om de radicale politiek van vandaag te denken.

Het anarchisme is altijd een politieke ketterij geweest. Zijn verwerping van politieke autoriteit en staatssoevereiniteit heeft het naar de marges van de politiek verdreven, en sinds de negentiende eeuw werd het grotendeels overschaduwed door het marxisme. En toch kunnen we spreken van een libertaire stroom of onderstroom die door de radicale politiek loopt, en zelfs bepaalde elementen van het marxisme beïnvloedt.¹ Dit kan, naar mijn mening, waargenomen worden in het recente radicale denken op het Europese continent. Hier vinden we een reeks van thema's, bezorgdheden en debatten die een sterke gelijkenis vertonen met die van het anarchisme. Op de ruïnes van het marxisme – of ten minste van een bepaalde geïnstitutionaliseerde en etatistische vorm ervan – is er vandaag bij velen een sterk verlangen om nieuwe categorieën en richtingen voor een radicale politiek te ontwikkelen.

Zo is er, ten eerste, de poging om nieuwe vormen van radicale politieke subjectiviteit te ontdekken die niet langer gebaseerd zijn op de marxistische notie van het proletariaat. Er is een erkenning dat deze laatste categorie te beperkt is om de verschillende vormen van onderdrukking, politisering en verhoudingen tot eigen leven en werk uit te drukken. Men is op zoek naar een nieuwe denkwijze over hoe, en door welke processen, een subject gepolitiseerd wordt – hoe wordt het subject een egalitair en collectief subject?

Ten tweede is er de verwerping van autoritaire politieke organisatievormen, zoals de centraal georganiseerde marxistisch-leninistische voorhoedepartij, die het proletariaat naar de revolutie zou moeten leiden, of de communistische en socialistische partijen in kapitalistische landen, die het parlementaire spel wilden spelen en aldus iedere betrachting om zich te bevrijden van de staat opgaven. Er is dus een behoefte aan een, zoals Alain Badou het zou stellen, politiek zonder partij², aan nieuwe vormen van politieke organisatie die niet langer gestructureerd zijn

naar het model van de partij, partij die altijd de reproductie van de staatsmacht als doelstelling heeft.

Hiermee verbonden is het vraagstuk van de staat zelf: het immobilisme van de staat, ondanks de revolutionaire programma's die zijn 'afsterven' beloofden, en, nog belangrijker, het groeiende autoritaire karakter van de zogenaamde liberale democratische staat, tonen ons dat de staat wellicht het centrale probleem blijft in de radicale politiek. Het radicale denken ziet daarom steeds duidelijker de politiek als iets voorbij de staat – er is een verlangen om een politieke ruimte buiten het kader van de staat te vinden, een ruimte van waaruit de hegemonie van de staat uitgedaagd kan worden.

Het lijkt mij dat deze thema's en vraagstukken – politieke subjectiviteit voorbij klasse, politieke organisatie voorbij de partij, en politieke actie voorbij de staat – direct gerelateerd zijn aan het anarchisme. Als dit de nieuwe richtingen zijn die de radicale politiek inslaat, dan lijkt dit te wijzen op een groeiende anarchistische oriëntatie. Het is alleszins zeker dat dit een tendens is die ondersteund wordt door vele radicale bewegingen en verzetsvormen vandaag. De recente opkomst van de globale antikapitalistische beweging wijst op een nieuwe vorm van politiek, een vorm die heel dicht bij het anarchisme staat, in zijn aspiraties en tactieken, net zoals in zijn gedecentraliseerde, democratische organisatievormen. Ook de opstanden in Griekenland in het begin van 2009 – die een expliciete anarchistische basis en inhoud hadden – zijn aanwijzingen van dit libertaire moment in de radicale politiek van vandaag. Het lijkt er dus op dat de heersende vorm die de radicale politiek vandaag aanneemt antistaat, antiautoritair en gedecentraliseerd is, en de nadruk legt op directe actie, veel eerder dan op vertegenwoordigende partijpolitiek en lobbying. Is het voorts niet duidelijk dat steeds meer gewone mensen het normale politieke proces de rug toekeren, dat er een overweldigend scepticisme is – vooral in de nasleep van de huidige economische crisis – ten opzichte van de politieke elites die verondersteld worden in hun belang te regeren? Is er tegelijkertijd geen duidelijke ongerustheid bij deze elites over die groeiende kloof, over die crisis van hun symbolische legitimatie? In een defensieve of preventieve reactie vaardigt de staat steeds meer draconische en roofzuchtige maatregelen uit, is hij steeds meer geobsedeerd door bewaking en controle, bevestigt hij zichzelf door oorlog en veiligheid, tracht hij zichzelf autoriteit te verschaffen door een politiek van angst en uitzondering te voeren.

Hoe zou het radicale politieke denken – zoals meestal de realiteit 'op het terrein' achterna hinkend – op deze situatie moeten reageren? Het is mijn overtuiging dat het anarchisme – of, nauwkeuriger, het postanarchisme – hier voor enkele antwoorden kan zorgen. Meer nog, het anarchisme kan gezien worden als de verborgen referentie voor het radicale politieke denken van vandaag: hoewel zijn belang nauwelijks erkend wordt onder de denkers waar hierboven werd naar verwezen, kan het anarchisme kritische hulpmiddelen bieden aan de radicale politieke theorie, waardoor die vele van haar huidige tekortkomingen zou kunnen overkomen en bovendien een consistenter ethisch en politiek kader zou kunnen ontwikkelen.

De staat en de partij

Centraal voor het anarchisme is de verwerping van de autoriteit van de staat. De staat werd door de klassieke anarchisten als Pierre-Joseph Proudhon, William Godwin, Peter Kropotkin en Mikhail Bakoenin gezien als een gewelddadig machtsinstituut – als een structuur die andere hiërarchieën en relaties van onderwerping en uitbuiting ondersteunt en intensificeert, inclusief economische relaties. In de woorden van Bakoenin: ‘De staat is als een immens slachthuis en een enorm kerkhof, waar in de schaduw en onder het voorwendsel van deze abstractie (het algemeen belang) al de beste aspiraties, al de levende krachten van een land in de grootste schijnheiligheid worden opgeofferd en begraven.’³ Het volstaat niet – en dit was het belangrijkste twistpunt met de marxisten gedurende de negentiende en twintigste eeuw – dat de staat veroverd wordt door een revolutionaire voorhoede, die hem dan zou kunnen gebruiken om in een overgangperiode het socialisme op te bouwen. Geloven dat de staat simpelweg zou afsterven was, voor de anarchisten, het summum van naïviteit; het revolutionaire programma dat voorstelde om de staatsmacht te grijpen, en niet onmiddellijk te ontmantelen, zou enkel leiden tot een nog grotere concentratie van staatsmacht en het ontstaan van nieuwe klassentegenstellingen. Voor anarchisten wordt de staat altijd begeleid door een staatsmentaliteit of een politieke logica die de idee van de noodzakelijkheid en onvermijdelijkheid van de staat bevestigt, in het bijzonder tijdens revolutionaire crisismomenten, en ons belet om voorbij de staat te denken.

Nochtans is het juist nodig om voorbij de staat te denken. Het is volgens mij zelfs de centrale taak voor een radicale politiek vandaag. Ook iemand als Badiou erkent dat de staat, en de mislukking om hem te overstijgen of om te ontsnappen aan zijn onderworpenheid, één van de fundamentele problemen van de radicale politiek is:

‘In het bijzonder moeten we de vraag stellen die, zonder enige twijfel, het grote enigma van onze tijd uitmaakt: waarom leidt de onderschikking van de politiek, ofwel in de vorm van de onmiddellijke band (de massa’s), ofwel door de bemiddelde band (de partij), uiteindelijk tot bureaucratische onderwerping en de cultus van de staat?’⁴

Met andere woorden: wat moet verklaard worden is de relatie die ons bindt aan de staat en die leidt tot het voortbestaan van de staatsmacht. Zoals de anarchisten ziet Badiou de staat als iets meer dan gewoon een institutie of geheel van instituties; hij is ook een bepaalde heerschappijrelatie waaraan mensen gebonden zijn door mechanismen zoals de parlementaire democratie of organisaties zoals de voorhoedepartij. Dat is waarom, voor Badiou, er een zeker verband is tussen partij en staat: de revolutionaire partij is een gecentraliseerde en gedisciplineerde organisatie die volledig gestructureerd is rond de doelstelling van de verovering van de staatsmacht - Badiou refereert er zelfs aan als was het één entiteit: de staatspartij [party-state].⁵ Deze kritiek van de staat en de partij is een duidelijke echo van het anarchisme. Anarchisten zien de partij als een autoritaire structuur die georganiseerd is rond het toekomstige doel van het verwerven van de staatsmacht, meer nog: de partij is een microkosmos van de staat zelf, en een instantie van de staat nog voor ze de macht heeft. Als de radicale politiek de valkuilen van de staatsmacht en zijn onvermijdelijk autoritarisme wil vermijden, moet ze ook de partijvorm schuwen.

Nog meer parallellen met het anarchisme vinden we in Badiou's begrip van de staat en zijn relatie tot de samenleving. In Badiou's analyse wordt de staat gezien als een bepaalde manier om een sociale situatie voor te stellen, een manier om de vele elementen of delen van die situatie als een eenheid te tellen of in een eenheid in te sluiten – door categorieën als burgerschap, praktijken als stemmen, etc. Hier stelt Badiou dat de staat geen oog heeft voor het individu, voor verschillen; de staat lijft het individu gewoon in als een anoniem element in een allesomvattende structuur door het ordenen en toeschrijven van plaatsen en rollen. We zouden bijvoorbeeld kunnen stellen dat de bewaking van publieke plaatsen door de staat, zijn obsessie met identificatie en informatievergaring, zijn beheer van mensenmenigtes en het verkeer van mensen, maatregelen zijn om te verzekeren dat iedereen op zijn plaats blijft, dat iedereen geteld wordt, dat niets aan de inlijving ontsnapt. Verder is de staat, aldus Badiou, naast een re-presentatie van een situatie die gestructureerd is door een specifieke set van sociale relaties – die van de burgerlijke samenleving bijvoorbeeld, met haar klassenhierarchieën en kapitalistische economische ruilverhoudingen – tegelijkertijd ook verschillend en gescheiden van die samenleving, als een soort van uitwas ervan. Voor Badiou is het probleem met de marxistische staatsanalyse echter dat men, door te focussen op dit punt van exces, door de staat als een dwangapparaat te zien dat eenvoudig kan worden overgenomen in een revolutionaire situatie en vervolgens bedwongen kan worden, negeert dat de staat veel onbuigzamer en meedogenlozer is dan marxisten zich kunnen inbeelden, en dat de revolutie enkel zal leiden tot een vervanging van de wacht: 'De staat is precies niet-politiek, in zoverre dat hij niet kan veranderen, behalve van personeel, en we weten goed dat zo'n vervanging weinig strategische betekenis heeft.'⁶

In de plaats daarvan moet een radicale politiek het volgens Badiou opnemen voor 'de gebeurtenis', waarin de 'leegte van de situatie' gereveleerd wordt – dat wat niet gerekend wordt tot, of formeel begrepen wordt in, de situatie: haar radicale en destabiliserende exces.

