

“LISTEN, MARXIST!”¹ O POZABLJENI PRETEKLOSTI SAMOUPRAVLJANJA IN O SODOBNIH ORGAZMIH ZGODOVINE**

Povzetek: V članku trdimo, da samoupravljanja ne gre razumeti zgolj kot ekonomski projekt, pač pa prej kot politično formo, ki temelji na predrugačenju temeljnih izhodišč modernih kapitalističnih družb. Izhajamo iz teze, da samoupravljanje ne implicira ekonomske, temveč in predusem politično rekompozicijo družbe, zato je v obravnavah samoupravljanja treba opozoriti na ekonomski redukcionizem. V članku zasledujemo tri cilje: v prvem delu ekspliciramo anarhistično teorijo organiziranja, ki je skozi celotno zgodovino dinamizirala idejo/prakso samoupravljanja. V drugem delu analiziramo jugoslovanski model samoupravljanja skozi kategorije in koncepte praxis filozofije oz. filozofije prakse in ugotavljamo, da je bila jugoslovanska modaliteta samoupravljanja nepolitična forma, ki je ostajala v okvirih liberalne demokratične teorije. V zadnjem delu članka obravnavamo globalno iniciativo Okupiraj (Occupy), pri čemer šotorišča, okupirane trge in ulice analiziramo kot samoupravne prebežniške prostore, v katerih so protestniki (ne)prostovoljno ubežali državni regulaciji in kapitalistični akumulaciji.

Ključni pojmi: samoupravljanje, demokracija, anarhizem, praxis, Okupiraj

Uvod

Ko je govor o samoupravljanju, bi se marsikdo strinjal s parafrazo Andréja Gida (1949), da je bilo o tej temi v resnici že povedano vse, kar je bilo treba povedati, a ker nihče ni poslušal, mora biti vse povedano znova. V članku trdimo, da je stvar dosti bolj kompleksna. Po oceni Boaventure de Souse Santosa (2014) smo prej priča epistemološki ignoranci oziroma

* Dr. Žiga Vodovnik, profesor, Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani, Slovenija.

** Izvirni znanstveni članek.

¹ Listen, Marxist! je naslov teksta Murrayja Bookchina iz leta 1969, v katerem avtor osvetli anarhistično (pred)zgodovino samoupravljanja in omejitve marksizma oz. njegove apropiacije samoupravne ideje in prakse.

kar *epistemicidu*, ki reproducira *status quo* in hkrati zavrača, diskreditira in trivializira vse argumente in rešitve, ki niso v skladu s hegemonsko idejo resnice, objektivnosti, učinkovitosti in racionalnosti. Po Santosu je treba "epistemologijo slepote" nadomestiti z "epistemologijo vidnosti", ki transformira neobstoječe v obstoječe, nemogoče v mogoče, nevidno v vidno, nerelevantno v relevantno. Razkriva naj torej družbene in politične rešitve, iniciative in koncepte, ki so bili zatrti, kooptirani ali trivializirani s strani dominantne politične in/ali epistemološke pozicije, saj je po Santosu (2004: 238) "tisto, kar ne obstaja, dejansko aktivno proizvedeno kot neobstoječe, torej kot nekredibilna alternativa obstoječemu". Tako tudi ideja in praksa samoupravljanja, ki je danes bodisi prezrta oz. trivializirana bodisi kooptirana oz. zlorabljen s prizadevanji za vnovično nadgradnjo kapitalistične paradigme in iskanja novih načinov intenziciranja produktivnosti.