Ik zal later terugkomen op dit idee van de gebeurtenis en de politieke consequenties ervan, maar het lijkt wel duidelijk dat er bepaalde parallellen zijn met het anarchisme in Badiou's benadering van het vraagstuk van de staat in een revolutionaire politiek. De opvatting dat de marxistische verovering van de staatsmacht enkel zou leiden tot een verandering van de wacht was exact datgene waarvoor de anarchisten in de negentiende eeuw hadden gewaarschuwd. Eerder dan dat de staat een klassen- of een 'politiek' karakter heeft – zodat, indien de juiste klasse de staat zou controleren, ook zijn onderdrukkend karakter zou veranderen –, is de staat, zoals Badiou het stelt, 'niet-politiek' en kan hij op die manier dus niet veranderen. In anarchistische termen verwijst dit naar het feit dat de staat zijn eigen specifieke structurele logica van overheersing en zelfbestending heeft die niet reduceerbaar is tot klasse, en die niet kan worden afgeschaft door simpel vertegenwoordigers van een andere klasse aan het roer te zetten. Anarchisten zouden dus Badiou's punt delen dat er een andere vorm van politiek nodig is die niet 'geleid' wordt door de staat, dat wil zeggen die niet de revolutionaire verovering van de staatsmacht door de voorhoedepartij als doel heeft, maar veeleer de staatsmacht wil overwinnen door het creëren van andere relatievormen. Er is met andere woorden nood aan een politiek buiten de staat. Badiou spreekt inderdaad over de nood aan een politiek die 'de staat op afstand houdt'.⁷ Dit zou de vorm kunnen aannemen van niet-

partijgebonden politieke organisaties die zich ver houden van parlementaire politiek en die focussen op specifieke issues zoals de status en de rechten van ‘illegale’ migranten, of autonome communes waar nieuwe, egalitaire relaties mogelijk worden gemaakt en waarvan het bestaan een fundamentele breuk met de staatsgeleide samenleving betekent.

Badiou's politieke denken benadert en beroept zich op een bepaald anarchisme – in feite kan het gesitueerd worden tegen een niet erkende achtergrond van het anarchisme. Het is dan ook vreemd dat Badiou zo laatdunkend is over de anarchistische traditie:

‘We weten vandaag dat iedere emancipatorische politiek een einde moet maken aan het model van de partij, of van meerdere partijen, en een politiek ‘zonder partij’ gestalte moet geven, en tegelijkertijd niet tot de figuur van het anarchisme mag vervallen, dat nooit iets anders is geweest dan de ijdele kritiek, of de kopie, of de schaduw van de communistische partijen, net zoals de zwarte vlag enkel de schim of de schaduw van de rode vlag is.’⁸

Misschien kunnen we hier een gevoel van ongemak bespeuren door de nabijheid van zijn denken tot het anarchisme; omdat hij beseft dat er een onmiskenbaar verband is tussen het anarchisme en zijn idee van een emancipatiepolitiek buiten de staat en ‘zonder partij’. Bovendien is het werkelijk oneerlijk om het anarchisme te karakteriseren als louter een ‘kopie’ of ‘schaduw’ van het communisme. Het anarchisme onderscheidde zich radicaal van de marxistische traditie, ontwikkelde zijn eigen politieke analyses en autonome revolutionaire praktijken, die in vele opzichten verband houden met Badiou's eigen benadering van politiek. Inderdaad, hoewel Badiou's politiek gegrond is in een andere traditie – het maoïsme –, kunnen aspecten van zijn politieke denken beter gesitueerd, of geherpositioneerd, worden als een soort van anarchisme.

Tegelijkertijd echter moeten we hier voorzichtig zijn en niet te snel Badiou's denken gelijkstellen met het anarchisme. Daardoor zouden we al te gemakkelijk een aantal belangrijke punten weglaten waarmee hij bepaalde aspecten van het revolutionaire verhaal van het klassieke anarchisme problematiseert.⁹ In Badiou's opvatting zal er zeker verzet aangetekend worden tegen de idee van een zuivere sociale revolutie die de staatsmacht in één gigantische omwenteling zou vernietigen. De spontane beweging van sociale krachten tegen de staat berust op de veronderstelling van een manicheïstische verdeling – centraal in het klassieke anarchisme – tussen het natuurlijke sociale beginsel en het artificiële politieke beginsel, met andere woorden, tussen de samenleving en de staat. Deze tegenstelling negeert, volgens Badiou, de diepere dialectische relatie tussen deze twee krachten. In een kritiek op wat hij beschouwde als het libertarisme van Deleuze en Guattari's *Anti-Oedipus*, met hun polaire tegenstellingen tussen Flux en het Systeem, de Nomade en de Despoot, de Schizo en de Paranoïcus – met andere woorden, tussen de spontane revolutionaire beweging van het verlangen en de vaste, autoritaire structuren en identiteiten – argumenteert Badiou dat dit gewoon leidt tot een steriele politiek van verzet en oppositie die de bestaande machtsstructuur intact laat.¹⁰ De kritiek waarnaar ik hier verwijs is geschreven in de jaren 1970, tijdens Badiou's meer expliciete maoïstische en marxistisch-leninistische fase, en het is van belang te wijzen op het grote onderscheid tussen zijn vroegere nadruk op de ijzeren discipline van de voorhoedepartij met haar project van de verovering van de staatsmacht – tegen de ‘anarcho-

verlangers' zoals Deleuze en Guattari – en zijn meer recente pogingen om een politiek voorbij de staat en de partij te ontwerpen. Ondanks al zijn kritieken op de anarchistische traditie lijkt het dat Badiou de laatste jaren verder opgeschoven is in de richting van het anarchisme. Vergeleken met zijn eerdere fetisjering van de voorhoedepartij, kunnen we dit alleen maar toejuichen.

Maar is er iets in deze kritiek van het linkslibertarisme – dat hij indertijd, in het sektarische jargon van die dagen, hekelde als 'ultragauchisme'¹¹ – dat het waard is om ernstiger te worden genomen? Ik denk dat een zekere problematisering van de absolute morele verdeling tussen samenleving en macht, die centraal stond in het klassieke anarchisme, hier van belang is. Badiou's kritiek dwingt ons in overweging te nemen dat dit soort van manicheïsme een meer complexe relatie tussen de twee krachten verbergt, in de zin dat er een meer intieme interactie tussen samenleving en macht – cf. Foucault – kan zijn. Eens we ons dit realiseren zou het revolutionaire verhaal van de grote, spontane opstand tegen de staatsmacht wel eens op losse schroeven kunnen gezet worden. Meer in het bijzonder zouden anarchisten gedwongen worden om de complexere realiteit van de macht aan te pakken: wat betekent het om de staatsmacht te vernietigen?; hoe kan dit concreet worden bereikt?; kan de omverwerping van de staat gerealiseerd worden zonder de andere machtsrelaties in rekening te brengen?; in welke mate is de idee van een totale revolutie tegen de staatsmacht een comfortabele illusie die het anarchisme veroordeelt tot een soort van puristische positie die in realiteit een positie van onmacht is? Deze overwegingen zouden het, met andere woorden, voor het anarchisme moeilijk maken om een positie van zuivere antipolitiek aan te houden. Het zijn vragen zoals deze die een herziening van bepaalde aspecten van het klassieke anarchisme noodzakelijk maken, en het is hier dat we kunnen spreken van een 'postanarchisme'.¹² Anderzijds moeten we ook hier niet teveel toegeven aan Badiou. Deze vragen diskwalificeren op geen enkele manier een antistatelijke en antiautoritaire politiek; er wordt helemaal niet mee gesuggereerd, zoals Badiou doet in deze specifieke kritiek (hoewel hij later zijn standpunt wijzigde, zoals ik al zei), dat een radicale politiek, wil zij effectief zijn, de discipline van de voorhoedepartij moet omarmen en zich moet richten op de revolutionaire verovering van de staatsmacht. Zeggen dat anarchisten zich moeten bezighouden met de realiteiten van macht is niet zeggen dat zij binnen de staat moeten werken en hun strijd ertegen moeten opgeven. Badiou, in zijn kritiek op de libertaire positie, stelt:

... 'de staat is het enige politieke vraagstuk. De revolutie is een radicale nieuwe relatie van de massa's tegenover de staat. De staat is een constructie. Een breuk zonder constructie is de concrete definitie van mislukking, en al te vaak in de vorm van een slachtpartij: de Commune van Parijs, de Commune van Kanton, de anarchisten van Catalonië...'¹³

Hiertegen zou ik argumenteren dat het politieke vraagstuk van de staat geen verband houdt met hoe men de staatsmacht zou moeten veroveren, maar met hoe men een politiek zou moeten opbouwen die uit de greep van de staat blijft, hoe men een politiek zou moeten ontwikkelen die de radicale ontbinding van de staat en van de staatsfantasieën veronderstelt. De noodzaak van constructie houdt niet de noodzaak of de onvermijdelijkheid van de staat in, alsof de staat de enige manier zou zijn om een politieke constructie te bereiken. Meer nog: de voorbeelden die Badiou geeft van breuken zonder een constructie – de Parijse Commune, de

anarchistische collectieven in Spanje, enzovoort – *waren* precies concrete niet-statelijke politieke constructies, hun uiteindelijke nederlaag verandert daar niets aan. Suggesteren dat zij faalden omdat zij een autonoom bestaan buiten de partij en de staat zochten, is de plank volledig misslaan: het punt van belang is dat hun politieke innovatie, de manier waarop zij ons een glimp gaven van een nieuwe manier van leven, een nieuwe manier om de samenleving te organiseren en politieke beslissingen te nemen, alleen maar mogelijk was *omdat* zij autonoom waren van de partij en de staat. Met andere woorden, hun politieke waarde lag precies in deze autonomie – een punt dat Badiou later zelf lijkt te accepteren, tenminste wat betreft de Parijse Commune.¹⁴

Wat hier werkelijk aan de orde is, is de kwestie van de concrete politieke organisatie, eerder dan een politieke constructie die opgelegd wordt, en beperkt blijft tot, de staat. Eerder dan een spontane rebellie tegen de staat die gelijktijdig en overal plaatsgrijpt, gedreven door krachten die immanent zijn aan het sociale lichaam, vereist een anarchistische politiek bewuste en geduldige organisatie: het opbouwen en verdedigen van autonome, collectieve ruimtes buiten de staat, het experimenteren met alternatieve vormen van democratische besluitvormen en egalitaire vormen van ruil; en zelfs een vorm van discipline, zolang het om een discipline gaat die het subject vrijwillig en zonder dwang aan zichzelf oplegt (en niet opgelegd wordt door een revolutionair leiderschap) – een discipline die bijvoorbeeld komt uit een engagement voor een zaak (hier zouden we kunnen spreken van een *discipline van ongedisciplineerdheid*, een anarchistische discipline). Een postanarchistische positie stelt dus de idee in vraag van een immanente revolutie van de samenleving tegen de politiek, maar aan de andere kant verwerpt het de idee dat de politiek binnen het kader van de staat en de politieke partij (of het nu een parlementaire of voorhoedepartij is) moet plaatsgrijpen. In de plaats daarvan wil zij, enerzijds, de notie van politiek losmaken van de staat en, anderzijds, de samenleving losmaken van een natuurlijk, moreel fundament buiten de politiek. Met andere woorden, het postanarchisme vraagt om een politieke ruimte *tussen* samenleving en staat, tussen de sociale orde en de politieke orde.

De dilemma's van de radicale politiek

De mogelijkheid van een politiek buiten de structuren van de partij en de staat is cruciaal voor de hedendaagse radicale politiek en de richtingen die ze in de toekomst zal uitgaan. Zoals ik heb trachten aan te tonen, is een heroverweging van het anarchisme vitaal om deze vorm van politiek te theoretiseren. In een recent debat tussen Simon Critchley en Slavoj Žižek werd de kwestie van het anarchisme weer aangehaald. Critchley stelde een wat hij een 'an-archische metapolitiek' noemt voor, iets wat – zij het indirect – verwijst naar de anarchistische traditie: een vorm van politiek die afstand neemt van de staat, die wel eisen stelt aan de staat, maar er niettemin onafhankelijk van werkt.¹⁵ Hij vermijdt een rechtstreekse confrontatie met de staat, opereert in de spleten en kieren van de staatsmacht en construeert ruimtes buiten de greep van de staat.

Žižek, als de ware leninist, reageert:

‘De ambiguïteit van Critchleys positie ligt in een vreemde non sequitur: als de staat toch zal blijven bestaan, als het onmogelijk is om hem (of het kapitalisme) af te schaffen, waarom er zich dan uit terugtrekken? Waarom niet met en in de staat actief zijn?... Waarom zichzelf beperken tot een politiek die, zoals Critchley het zegt, ‘de staat in vraag stelt en de gevestigde orde ter verantwoording roept, niet om komaf te maken met de staat, hoe wenselijk dat ook moge zijn in één of andere utopische zin, maar om hem te verbeteren of om zijn kwaadaardige effecten te milderen’? Deze woorden tonen alleen maar aan dat de huidige liberaal-democratische staat en de droom van een ‘oneindig vragende’ anarchistische praktijk in een relatie van wederzijds parasitisme bestaan: anarchistische agitators stellen ethische vragen en de staat zorgt voor de werking en de regeling van de samenleving.’¹⁶

Žižek stelt dat, in de plaats van buiten de staat te werken, het een veel effectievere strategie is – een strategie die gevolgd wordt door Hugo Chavez en anderen, en door, inderdaad, Lenin – om de staatsmacht te grijpen en zijn machinerie meedogenloos te gebruiken om je politieke doeleinden te bereiken. Met andere woorden, als de staat niet kan afgeschaft worden, waarom hem dan niet gebruiken voor revolutionaire doeleinden?

Hier klinkt natuurlijk een echo door van het oude debat tussen Bakoenin en Marx in de Eerste Internationale. Daarmee wil ik niet suggereren dat Critchley een anarchist in de klassieke zin is. Niettemin stelt de herleving van de controverse over de staat het dilemma van de radicale politiek in scherp relief: de staatsmechanismen overnemen en gebruiken om de samenleving te revolutioniseren, of buiten de staat werken met als uiteindelijk doel hem te overstijgen door de ontwikkeling van alternatieve gemeenschappen en praktijken. We hebben dus met Žižek de neoleninistische voorhoedebenadering, en met Critchley een alternatieve benadering die in de richting van het anarchisme gaat.

Ondanks de onmiskenbare valkuilen van de leninistische voorhoedestrategie, moeten we toch Žižeks uitdaging van Critchley ernstig nemen, namelijk dat het probleem met de strategie van het ageren buiten de staat is dat het de staat wezenlijk intact zou kunnen houden, en een onverantwoordelijke en zelfs lankmoedige eisenpolitiek inhoudt waarachter een verborgen vertrouwen in de staat, die wel zorg zal dragen voor het dagelijkse functioneren van de samenleving, schuilhoudt. Schuilt er enige waarheid in deze bewering?

Er zijn twee aspecten die ik hier zou willen behandelen. Ten eerste, de notie van een eis: het stellen van eisen aan de staat – voor hogere lonen, gelijke rechten voor uitgesloten groepen, om geen oorlog te voeren, om draconische maatregelen in te trekken, ... – is één van de basisstrategieën van sociale bewegingen en radicale groepen. Dergelijke eisen stellen betekent niet noodzakelijk dat men werkt binnen de staat of dat men zijn legitimiteit bevestigt. Integendeel, eisen worden gesteld vanuit een positie buiten de politieke orde, en vaak overstijgen ze de vraag om de toepassing van deze of gene specifieke maatregel. Impliciet stellen ze de legitimiteit en zelfs de soevereiniteit van de staat in vraag door fundamentele inconsistenties te belichten tussen bijvoorbeeld een formele grondwettelijke orde die bepaalde rechten en gelijkheden garandeert, en staatspraktijken die in realiteit deze rechten en gelijkheden schenden. Jacques Rancière geeft hiervan een helder voorbeeld wanneer hij het heeft over Olympe de Gouges die ten tijde van de Franse Revolutie eiste dat ook vrouwen het recht zouden hebben om verkozen te worden. Door dit te doen toonde zij de inconsistentie

tussen de belofte van gelijkheid – in algemene zin ingeroepen maar concreet genegeerd door de Verklaring van de rechten van de mens en de burger – en de politieke orde die formeel op die verklaring gebaseerd was: ‘Zij handelden als subjecten die niet de rechten hadden die zij hadden en de rechten hadden die zij niet hadden.’¹⁷ Terwijl dit een eis was om tot de politieke orde toegelaten te worden, legde het tegelijkertijd een kloof of een inconsistentie in die orde bloot die potentieel destabiliserend was, die de limieten van die orde oversteeg.

Nemen we een ander voorbeeld: de eis om de draconische grenscontroles te beëindigen en de rechten van ‘illegale’ migranten te verzekeren. Terwijl dit, tot op zekere hoogte, ook een eis is om degenen in te sluiten die momenteel uitgesloten worden van de orde van de natiestaat, komt hij toch van een plaats buiten die orde – waardoor hij het privilege van de natiestaat om soeverein over zijn grenzen te beslissen uitdaagt. Deze eis legt ook centrale contradicties en spanningen bloot binnen het globale kapitalisme en zijn verhouding tot de natiestaat: terwijl het globale kapitalisme beweert het vrije verkeer van mensen (net zoals van kapitaal en technologie) te promoten, lijkt het precies het omgekeerde effect te hebben: de versterking van bestaande en het optrekken van nieuwe grenzen, om niet te spreken over de meer algemene controles en beperkingen die ook opgelegd worden aan het verkeer van mensen binnen de nationale grenzen. Door een stopzetting te vragen van de steeds brutalere grenscontroles en bewakingsmaatregelen, en door mensen hier rond te mobiliseren, engageren actiegroepen zich in een vorm van politiek die uiteindelijk het principe van de staatssoevereiniteit zelf in vraag stelt. De kritiek dat deze eisen excessief of ‘onverantwoordelijk’ zouden zijn, zou moeten worden omgekeerd: het zijn eisen die gedreven worden door een ‘an-archische’ *verantwoordelijkheid* voor de vrijheid en gelijkheid van anderen. Terwijl een radicale politiek van vandaag niet beperkt mag blijven tot het stellen van eisen, en wel degelijk voorbij het eisen-stellen zou moeten gaan, door het uitbouwen van leefbare alternatieven voor de staat, zouden we toch het radicale potentieel van het vorderen van eisen, en de autonomie die impliciet aanwezig is in deze praktijk, moeten erkennen.