Čeprav bi bil nov zgodovinski pregled ali refleksija jugoslovanskega samoupravnega eksperimenta na eni strani dobrodošel doprinos, saj bi nadoknadil nekaj, kar je bilo v zadnjih letih sistematično marginalizirano in trivializirano, bi s tem po drugi strani izgubili priložnost, da o ideji in praksi samoupravljanja rečemo nekaj novega oz. da tudi s temi novimi premisleki s prispevkom naslovimo nekatere paradokse samoupravljanja, tudi samoupravnega eksperimenta v Jugoslaviji. Kot pravi kolektivni glas zapatističnih skupnosti z jugovzhoda Chiapasa, danes vendarle ne potrebujemo kaleidoskopov, ki bi nam risali ozaljšano sliko – preteklosti, sedanosti ali prihodnosti –, pač pa potrebujemo nove mikroskope, teleskope in obrnjene periskope, ki nam lahko ponudijo bolj luciden vpogled v vse kompleksnosti prefiguriranja političnih alternative oz. spreminjanja političnih razmerij.

Pred nami je zelo majhno platno, da narišemo nadvse kompleksno sliko o ideji in praksi samoupravljanja, ki nas sili onkraj prostorskih omejitev znanstvenega članka. Vseeno bomo poskušali ohraniti potrebno kompleksnost razprave na način, da se *Scili* preobsežnosti in *Karibdi* redukcionizma in dekontekstualizacije izognemo v maniri velikana ameriškega abstraktnega ekspresionizma Jacksona Pollocka – z nekaj grobimi potezami oz. curki in pljuski na kanvas, kar vseeno omogoča zaznavanje kompleksnosti tematike oz. kliče k njemu in istočasno izostri razpravo o posameznih detajlih. V prispevku izhajamo iz teze, da samoupravljanje ne implicira samo ekonomske, temveč in predvsem politično rekonpozicijo družbe. Povedano drugače, v prispevku trdimo, da samoupravljanje ne gre razumeti toliko kot ekonomski projekt, pač pa prej kot politično formo, ki temelji na predružačenju temeljnih izhodišč modernih kapitalističnih družb. Z naslovom seveda evociramo tekst Murrayja Bookchina, s katerim je avtor poskušal opozoriti na izvorni pomen samoupravljanja oz. na njegovo pozabljeno, anarhistično (pred)zgodovino. V prvem delu članka bomo tako eksplicirali njegov anarhistični karakter oz. bolj anarhistično teorijo organiziranja, ki je

skozi zgodovino – od Barcelone leta 1936 do aktualnih poskusov v Rojavi – dinamizirala idejo/prakso samoupravljanja, ki mora biti po Wardu (2011: 48) *prostovoljna, funkcionalna, začasna, majhna*, vsaka avtoriteta pa mora biti posledično upravičena, svobodna, nevsiljena, neobvezna, funkcionalno specifična, temeljiti mora na kompetentnosti in soglasju.

Ta intervencija se nam zdi še toliko pomembnejša, še posebej ob upoštevanju dejstva, da je anarhizem, kot opozori ravno Bookchin (1996: 29),

praktično sam načel ekološko problematiko, feministično problematiko, skupnostne zadeve, probleme samoorganiziranja, vprašanje razpoložljivih konceptov samoupravljanja; torej teme, ki so danes v ospredju znamenitega 'socialnega vprašanja'. Ta vprašanja je načel iz svoje substance kot teorija in praksa, ki je usmerjena proti hierarhiji in dominaciji.

Anarhističnim idejam se je sicer deloma uspelo "infiltrirati" v progresivno družbeno misel ali se uveljaviti v njej, predvsem znotraj družboslovja, čeprav se to le redko sklicuje na anarhizem, praviloma pa to celo skriva. Vseeno se anarhizmu tudi danes ne želi priznati posebnih zaslug oziroma se njegovi doprinosi še naprej neupravičeno umeščajo v polje (post)marksizma, (neo)liberalizma in vseh drugih izmov.²