Het tweede aspect van Žižeks kritiek is de vraag in welke mate een anarchistische politiek buiten de staat impliciet vertrouwt op het voortbestaan van de staat. In welke mate betekent deze politiek een terugtrekking of een afzien van de verantwoordelijkheden die gepaard gaan met de uitoefening van de staatsmacht, waarbij toegelaten wordt dat de dingen voortgaan als normaal, of zelfs slechter gaan, wanneer bijvoorbeeld extreemrechtse krachten controle over de staat krijgen? Hierop zouden we kunnen antwoorden dat extreemrechtse krachten in het verleden zowel parlementaire als niet-parlementaire middelen hebben gebruikt om de staatsmacht te verwerven, en dat formeel, parlementair links totaal inefficiënt is gebleken om dit te voorkomen. Verzet tegen extreemrechtse krachten is alleen effectief als er een echt politiek alternatief voorhanden is, en dit vereist niet zozeer de mobilisering van de mensen op het niveau van de staat - i.e. verkiezingen – maar op het niveau van de samenleving. Eén van de manieren om de capaciteit van niet-statelijke politieke alternatieven te demonstreren, is de opbouw van autonome gemeenschappen, collectieven en organisaties die buiten de controle van de staat bestaan. De ontelbare experimenten in autonome politiek die overal plaatsvinden – de kraakbeweging, sociale centra, inheemse collectieven, bewegingen van landbezitters, blokkades, fabrieksbezettingen, alternatieve mediacentra, communes, netwerken van

activisten, enzovoort – zijn het bewijs van deze mogelijkheid. Hier zou ik Critchleys argument voorbij zijn eigen limieten willen voeren. Critchley is correct wanneer hij opmerkt dat de staat vandaag te machtig is om frontaal aan te vallen, en dat het ontwijken van de staat, het werken in de kieren en spleten ervan, een efficiëntere strategie is. Maar dit betekent niet dat de staat een permanent, onvermijdelijk aspect van het politieke leven is, zoals Critchley lijkt te suggereren.¹⁸ Als autonome gemeenschappen en organisaties in toenemende mate in staat zijn om taken uit te voeren die traditioneel door de staat uitgevoerd worden – bijvoorbeeld de manier waarop in de nasleep van de economische crisis in Argentinië in 2001 coöperatieven en lokale vergaderingen zorgden voor basale sociale voorzieningen in de afwezigheid van een functionerende regering –, dan is de toekomst van de staat zeker niet gegarandeerd. Met de huidige economische crisis zal de onwil of het onvermogen van regeringen om degelijke diensten aan hun bevolkingen te leveren nog duidelijker maken dat de staat in het algemeen niet in staat is om de sociale noden te bevredigen. Het is hier dat alternatieve vormen van sociale organisatie denkbaar worden.

Hoewel Žižek belangrijke vragen over de efficiëntie van een politiek buiten de staat opwerpt, is het alternatief dat hij aanbiedt – terugkeren naar de ideeën van de voorhoedepartij, de proletarische dictatuur en revolutionaire staatsterreur; ik kom hier later op terug – een volledig uitgestorven en achterhaald politiek model, als het al ooit enige emancipatorische waarde heeft gehad. Zoals ik al aanduidde: de radicale politiek lijkt vandaag juist in tegengestelde, meer anarchistische, richting te gaan.

Subjectiviteit voorbij klasse

De kwestie van nieuwe vormen van politiek die voorbij de marxistische en leninistische modellen gaan, werpt ook de vraag op van nieuwe vormen van politieke subjectiviteit voorbij de marxistische notie van het proletariaat. Terwijl klassieke anarchisten elementen overnamen van Marx' kritische analyse van het kapitalisme, stelden zij niettemin de consistentie en zelfs het revolutionaire bewustzijn van het marxistische klassensubject in vraag, door bijvoorbeeld te stellen dat delen van het industriële proletariaat al burgerlijke en conservatieve waarden hadden overgenomen, en dat andere klassen, zoals de boeren en het lompoproletariaat, ook als revolutionair moeten beschouwd worden.¹⁹ De anarchistische beklemtoning op de heterogeniteit en 'vormeloosheid' van het collectieve revolutionaire subject is vandaag nog relevanter geworden. Vele hedendaagse radicale denkers trachten het subject van emancipatie te beschrijven in andere termen dan die van het strikt in marxistische zin gedefinieerde proletariaat.

Deze breuk met klasse als een determinerend element van radicale politieke subjectiviteit betekent echter niet dat klasse niet langer belangrijk is, of dat klassenverschillen niet langer bestaan. Evenmin betekent het dat economische ongelijkheden, ontberingen, uitsluitingen en antagonismen niet meer centraal zouden staan in radicale politieke strijd. De recente opkomst van de antikapitalistische beweging toont dat de ontwrichtende effecten van het globale kapitalisme nog steeds vooraan staan op de radicale politieke agenda. Daarenboven moet de idee van de heterogeniteit van de subjecten niet leiden tot een of andere vage notie van

‘identiteitspolitiek’. Terwijl bepaalde vormen van identiteitspolitiek – de strijd voor erkenning van minderheidsgroepen – een belangrijke rol speelden, en blijven spelen, wat betreft gelijke behandeling en rechten, is het zo dat, tenminste in vele Westerse landen, de simpele verdediging van een culturele, seksuele of genderidentiteit niet langer noodzakelijk radicaal is, en al te vaak probleemloos ingepast wordt in het staatsysteem.²⁰ Zo toont Wendy Brown bijvoorbeeld aan hoe de eisen om erkenning van mindergroepen hen vaak verder aan de staat binden, hen voor de erkenning van hun identiteit en voor de bescherming van hun rechten afhankelijk van de staat maken, en dus toelaten dat de staat zijn macht over het leven uitbreidt. Bijvoorbeeld, de rechten geclaimd door bepaalde feministische groepen hebben gewoon hun status als ‘slachtoffers’, die de bescherming van de staat nodig hebben, bevestigd. Brown vraagt dan ook: ‘Zou het niet kunnen dat deze bescherming juist de machteloosheid codificeert die ze poogt weg te werken?’²¹.

Het is echter niet noodzakelijk de manier waarop er eisen worden gesteld aan de staat die de identiteitspolitiek beperkt. Zoals ik hierboven zei, kunnen bepaalde eisen voor de erkenning van de rechten van anderen – bijvoorbeeld van ‘illegale’ migranten – ontregelende effecten hebben op het staatsysteem en het principe zelf van de staatssoevereiniteit in vraag stellen. Wat de identiteitspolitiek beperkt, is veeleer het feit dat ze gebaseerd is op vormen van identificering die gemakkelijk geïncorporeerd kunnen worden in de machtsstructuur in ‘multiculturele’ samenlevingen - genderverschillen, seksuele verschillen, religieuze verschillen - en de eis dat zulke verschillen zouden ‘gerespecteerd’ worden door instituties en mensen. De staatsinstitutionalisering van deze notie van respect depolitiseert niet alleen verschillen, maar leidt vaak ook tot beperkingen van de vrijheid van anderen – denk bijvoorbeeld aan de beperkingen op de vrijheid van meningsuiting, of de ontelbare puriteinse regels en maatregelen met betrekking tot seksuele intimidatie op de werkvloer, of de intimidatie en het fundamentalisme van het ‘politiek correcte’ denken. Misschien is het belangrijkste wel dat identiteitspolitiek meestal niet in staat is om het kapitalisme te politiseren, behalve dan in de vage opvatting dat het kapitalisme racistisch, seksistisch of homofoob is.

Het terrein van de radicale politiek heeft zich sinds kort weer verplaatst naar een meer expliciete problematisering van het globale kapitalisme en de staatsmacht. Dit vereist nieuwe vormen van politieke subjectivering die de vele manieren waarop we onderworpen worden aan het kapitaal ter discussie stellen, de manieren waarop het kapitalisme ons dagelijkse leven, onze relaties en onze ervaringen ondergeschikt maakt en organiseert: van de dwang op de werkplaats tot de hiërarchisering van de sociale relaties, de commodificatie en rationalisering van onze dagelijkse activiteiten, de privatisering van openbare ruimtes en de atomisering van onze interacties met anderen. Het wijst ook op vormen van politisering en subjectivering die autoritaire relaties, praktijken en instituties in vraag stellen, in het bijzonder zij die geconcentreerd zijn in, en georganiseerd en gesanctioneerd door, de staat. Het is deze ethische en politieke kritiek van autoriteit, en het verlangen om zonder te leven, die de anarchistische positie onderscheidt van de andere linkse politiek. Radicale subjectivering houdt dus niet alleen een politieke kritiek op de staat en zijn inherente geweld en heerschappij in, maar ook een soort van ethische invraagstelling van onze psychologische afhankelijkheid

van de staat. Zoals Max Stirner het zou stellen: ‘een uit mezelf komen uit het gevestigde’²². Radicale subjectivering kan gezien worden in termen van een opstand van het zelf tegen de identiteiten en rollen die ons worden opgedrongen door de staat; het is het proces waarbij het subject ‘afstand neemt’ van de staat.

Bovendien roept de politieke subjectivering in toenemende mate een universele dimensie in. Dit niet alleen in de zin dat radicale politieke strijdvormen en bewegingen vandaag opereren op een terrein dat bepaald wordt door globalisering, maar ook in de zin dat zij voorbij de loutere bevestiging van een particuliere identiteit gaan, en in de plaats daarvan allianties, netwerken en solidariteitsrelaties met elkaar trachten uit te bouwen. Een politiek die gebaseerd is op de bevestiging van een identiteit, of op zoek is naar een institutionele erkenning van een specifiek verschil, laat economische relaties en institutionele macht grotendeels onaangetast, net zoals ze zichzelf beperkt tot een bepaalde particulariteit en dus zichzelf afsluit voor strijden en identiteiten buiten zichzelf. Wat wordt buitengesloten is een egalitaire, collectieve, democratische dimensie, die een noodzakelijke openheid naar de ander veronderstelt. Identiteitspolitiek is vaak een vorm van soevereine politiek – de bevestiging van een soevereine identiteit, opgesloten in haar verschil. De subjectivering wordt radicaal als het subject of de groep van subjecten zijn lijden en strijd in relatie tot anderen ziet en begrijpt. De nadruk op universaliteit als een noodzakelijke dimensie van politieke subjectivering kan ook, op verschillende manieren, worden teruggevonden bij Badiou, Žižek, Rancière en Laclau. Bij al deze denkers is de idee aanwezig dat, willen we van politiek kunnen spreken, er een deel moet zijn dat – ook al is het slechts tijdelijk of contingent – het onrecht van het geheel en de strijd om dat onrecht recht te zetten moet uitdrukken.