V drugem delu bomo preko jugoslovanske praxis filozofije obravnavali ekonomski redukcionizem kot najpomembnejšo pomanjkljivost preštevilnih obravnav samoupravljanja. V tem delu se omejujemo na teoretsko razdelavo praxisa znotraj jugoslovanske praxis filozofije, ki je z reinterpetacijo Marxa na osnovi njegovih zgodnjih del rezultirala v preseganju zgodovinskega determinizma. Znotraj ortodoksnega marksizma je namreč po zaslugi dogmatskega branja Marxa in nekritičnega prevzemanja Engelsa prevladalo prepričanje, da je mogoče glavne doprinose Marxove misli ločiti na dva glavna dela: teorijo historičnega materializma in teorijo presežne vrednosti. Takšna konstatacija povsem spregleda humanistični element Marxove (meta)filozofije, zato Gerson Sher (1977: 22) v svoji podrobni študiji praxis filozofije in njenih protagonistov upravičeno ugotavlja, da je jugoslovanska praxis filozofija z identifikacijo praxisa kot ključnega pojma Marxove (meta) filozofije "vrnila filozofijo v Marxa in Marxa v filozofijo". V tem delu zasledujemo tezo, da preverjanje jugoslovanskega modela samoupravljanja skozi

² Anarhizem se še vedno prikazuje kot "revna sestrična" marksizma, ki je "teoretsko ploskonoga, vendar manko intelekta nadomešča s strastjo in iskrenostjo" (Graeber in Grubačić, 2004). "Klasiki" anarhizma so tako pogosto prikazani kot agitatorji, pamfletisti in moralisti in ne kot relevantni teoretiki in filozofi, najbolj znani predstavniki sodobnega anarhizma pa so prej kot avtorji sofisticiranih teoretskih analiz prikazani zgolj kot vir duhovitih sloganov, politično nabite poezije in berljivih znanstvenofantastičnih romanov (Graeber, 2009: 211).

kategorije in koncepte praxis filozofije vodi do paradoksalnega zaključka, da je samoupravljanje kot ekonomski projekt rezultiralo v zavidljivi ekonomski rasti in industrializaciji agrarne družbe, bilo pa je povsem neuspešno v svoji politični dimenziji oz. v preseganju dveh političnih form meščanske družbe – partije in države. Trdimo namreč, da je treba jugoslovansko modaliteto samoupravljanja razumeti kot nepolitično formo, ki je še vedno ostajala v okvirih liberalne demokratične teorije.

V zadnjem delu članka pa obravnavamo enega od zadnjih “orgazmov zgodovine” (Fremion, 2002) – globalno iniciativo *Occupy*, pri čemer se bomo opirali na nedavno akademsko pozornost, namenjeno pojmu nedržavnih prostorov. Šotorišča, okupirane trge in ulice bomo razumeli kot samoupravne prebežniške prostore, v katerih so protestniki (ne)prostovoljno ubežali državni regulaciji in kapitalističnim ekonomskim procesom bodisi s teritorialnim pobegom bodisi s poskusom prefiguriranja novih razmerij. Ker samupravni značaj zavzetih prostorov ni bil nemudoma razumljen oziroma pripoznan, poskušamo to pomanjkljivost v tem delu zapolniti s ponovno obravnavo političnih praks gibanja *Occupy*.

Anarhizem in samoupravljanje

Vsak resen poskus orisa zgodovinskega razvoja samoupravljanja nas hitro vodi do spoznanja, da gre za nadvse tvegano početje. Prej kot za izum posameznih avtorjev je treba samoupravljanje razumeti zgolj kot tendenco v zgodovini človeške misli in prakse, ki se je vsebinsko in pojavno spreminjala skozi čas, a kljub temu je v precejšnji meri njene najrazličnejše manifestacije povezovala ravno anarhistična senizbilnost (Grubačić, 2004: 35). Ne samo danes, ko verjetno najbolj fascinanten projekt samoupravljanja in avtonomije v Rojavi dinamizira ravno teorija anarhizma oz. libertarnega municipalizma Murrayja Bookchina, pač pa to velja tudi za celotno zgodovino samoupravljanja.

Čeprav sodobnega anarhizma ne označuje več “miopija antistatizma”, je ta v svojih vizijah še vedno zvest politični rekonpoziciji preko skupnosti prostovoljnih asociacij. Pozicijo anarhizma do samoupravljanja in samoorganiziranja še najbolje povzema Chomsky, po katerem mora biti

pod neposredno kontrolo udeležencev vsaka interakcija med ljudmi, ki presega personalno raven in ima torej institucionalno obliko, v takšni ali drugačni obliki – v skupnosti, na delovnem mestu, v širši družbi. To bi torej pomenilo uvedbo delavskih svetov v industriji, lokalne demokracije v lokalnih skupnostih, prostovoljnih asociacij v širših družbenih skupinah, vse do organizacije mednarodne skupnosti. (Chomsky, V: Pateman, 2005: 238)

Anarhizem v tem ne nasprotuje avtoriteti *per se*, torej tehnični kompetentnosti in ekspertnemu znanju, pač pa zgolj neupravičeni, vsiljeni avtoriteti oziroma tako imenovanemu avtoritarizmu. Posledično je treba strukture avtoritete, hierarhije in dominacije iskati, identificirati ter nato izzvati v vseh aspektih življenja. Če zanje ni mogoče najti opravičila, so te strukture nelegitimne, in jih je zato treba odpraviti, da se razširi obseg človekove svobode. To vključuje tako politično moč, lastnino in upravljanje kot odnos med moškimi in ženskami, starši in otroki, naš nadzor nad usodo prihodnjih generacij ter še mnogo več.

Takšnemu preizpraševanju so tako podvržene tudi vse institucije, ki se na prvi pogled zdijo nevtralne, neodvisne, pa tudi institucije, ki so v preteklosti morebiti bile celo koristne in smotrne. Tako je treba naslavljati in razkrivati tudi tiste oblike avtoritete in zatiranja, ki so prežitek obdobja, ko je bil njihov obstoj upravičen zaradi zagotavljanja varnosti, preživetja ali ekonomskega razvoja, danes pa prispevajo k materialnemu in kulturnemu osiromašenju – in ga ne zmanjšujejo.

Sofisticiranost v branju političnih razmerij ne preseneča, saj anarhizma nikoli ni označevala kratkovidna kritika moči. Anarhizma nikoli ni označeval ekonomski redukcionizem, ki bi rezultiral zgolj v zaznavanju ekonomske eksploatacije. Ker je anarhizem svojo referenčno točko postavil v koncept dominacije, ki posledično detektira oziroma vključuje tudi eksploatacijo, ki pa nima nujno ekonomskega pomena – *e. g.* dominacijo moških nad ženskami, dominacijo birokracije ali tehnokracije nad delavci. Anarhizem tako zastavlja mnogo širše in pomembnejše vprašanje, ne zgolj vprašanje razrednega antagonizma, pač pa hierarhije in dominacije kot take. V zadnjih desetletjih, ko je bil tok anarhizma deležen dodatnih bifurkacij, je znotraj anarhizma prišlo tudi do pomembnega revidiranja koncepta politične moči. Todd May (1994) izpostavlja, da je v preteklosti anarhizem občasno prevzel deterministično in redukcionistično percepcijo moči, ki jo je praviloma lociral zgolj znotraj države, a je danes s hibridizacijo in inkorporiranjem postrukturalizma sposoben detektirati tudi mikrotehnologije moči ne le znotraj, pač pa tudi in predvsem onkraj države. Anarhizem po Mayu še naprej širi analizo onkraj države in kapitalizma, posledično tudi mesta politične kontestacije, pri tem pa končno naslovi tudi vprašanje revolucionarne moči:

Medtem ko imajo [anarhisti] dvodelno razdelavo: moč (slabo) vs. narava (dobro), imam jaz štiridelno: kreativna moč/represivna moč in dobro/slabo. Kreativne moči tako ne razumem nujno kot dobro, kakor tudi represivne moči ne razumem nujno kot slabo. Vse je odvisno od tega, kaj se kreira ali zatira. (V: Curran, 2006: 36)