Maar waarom is ‘het proletariaat’ vandaag geen adequate categorie meer om het proces van politieke subjectivering te begrijpen? Beweren dat klassenstructuren en -tegenstellingen volledig uitgehold en versplinterd zijn, zou overdreven zijn. Ook in onze ‘postindustriële’ samenlevingen zijn er nog bevolkingssectoren die manuele arbeid verrichten en onderworpen worden aan verschrikkelijke vormen van uitbuiting, om maar te zwijgen over de miljoenen arbeiders die een wanhopig en ellendig leven leiden in de armere landen. Meer nog, als de kapitalistische globalisering iets produceert, dan is het wel een *her*-proletarizing van de hele wereld, waarbij de arbeidsomstandigheden die men zou kunnen verwachten in de Derde Wereld – slavenarbeid in kleine ateliers bijvoorbeeld – meer en meer ook in het hart van de ontwikkelde economieën voorkomen.²³ Als wij, zoals ook Marx deed, de proletariërs omschrijven als zij die uitgesloten zijn van de rijkdom die ze zelf produceren en wier deprivatie de noodzakelijke structurele voorwaarde is van het kapitalisme, dan kunnen we zeker deze term behouden, hoewel lompenproletariaat (of subproletariaat), of gewoon de armen – de ondertewerkgestelden, de tijdelijke arbeidskrachten of degenen die volledig uitgesloten zijn van de arbeid en de markt – een meer accurate term zou kunnen zijn om deze ‘onbruikbare’ miljoenen te beschrijven. De kwestie is hier niet arbeid zelf of onze relatie tot de arbeid: arbeid, arbeidsonzekerheid, of het volkomen gebrek ervan, is nog steeds overduidelijk van centraal belang voor het leven van de overgrote meerderheid van de mensen. Het probleem met de notie van het proletariaat heeft te maken met de manier waarop het werd geconcipeerd in de orthodoxe marxistische theorie: als een sociaaleconomische

categorie die een specifieke klasse in de samenleving omschrijft, en als een politiek subject dat georganiseerd en geleid zou worden door de voorhoedepartij. Het proletariaat was een specifieke sociologische en politieke identiteit die werd geconstrueerd door de marxistische theorie en aan de arbeiders werd opgelegd, arbeiders wier dagelijkse leven en ervaringen vaak ver af stonden van die theoretisering: vandaar bijvoorbeeld Marx' nadruk op de rol van de fabriek in de vorming van een gedisciplineerde, verenigde arbeidersklasse, Kautskys economisch reductionistische visie op klassenverdelingen, Lenins enthousiasme voor het Taylorisme als een instrument voor de sociale rationalisering van de arbeid. Het proletariaat moest geproduceerd worden als een coherente, uniforme identiteit die door de meest verlichte, klassenbewuste sectoren van de arbeidersklasse naar de revolutie zou geleid worden.

We kunnen ons echter afvragen of het proletariaat ooit een uniforme, coherente klasse in deze zin is geweest: hij bestaat uit een veelheid van heterogene en vaak conflicterende strijden en identiteiten – ambachtslieden die traditionele levens- en arbeidswijzen verdedigden, arbeiders die rebelleerden tegen de dwang en de discipline van het fabriekssysteem, door machines te vernietigen of andere vormen van industriële sabotage te plegen, enzovoort. Anarchisten hebben steeds meer deze spontane en directe strijdvormen tegen het kapitalisme en het industrialiseringsproces geprezen, eerder dan het marxistische verhaal te onderschrijven van de arbeiders die de technologie en de voortgang van het industriële kapitalisme omarmden als instrument van hun toekomstige bevrijding. Iemand als Rancière heeft ons een glimp laten opvangen van de libertaire dromen en literaire passies van Franse arbeiders in de negentiende eeuw, op de manieren waarop zij zich verzetten tegen hun identiteit als gewoon 'arbeiders', en hoe zij eerder trachtten te ontsnappen aan de 'glorie' van de handenarbeid, dan dat zij die omarmden.²⁴ Hier haalt Rancière werkelijk het hele klassenconcept van de marxistische verbeeldingswereld overhoop. Subjectivering is hier precies de weigering van iemands gevestigde identiteit als arbeider, en een actief, zelfs utopisch experimenteren met vormen van artistieke expressie – in het bijzonder literatuur en poëzie – die als 'bourgeois' en als 'ongepast' voor arbeiders werden beschouwd. Subjectivering wordt hier dus begrepen als 'desidentificering', als een verplaatsing van sociaal opgelegde rollen – iets wat een wanklank of een verstoring teweegbrengt in de orde van gevestigde identiteiten en plaatsen. Dus, zelfs in de tijd van Marx was klasse misschien geen consistente, coherente of stabiele identiteit. We hebben geen enkele reden om te geloven dat het politieke begrip klasse vandaag naar iets verwijst dat minder gefragmenteerd, en stabiel en consistent, zou zijn, integendeel zelfs.

Anarchisme en de multitudes

Als het proletariaat vandaag niet langer dienst kan doen als een adequate categorie voor radicale politiek, welke alternatieve vormen van subjectiviteit kunnen dan in de plaats treden? Hier zou ik de figuur van de *multitude* willen onderzoeken, zoals die geconstrueerd werd door Hardt en Negri. Zij stellen dat in het globale Imperium van het kapitaal er een groeiende hegemonie is van de 'immateriële arbeid' – arbeid die steeds meer gericht is op de productie van informatie en kennis, eerder dan van materiële objecten. Immateriële arbeid is niet alleen een economische productiewijze, maar ook een vorm van *biopolitieke* productie waarbij nieuwe sociale relaties en nieuwe levensvormen worden gecreëerd door snel groeiende

netwerken van communicatie en gemeenschappelijke kennis. Terwijl deze ‘dingen’ geproduceerd worden onder de voorwaarden van het kapitalisme en de privé-eigendom, is het steeds moeilijker om ze te verhandelen en worden zij een ‘zijn-in-gemeenschap’. Met deze productievorm ontstaat dan ook een nieuwe vorm van subjectiviteit die gedefinieerd wordt door de mogelijkheid van een ‘gemeenschappelijk worden’ van arbeid. Deze gemeenschappelijkheid, die Hardt en Negri de multitude noemen, is een klassenconcept, maar een dat, zo argumenteren zij, verschillend is van de marxistische notie van het proletariaat: het verwijst naar al degenen die in het Imperium werken, niet enkel, of zelfs niet in de eerste plaats, naar manuele arbeiders. Zijn bestaan is bovendien gebaseerd op een worden of een immanent potentieel, en wordt dus niet zozeer strikt empirisch gedefinieerd, en het vertegenwoordigt een niet-reduceerbare menigvuldigheid – een combinatie van collectiviteit en pluraliteit – eerder dan een één gemaakte identiteit zoals ‘het volk’. Deze immanente menigvuldigheid heeft de tendens om tot een gemeenschappelijk organisme te convergeren, een singulariteit die zich op een dag tegen het Imperium zal keren en zichzelf zal emanciperen.²⁵

Er zijn vele aspecten in Hardt en Negri’s denken over de multitude en opkomende vormen van politiek die anarchistische thema’s reflecteren. Hoewel zij benadrukken dat zij ‘geen anarchisten, maar communisten zijn’²⁶, doet hun motief van een spontane opstand van de multitude, zonder bemiddeling van een voorhoedepartij, die zichzelf emancipeert van het globale kapitalisme en van de staat, onmiddellijk een vorm van anarchisme vermoeden. Meer nog: hun nadruk op nieuwe vormen van politieke gemeenschappelijkheid die gebaseerd zijn op netwerken van communicatie, affiniteit en directe democratie, lijkt aspecten van de globale antikapitalistische beweging te beschrijven, en vele activisten in deze beweging hebben ook de relevantie van hun ideeën erkend.

Toch zijn er een aantal problemen met hun benadering. Ten eerste berust hun idee van de multitude op een immanentisme: de multitude komt overal op dankzij de dynamieken van het Imperium en de invloed van de ‘immateriële arbeid’; nieuwe vormen van gemeenschappelijkheid die ontstaan door de biopolitieke productie en zich snel verspreidende technologieën. Er is een soort van organische onvermijdelijkheid in de komst van de multitude en zijn overstijging van het Imperium door een algemene revolutie. In menig opzicht lijkt Hardt and Negri’s analyse op het marxistische historisch materialisme: net zoals het proletariaat één en klassenbewust wordt door de dynamiek van het industriële kapitalisme, en zo een revolutionair potentieel binnen het kapitalisme creëert dat botst met de burgerlijke productierelaties, evolueert de multitude tot een gemeenschappelijkheid door de dynamiek van de ‘immateriële arbeid’ en productie waardoor hij een revolutionaire kracht wordt binnen het Imperium. In beide scenario’s gebruikt een specifieke agens de economische krachten van het kapitalisme om die te transformeren en nieuwe sociale relaties te creëren.

Ten tweede treffen we bij Hardt en Negri een nogal dubieus gebruik van de idee van biopolitiek aan. Voor Hardt en Negri oefent het postmoderne Imperium van het globale kapitalisme een biopolitieke controle over het leven uit. Zo zouden bijvoorbeeld het patenteren van het menselijke genoom, experimenten in biogenetica en clonage, enzovoort

slechts de meest duidelijke voorbeelden zijn van de manier waarop het kapitaal controle tracht te verkrijgen over de biologische basis zelf van het menselijke leven. Meer in het algemeen is de macht van het kapitalisme over de productieprocessen en onze dagelijkse activiteit op het werk een aspect van biomacht: een controle over de manieren waarop het leven zijn bestaansvoorwaarden reproduceert. Foucaults analyse van de transitie van disciplinaire macht naar biomacht (de overgang van een disciplinaire samenleving naar wat Deleuze de ‘controlemaatschappij’ noemde) stemt, volgens Hardt en Negri, overeen met de passage in Marx’ theorie van de formele naar de reële onderwerping van de arbeid aan het kapitaal, dat wil zeggen het proces waarbij het kapitaal niet enkel het economische domein, maar het volledige sociale leven gaat domineren.²⁷ Tot hier geen probleem. Maar Hardt en Negri’s positie wordt problematischer wanneer zij stellen dat biopolitiek tegelijkertijd het materiële veld is waar subjectiviteiten van verzet worden geconstitueerd. Biopolitiek vormt een nieuw productieterrain, ‘immateriële arbeid’, en dit produceert een sociale en communicatieve dimensie van levende arbeid, en daarmee nieuwe, radicale vormen van subjectiviteit.²⁸ Biomacht is dus onderdrukkend en uitbuitend, maar in de nieuwe vormen van arbeid en productie waarin hij investeert en die hij dus mogelijk maakt, creëert hij ook de potentie voor onze bevrijding ervan. De multitude, met andere woorden, is een biopolitiek concept; hij is een ‘organisme’ waarvan de bestaansvoorwaarden gecreëerd werden door het exces van biopolitiek leven op de controle uitgeoefend door de biomacht. De ambiguïteit ligt hier echter in de mate waarin de multitude werkelijk een scheiding kan teweegbrengen of afstand kan nemen van de biomacht. Of zal de multitude altijd bepaald blijven door de biomacht, zal hij altijd deel blijven uitmaken van de biomacht zonder ooit in staat te zijn er zich van los te maken?²⁹ Foucault, die het concept van de biomacht ontwikkelde als een rationaliteit van overheersing –een vorm van regulatie van en heerschappij over het leven– zou waarschijnlijk sceptisch hebben gestaan tegenover een visie die het leven zelf, en in het bijzonder leven dat bepaald wordt door arbeid en productie, als de materiële basis van verzet ziet.

Bovendien, als we Agambens thesis ernstig nemen dat het biopolitieke onverbrekkelijk verbonden is met de soevereiniteitslogica, dan zou het theoretiseren van de radicale politiek binnen het materiële veld van de biopolitiek die politiek opsluiten in wat hij het ‘naakte leven’ noemt, en haar dus nog meer overlaten aan de soevereine macht. Misschien is het omdat ze zich realiseren dat de multitude altijd zal opgesloten zijn in het domein van de biomacht dat Hardt en Negri de nadruk leggen op de noodzaak van een radicale mutatie in het menselijke subject – de vorming van een nieuw lichaam dat niet zwicht voor de heersende vormen van normalisering; vandaar dus hun interesse voor de thema’s van cyberpunk met zijn esthetische mutilaties van het lichaam.³⁰ Het is misschien precies omdat zij vrezen dat de biopolitieke multitude niet meer zal blijken te zijn dan het naakte leven, dat het lichaam moet opgetuigd worden (met piercings, technologische protheses etc.), dat het in iets compleet anders moet muteren. Vandaar de fetisjering van de cyborg, de verheerlijking van de manier waarop technologie leidt tot een mutatie van het lichaam en de veronderstelde creatieve versmelting van mens en machine. Terwijl Hardt en Negri in dergelijke transformaties een radicaal potentieel zien, zou de technologisch gemanipuleerde cybermens wel eens niet zozeer een ontsnapping of exodus uit het biopolitieke kapitalisme, als wel zijn ultieme fantasie kunnen betekenen.³¹

Ten slotte kunnen we ons ook vragen stellen over de ruimte waarin die opstand van de multitude zou ontstaan. Voor Hardt en Negri is die ruimte het Imperium van het globale kapitaal, een haast rimpelloos oppervlak zonder een buiten, iets in wording waar nationale en economische verdelingen in een proces van erosie en ontbinding zijn. Naast de vraag of het Imperium de meest aangewezen manier is om de huidige situatie te beschrijven – ik denk dat de notie van een geglobaliseerd kapitalisme hier kan volstaan, en dat we niet zo ver hoeven te gaan als Hardt en Negri en hun bewering van een op handen zijnde nieuwe globale juridische soevereiniteit -, minimaliseert de notie van het Imperium, als een vredige ruimte die meer en meer bepaald wordt door immateriële arbeid en productie, de belangrijke scheidslijnen en antagonismen die blijven bestaan in de wereld en onder het kapitalisme zelfs nog intenser worden, in plaats van af te nemen. Deze scheidslijnen zijn ruimtelijk en territoriaal: bijvoorbeeld, de agressieve manier waarop natiestaten zich weer doen gelden door geïntensifieerde grenscontrolemaatregelen - we kunnen hier wijzen, zoals Deleuze en Guattari deden, op de slingerbeweging tussen deterritorialisering (door het globale kapitalisme) en reterritorialisering (het opnieuw benadrukken van vaste identiteiten zoals de staat, de familie, de natie).³² Deze verdelingen zijn ook economisch, ze refereren niet alleen aan verschillen tussen arm en rijk, maar ook aan het bestaan van verschillende economieën en productiewijzen, verschillen die niet alleen tussen het Noorden en het Zuiden, maar ook binnen deze gebieden zelf bestaan. Niet alleen zijn er immens verschillende werelden van arbeid en productie – witte boordarbeiders en computerprogrammeurs die ‘immateriële arbeid’ uitvoeren, naast Fordistische en zelfs pre-Fordistische arbeidsvormen, inclusief slavenarbeid³³ – maar zijn er ook de vele miljoenen die volledig uitgesloten zijn van de wereld van de arbeid en van de circuits van productie en consumptie van het kapitaal: de wegwerpmensen die de achterbuurten, de sloppenwijken en de vluchtelingenkampen van het Zuiden bevolken. Hoe kan men, gegeven deze verschillen, spreken van een gemeenschappelijke wereld van leven en werk, een wereld die dan nog bepaald zou worden door ‘immateriële arbeid’? Men zou hier kunnen opmerken dat Hardt en Negri de ‘vredige ruimte’ van het Imperium zien als een proces in wording, als een immanente realiteit die in ontplooiing is en niet iets dat al werkelijkheid is. Toch zijn er weinig bewijzen dat dit zelfs maar een tendens zou zijn: de processen van het globale kapitalisme lijken evenveel scheidslijnen te creëren – muren, afsluitingen, grenzen, economische tegenstellingen, uitsluitingen - als neer te halen. Dit alles wijst op de moeilijkheden in het vestigen van een gemeenzame politieke subjectiviteit: is het niet eerder zo dat de multitude een sterk gefragmenteerd, verdeeld subject is, gebaseerd op een aantal exclusies – van bijvoorbeeld degenen die volledig uit de wereld van de arbeid gestoten zijn, of van degenen die niet werkzaam zijn in de ‘immateriële arbeid’? Misschien ligt, zoals George Caffentzis suggereert, achter de notie van de multitude toch een soort van verhuld leninisme, waar de ‘kennisarbeiders’, als de meest geavanceerde laag van de multitude, de rol spelen van de revolutionaire voorhoede.³⁴

Wat we uiteindelijk bij Hardt en Negri merken is een ware fetisjering van het Imperium. Net zoals voor Marx het kapitalisme een progressieve, moderniserende kracht was waarvan men de overmacht wel moest bewonderen, zo is voor Hardt en Negri het Imperium een stadium op onze weg naar emancipatie waar we door moeten en waarvan de expansie dus niet

tegengehouden, maar aangemoedigd moet worden. Ik geloof dat we, net zoals de anarchisten kritisch stonden tegenover Marx' enthousiasme voor het kapitalisme, de industrialisering en de technologie, en de rampzalige effecten ervan op het leven van de mensen belichtten, een kritische afstand moeten bewaren tegenover het Imperium. Dit niet omwille van een of andere nostalgie voor culturele verschillen, of voor de natiestaat (integendeel, van die laatste hopen we dat hij zo snel mogelijk verdwijnt). Wel vanuit een kritiek op het marxistische denken in stadia dat we terugvinden in Hardt en Negri's thesis, een evolutiedenken dat ervan uitgaat dat de komst van de globale multitudes een onvermijdelijk moment in de geschiedenis is, en dat daarom de uitbreiding van het Imperium, met zijn ontplooiing van technologie en nieuwe vormen van leven en werken, gepromoot moet worden.³⁵ Wat we merken bij Hardt en Negri is een fetisjering van het Imperium als een conceptuele structuur, een fetisjering die hen blind maakt voor de verscherping van de grenscontroles en van de economische ongelijkheden of die zij in die conceptuele structuur trachten weg te dialectiseren.

De 'gebeurtenis' en de politieke temporaliteiten van strijd

Als het Imperium een systeem van controle, bewaking en technologische manipulatie is dat de totaliteit van het leven omvat, dan moet het worden tegengegaan en bestreden, en niet verwelkomd. Als men een marxistische deterministische geschiedenisopvatting verwerpt – en ik denk dat we dit moeten doen – dan heeft het geen enkele zin, vanuit een radicaal perspectief, om een toenemende integratie van politieke, sociale en economische structuren en een toenemende biopolitiserings van het leven te ondersteunen. Veeleer zouden we moeten denken in termen van breukmomenten en afscheidingen van het Imperium; momenten van verzet, van ontsnapping en 'vluchtlijnen' uit zijn controleregime. Eerder dan te werken binnen het Imperium, moeten we politieke ruimtes erbuiten uitvinden. Zoals ik al zei, betekent dit niet dat we zouden moeten terugkeren naar de ideeën van nationale soevereiniteit en burgerschap als verdedigingsmuren tegen het Imperium – we moeten ons verzetten tegen de nostalgie van degenen zoals Carl Schmitt, die het oude 'pluriversum' van soevereine natiestaten plaatsen tegenover een nieuw universeel Imperium.³⁶ Een radicaal project zou zich in de plaats daarvan moeten richten op het aanmoedigen van nieuwe autonome politieke ruimtes, waar gemeenschappelijke en vrije relaties zich kunnen ontwikkelen. Dit houdt het experimenteren in met nieuwe manieren van leven, andere niet-autoritaire politieke praktijken en structuren, en zelfs alternatieve economieën.

Voor Badiou is een breukmoment essentieel voor een radicale politiek, en bovendien moet zo een moment getheoretiseerd worden in een ander ontologisch register, niet in dat van de Geschiedenis, maar in dat van de Gebeurtenis: 'De idee van een omwenteling waarvan de oorsprong een totaliteit zou zijn is denkbeeldig. Iedere radicaal transformerende actie ontstaat *in een punt*, dat, in een situatie, de plaats van een gebeurtenis is.'³⁷ Een gebeurtenis is een moment van onvoorspelbaarheid dat, hoewel geconditioneerd door de geschiedenis en door de situatie waarin ze ontstaat, er niet door gedetermineerd is en hen overstijgt, waardoor ze leidt tot het ontstaan van iets volledig nieuw. Nemen we, bij wijze van voorbeeld, de Franse Revolutie als gebeurtenis: ze ontstond in een bepaalde historische situatie, maar kan toch niet helemaal verklaard worden door de coördinaten van die situatie; het was een breukmoment

met de bestaande orde in een ontologische zin: het creëerde een nieuw en onomkeerbaar terrein voor politiek en denken. De gebeurtenis – waarvan de geprivilegieerde sites, volgens Badiou, de kunst, de politiek, de wetenschap en de liefde zijn – produceert in het bijzonder een nieuw subject: het subject dat in de gebeurtenis participeert wordt erdoor gespleten als werd hij of zij getroffen door de genade Gods, om Badiou's fameuze voorbeeld van Sint-Paulus te gebruiken, en verklaart zijn of haar engagement in of trouw aan de gebeurtenis als drager van een waarheidsprocedure.³⁸

Wat moeten we maken van deze bijna-religieuze ontologie van de Gebeurtenis die Badiou ontwikkelt? De notie van een gebeurtenis is belangrijk voor een radicale politiek, precies omdat de radicale politiek een breuk wil met de bestaande orde en dus een moment van onvoorspelbaarheid en ontwrichting, en de uitvinding van iets nieuw en ongezien impliceert. Het anarchisme is in deze zin, meer nog dan het marxisme, een politiek die dit element van onvoorspelbaarheid in zich draagt: de nadruk ligt bij het anarchisme immers op revolutionaire spontaneïteit. Maar wat twijfelachtig en problematisch is in Badiou's notie van de gebeurtenis is haar grandeur en zeldzaamheid. Voor Badiou is de politieke gebeurtenis een zeldzaam ding, zo zeldzaam dat ze haast nooit gebeurt. Inderdaad bereiken slechts enkele historische momenten de status van een gebeurtenis: de Franse Revolutie, die Badiou dateert in 1792 en als laatste hoofdstuk de Parijse Commune van 1871 heeft; de bolsjewistische revolutie van 1917; de Chinese Culturele Revolutie van 1966–76, en, als laatste hoofdstuk hiervan, de opstand van studenten en arbeiders van Mei 1968 in Frankrijk. Het is alsof de radicale politiek eindigde met de Culturele Revolutie. Recentere gebeurtenissen – gebeurtenissen die in mijn ogen even belangrijk zijn, zoals de opkomst van de globale antikapitalistische beweging – worden door Badiou met een vreemde en ongegronde minachting behandeld. Badiou's notie van de gebeurtenis is sterk geïdealiseerd en abstract, getuigt van een hautaine onverschilligheid voor concrete, meer alledaagse vormen van politiek. Men zou nochtans kunnen zeggen dat politieke gebeurtenissen plaatsgrijpen op een alledaagse basis, we kunnen overal experimenten in autonome radicale politiek terugvinden: in inheemse bewegingen, landbezettingen, innovatieve vormen van directe actie, massabetogingen, en in moedige daden van burgerlijke ongehoorzaamheid, allemaal politieke handelingen waar Badiou zich niet bewust van lijkt te zijn of die hij smalend afwijst.

Dus, hoewel de idee van een politieke gebeurtenis belangrijk is, moet men zich verzetten tegen de neiging om haar te romantiseren en heilig te maken, zoals Badiou dat doet. In de plaats daarvan zou men de 'allegaardigheid' van het uitzonderlijke moeten affirmeren – de idee dat er vele gebeurtenissen zijn die vele vormen kunnen aannemen. Ik ben het ermee eens dat er vormen van politiek nodig zijn die breken met de bestaande orde en nieuwe emancipatorische praktijken en identiteiten produceren – en ik geloof dat het anarchisme vandaag de aangewezen figuur voor deze politiek is, precies omdat het een afscheiding van de staatsorde betracht op een manier die andere politieken niet eigen zijn. Het probleem met Badiou is dat hij zo een onmogelijk hoge en abstracte standaard opzet voor radicale politiek dat in zijn ogen bijna niets kan voldoen aan de waardigheid van de Gebeurtenis, dat voor hem verwant is aan het paulinische mirakel.³⁹

Revolutionair geweld en terreur

In feite stelt Badiou de afscheiding en de uitzonderlijkheid van de politieke gebeurtenis zo absoluut dat het lijkt alsof het enkel kan optreden in de vorm van geweld en revolutionaire terreur, alsof terreur het ultieme teken is van de authenticiteit van de gebeurtenis. Men vindt in Badiou's benadering een zekere fetisjering, in het bijzonder van de Jacobijnse Terreur van 1793–4, samen met een welwillende behandeling van de Culturele Revolutie in China, een gebeurtenis die niet alleen gekenmerkt werd door een excessief, irrationeel geweld, maar ook door een verderfelijke leiderscultus. De namen van autoritaire figuren als Robespierre, Saint-Just, Lenin en Mao worden telkens weer opgeroepen als symbolen van ware revolutionaire trouw en passie. Terreur wordt voor Badiou, met Saint-Just in gedachten, de betekenaar van revolutionaire deugd, de garantie tegen zwakheid en corruptie: 'wat willen ze dan, zij die noch deugd noch terreur willen?'⁴⁰

We vinden een gelijkaardige, zelfs nog explicietere, bewondering voor een terroristische politiek bij Žižek. Voor Žižek is de enige manier om een democratische opstand te institutionaliseren de revolutionaire terreur.⁴¹ Ook hier wordt terreur opnieuw een teken van revolutionaire authenticiteit; geweld is de betekenaar van een soort van ethiek van de revolutionaire daad, van de bereidheid om 'tot het einde te gaan', zoals Žižek het stelt, en om de revolutie te consolideren door middel van de brutale onderdrukking van haar tegenstanders. Dus voor Žižek worden Lenin, Mao en Robespierre opnieuw heilige namen, die hij oproept tegen zijn eeuwige vijanden, de 'liberalen', die een 'revolutie zonder revolutie willen', met andere woorden een revolutie zonder haar gewelddadige consequenties.⁴²

Het vraagstuk van het geweld en de revolutionaire terreur roept belangrijke vragen op voor het anarchisme, dat, historisch, niet vrij is geweest van terrorisme, hoewel de stereotypische associatie grof overdreven werd. Wat zou de anarchistische houding tegenover geweld vandaag moeten zijn? Terwijl erkend moet worden dat bepaalde vormen van geweld – in het bijzonder het defensieve tegengeweld tegen het geweld van de staat – deel kunnen uitmaken van een anarchistische opstand, moet het doel van een anarchistische politiek vandaag de overstijging van het geweld zijn. Geweldloosheid, of een geweldloos geweld, vergelijkbaar misschien met Walter Benjamins notie van 'goddelijk geweld', zou zijn ethische horizon moeten zijn. De reden hiervoor is dat geweld een autoritaire, soevereine verhouding is, iets wat de autonomie van de ander schendt. Daarom zou geweld niet mogen beschouwd worden als noodzakelijk een teken van politieke authenticiteit.⁴³ Het reële probleem is echter niet geweld zelf, maar het gebruik van geweld door de staat, of de verstatelijking van geweld – dit is wanneer geweld terreur wordt in de werkelijke betekenis van het woord. Het geweld dat gehanteerd wordt door een revolutionaire elite om hun macht te consolideren – zoals het geval was in alle vormen van terreur die aanbeden worden door Žižek en Badiou, van de Jacobijnen tot Lenin en Mao – heeft niets verlossend; het kan niet dienen als een instrument van bevrijding, en kan alleen maar eindigen in de consolidatie van het meest contrarevolutionaire element van alle: van de staat zelf. Žižek heeft gelijk wanneer hij stelt dat democratische opstanden meer zijn dan louter tijdelijke overschrijdingen – dat ze op een bepaald punt een positieve identiteit voor zichzelf moeten construeren. Maar hij is verkeerd als hij beweert dat

deze institutionalisering enkel op het niveau van de staat kan plaatsvinden, en alleen door terreur, ten koste van de individuele vrijheid en autonomie. We moeten het jacobijnse paradigma zoals dat wordt voorgesteld door Žižek en Badiou verwerpen. In de plaats daarvan moeten we een anarchistische politiek en ethica verdedigen tegen alle vormen van staatsgeweld; meer nog: het anarchisme is naar mijn mening de enige vorm van radicale politiek die in staat is om de Terreur te vermijden.

Žižek vergist zich bovendien ook schromelijk wanneer hij concludeert dat de Jacobijnse Terreur een voorbeeld is van wat Benjamin het ‘goddelijke geweld’ noemde.⁴⁴ De Jacobijnse Terreur *was* precies, in Benjamins termen, een vorm van rechtscheppend geweld, een geweld dat de macht van de bourgeoisstaat vestigde. Daartegenover is goddelijk geweld een vorm van geweld die juist uit deze dialectiek van wet en geweld breekt; het is noch rechtscheppend noch rechthandhavend, maar transcendeert deze slingerbeweging waardoor de staatsmacht steeds weer wordt bevestigd:

‘Op het doorbreken van die kringloop in de ban van de mythische rechtsvormen, op de ontmanteling van het recht te zamen met het geweld in hun wederzijdse afhankelijkheid, dus uiteindelijk op de ontmanteling van de staatsmacht, berust een nieuw historisch tijdperk.’⁴⁵

Goddelijk geweld roept dus een anarchisme op: zijn geweld bestaat niet uit het bloedvergieten en het terrorisme van revolutionaire elites, maar in de radicale afschaffing en overstijging van staatsmacht. In plaats van de Jacobijnse Terreur, zouden we de woorden van Georges Sorel in herinnering kunnen brengen, voor wie het geweld van de proletarische algemene staking niet lag in het aanmoedigen van het moorden en het gewelddadig opleggen van een nieuwe orde, maar in de transformatie van de relaties onder de arbeiders die hun onafhankelijkheid tegenover de staat wilden bereiken. Sorel maakt een vitaal onderscheid tussen *macht* [*force*], dat een vorm van bourgeoisgeweld is – en hier denkt hij precies aan het jacobijnse geweld van de vroeger jaren 1790 – en *geweld*, dat is de geweldloze, transformerende breuk van de proletariërs:

...’de term geweld moet dus voorbehouden worden voor daden van revolte; we moeten dus zeggen dat het doel van macht het opleggen van een bepaalde sociale orde is waar een minderheid regeert, terwijl geweld gericht is op de vernietiging van die orde. De middenklasse heeft macht gebruikt sinds het begin van de moderne tijden, terwijl het proletariaat nu tegen de middenklasse en tegen de staat reageert met geweld’.⁴⁶

Conclusie

Ik heb gepoogd een ruimte af te bakenen voor het anarchisme in de debatten die vandaag plaatsvinden in de radicale politieke theorie. Zoals ik heb aangetoond, spreekt het anarchisme de huidige pogingen aan om een radicale politiek te formuleren in het kielzog van het marxisme; een politiek die niet langer opgesloten is binnen de parameters van de staat, de partij en de klasse. Toch behoudt het anarchisme, in het verzet tegen, enerzijds, de idee dat emancipatie immanent is aan de dynamieken van het kapitalisme en, anderzijds, de idee dat emancipatie ontologisch gegrond moet zijn in het heroïsme van de Gebeurtenis en het bloed van de Terreur, zijn eigen politieke en ethische plaats in het project van autonomie.

Noten

- ¹ Zie Daniel Bensaid's bespreking 'On a recent book by John Holloway', waarin hij verwijst naar een libertaire stroom die door het linkse en marxistische denken loopt (*Historical Materialism*, Vol. 13, 4, 2005: 169–192).
- ² Zie Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans., Peter Hallward, London: Verso, 2002, p. 95–96. (Origineel: *L'éthique : Essai sur la conscience du mal*, Nous, 2003; Nederlandse vertaling: *De ethiek. Essay over het besef van het Kwaad*. Uitgeverij IJzer, Utrecht, 2005.)
- ³ Mikhail Bakunin, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, ed., G. P. Maximoff, London: Free Press of Glencoe, 1953, p. 207.
- ⁴ Alain Badiou, *Metapolitics*, trans., Jason Barker, London: Verso, 2005, p. 70. (Origineel: *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.)
- ⁵ Zie Alain Badiou, *Polemics*, trans., Steve Corcoran, London: Verso, 2006, p. 264.
- ⁶ Alain Badiou, *Being and Event*, trans., Oliver Feltham, London: Continuum, 2005, p. 110. (Origineel: *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988.)
- ⁷ Zie Badiou, *Metapolitics*, p. 145.
- ⁸ Badiou, *Polemics*, p. 321.
- ⁹ Zie Ben Noys' discussie van Badiou's relatie tot het anarchisme in 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism', *Anarchist Studies*, Vol. 16, No. 2, 2008: 107–120.
- ¹⁰ Zie Alain Badiou, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus', *Polygraph* 15/16, 2004: 75–92.
- ¹¹ Zie Bruno Bosteels artikel, 'Post-Maoism: Badiou and Politics', *Positions* 13: 3, 2005: 575–634.
- ¹² Elders heb ik de idee van het postanarchisme ontwikkeld, via de poststructuralistische theorie, als een manier om het anarchisme te denken zonder essentialistische fundamenteën, dat wil zeggen een anarchisme dat niet berust op ontologische bases zoals een menselijke natuur of een rationele en organische visie op de sociale orde. Zie *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lanham, M.D.: Lexington Books, 2001. Dit wordt nog verder uitgewerkt in mijn boek *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- ¹³ Badiou, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus', p. 80.
- ¹⁴ Zie Badiou's discussie van de Parijse Commune in *Polemics*, p. 257–290.
- ¹⁵ Zie Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, London: Verso, 2007, p. 111–114.
- ¹⁶ Slavoj Žižek, 'Resistance is Surrender', *London Review of Books*, 15 November 2007.
- ¹⁷ Zie Jacques Rancière, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South Atlantic Quarterly* 103.2/3 (2004) 297–310.

¹⁸ Zie Critchley, *Infinitely Demanding*, p. 111–112.

¹⁹ Bakoenin geloofde dat de kleine elite van ‘klassenbewuste’ proletariërs, die de bovenste echelons van de arbeidersklasse vormde, een redelijk comfortabel en semiburgerlijk leven leidde en in feite geïncorporeerd was in de bourgeoisie. In plaats van het enge klassenconcept, dat hiërarchie en exclusiviteit inhield, sprak Bakoenin van ‘het grote plebs dat, nog onbezoedeld door de burgerlijke beschaving, in haar hart, in haar verlangens, in al de behoeften en de ellende van haar collectieve bestaan, al de zaden van het toekomstige socialisme in zich draagt...’ (zie *Marxism, Freedom and the State*, trans. K. J. Kenafick. London: Freedom Press, 1984, p. 48).

²⁰ Hiermee willen we de radicale natuur van een zekere vorm van identiteitspolitiek in vele niet-westerse landen niet afwijzen: het bevestigen van een Koerdische culturele identiteit in Turkije bijvoorbeeld, of een homoseksuele identiteit in Iran, is overduidelijk een oneindig risicovollere bezigheid dan hetzelfde doen in de V.S. of Europa.

²¹ Wendy Brown, *States of Injury: power and freedom in late modernity*, Princeton, NJ.: Princeton University Press, 2005, p. 21.

²² Max Stirner, *The Ego and Its Own*, trans., David Leopold, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 280.

²³ Perry Anderson heeft er op gewezen dat ‘het aantal mensen dat wereldwijd tot de arbeidersklasse gerekend kan worden sinds 2000 effectief verdubbeld is tot 3 miljard. Zie ‘Jottings on the Conjuncture’, *New Left Review* 48 Nov/Dec 2007, 5–37.

²⁴ Zie Jacques Rancière, *The Nights of Labour: the Workers’ Dream in Nineteenth-century France*, trans., John Drury, Philadelphia: Temple University Press, 1989. (Origineel: *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard 1981, Hachette Pluriel (Poche), 1997.)

²⁵ Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin, 2004, p. 101. (Nederlandse vertaling: *De menigte. Oorlog en democratie in de nieuwe wereldorde*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2004.)

²⁶ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2000, p. 350. (Nederlandse vertaling: *Empire*, Van Gennep, Amsterdam, 2002.)

²⁷ Zie het hoofdstuk over ‘Biopolitical Production’ in Hardt and Negri, *Empire*, p. 22–41.

²⁸ Hardt and Negri, *Empire*, p. 29.

²⁹ Alberto Toscano maakt een gelijkaardige opmerking: ‘...’, het is niet duidelijk of de veronderstelde fusie van verschillende domeinen in een biopolitiek continuüm ons kan toelaten om, binnen de operaties van de productie en reproductie van het leven, een collectief communistisch subject te isoleren dat niet zou worden bestookt, opgestookt en aan banden gelegd door de ontelbare biopolitieke controledispositieven.’ Zie ‘Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical’, *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, Vol. Two, ed., Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha, London: Pluto Press, 2007, 109–128, p. 113.

³⁰ Zie Hardt and Negri, *Empire*, p. 216.

³¹ Er zijn talrijke anarchistische kritieken op technologie en haar destructieve effecten op menselijke relaties en de natuur. Zie, bijvoorbeeld, John Zerzan: *Running on Emptiness: the Pathology of Civilisation*, Feral House, 2008.

³² Zie Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans., Robert Hurley, London: Continuum, 2004, p. 37. (Origineel: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1972 ; Nederlandse vertaling: *Anti-Oedipus. Kapitalisme en schizofrenie I*, Klement/Pelckmans, 2010.)

³³ Zie George Caffentzis' kritiek op Negri's focus op 'techno-wetenschappelijke arbeid' en 'kennisarbeid', waarbij het bestaan en de wijzen waarop deze high-tech sectoren afhankelijk zijn van de low-techvormen van arbeid genegeerd worden: 'Bijgevolg begeleiden nieuwe 'enclosures' op het platteland de groei van de 'geautomatiseerde processen' in de industrie, de computer kan niet zonder de 'sweat shop', en het bestaan van de cyborg veronderstelt de slaaf.' Zie 'The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri', (Spring 1998) <<http://www.korotonomedia.net/otonomi/caffentzis.html> >

³⁴ Zie Caffentzis, 'The End of Work or the Renaissance of Slavery?'

³⁵ Zie de kritiek op de thesis van het Imperium in 'Barbarians: the Disordered Insurgence', door Crisso and Odoteo, http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/barbarians.html

³⁶ Zie *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*, trans., G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2003.

³⁷ Badiou, *Being and Event*, p. 176.

³⁸ Zie Badiou, *Ethics*, p. 43.

³⁹ Zie Alain Badiou, *Saint Paul: the foundation of universalism*, trans., Ray Brassier, Stanford, C.A.: Stanford University Press, 2003. (Origineel: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997; Nederlandse vertaling: *Paulus. De fundering van het universalisme*, Uitgeverij Ten Have, Kampen, 2008.)

⁴⁰ Saint-Just geciteerd in Badiou's *Metapolitics*, p. 128. Zie ook Badiou's bespreking van revolutionaire terreur als een uitdrukking van het egalitaire maxime in *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, trans., Alberto Toscano, London: Continuum, 2009, p. 25–27. (Origineel: *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement 2*, Paris, Seuil, 2006.)

⁴¹ Zie Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, London: Verso, 2008, p. 418–419.

⁴² Zie Slavoj Žižek, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', Introduction to *Virtue and Terror*, by Maximilien Robespierre, trans., John Howe, London: Verso, 2007.

⁴³ Vele activisten beschouwen vandaag geweld als contraproductief en experimenteren sinds lang met verscheidene vormen van geweldloze directe confrontatie. See David Graeber, 'The New Anarchists', *New Left Review*, 13, Jan–Feb 2002: 62–73.

⁴⁴ Zie Žižek, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', p. x.

⁴⁵ Walter Benjamin, 'Een kritische beschouwing van het geweld', in *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*, SUN, Nijmegen, 1996, p. 78-79.

⁴⁶ Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trans., T.E. Hulme and J. Roth. New York: Collier Books, p. 171–172.

Saul Newman is docent politieke theorie aan de Goldsmiths, University of London. Zijn onderzoek bestrijkt het veld van het continentale en poststructuralistische politieke denken, postanarchistische theorie, hedendaagse radicale politiek en de politiek van de 'oorlog tegen de terreur'. Hij is de auteur van *From Bakunin to Lacan* (Rowman & Littlefield, 2001); *Power and Politics in Poststructuralist Thought* (Routledge 2005); *Unstable Universalities* (MUP 2007); *Politics Most Unusual* (Palgrave 2008); *The Politics of Postanarchism* (EUP, 2010), en van talrijke tijdschriftartikels.

The Horizon of Anarchy: Anarchism and Contemporary Radical Thought werd gepubliceerd in het webtijdschrift *Theory & Event*, Volume 13, Issue 2, 2010.

Nederlandse vertaling door Jean Klak, februari 2011.