Čeprav je bil anarhizem sposoben zaznati in naslavlјati dominacijo (nadmoč) kot tisto koncepcijo moči, ki jo je treba in možno odstraniti, pa so zahteve po takojšnji odpravi slehernih monopolov moči kljub temu občasno vodile v teoretski purizem, ki je onemogočal kakršnokoli poglobljeno obravnavo in refleksijo politične moči kot nujnosti političnega boja in stvarnosti sleherne anarhistične politične skupnosti prihodnosti (May, 2007: 20–21). Zato je po Gordonu (2008: 48) treba ločiti: moč-za (*powerto*), ki jo lahko enačimo s političnimi resursi oziroma osnovno sposobnostjo spreminjati realnost; moč-nad (*powerover*), ki pomeni uporabo moči-za za dominacijo v hierarhičnih in prisilnih situacijah; moč-z (*powerwith*), ki pomeni uporabo moči-za pri neprisilnem vplivanju in pobudah med enakopravnimi posamezniki.³

Problem moči torej ne zadeva samo moči-nad, kot je to desetletja počel klasični anarhizem prek njene nenehne fetišizacije, temveč gre v prvi vrsti predvsem za problem moči v njenih drugih manifestacijah. Ne nazadnje moč-nad ni statična in ne obstaja *in vacuo*, temveč je vedno rezultat dinamičnega prerazporejanja moči-za in posledično moči-z. Omejevanje moči-nad je tako mogoče samo prek redistribucije moči-za, kar pa seveda fokus boja in kritike preusmeri z institucij in politik onkraj gibanj na gibanja sama in na njihovo notranjo asimetrijo političnih resursov.

S tem se seveda vrnemo k našemu izhodišnemu vprašanju, kakšno je razmerje med anarhizmom in samoupravljanjem oz. kako anarhistična kritika dominacije in hierarhije terja tudi neprijetna vprašanja kratkovidnosti samoupravnih eksperimentov. Gre torej za večno vprašanje o (ne)ustreznosti odločevalskih in komunikacijskih struktur tudi znotraj egalitarnih kolektivov, ki lahko zgoraj omenjene neenakosti krepijo, ob tem pa z zavračanjem formalnih rešitev in delegiranja odgovornosti vodijo tudi do novih, neformalnih hierarhij in "tiranije brezstrukturnosti" (Freeman, 1970). Spet na drugi strani ne gre pozabiti, da je anarhizem ideja in prakso samoupravljanja v prvi vrsti obravnaval kot politično formo repolitizacije in reorganizacije politične skupnosti. Zato se v kritikah moderne in njenih političnih form – predvsem države –, ki so z vztrajanjem na suverenem ozemlju, v hierarhijah moči in ljudi v nepovratni krizi, ponovno naslavlјaja vprašanje politične kompozicije oz. njene redefinicije. Kot namreč ugotavlja Bookchin (2007: 93–94), politika in država nista le bistveno različni, pač pa sta si v popolnem nasprotju. Zgodovinsko gledano se politika ni razvila in se ne bi mogla razviti znotraj države in njenih predstavniških struktur, ker je bila vedno bližje

³ Gre za pomembno nadgradnjo Hollowayeve (2004) binarne koncepcije moči na dobro in slabo moč oziroma moč-za in nad-moč, saj je posem jasno, da obstajajo tudi primeri, ko se naša moč-za realizira, a ne prek nad-moči. Gordon nadaljuje, da tudi sama moč-nad ne sme biti reducirana izključno na silo ali prisilo, saj se moč-nad v sodobnih družbah čedalje bolj pogosto realizira prek manipulacije in moči socialnih vlog oziroma avtoritete.

filozofskemu konceptu prakse kot svobodne in kreativne dejavnosti posameznikov.

Na ta paradoks (predstavništva) v sodobnih političnih skupnostih lahko gledamo tudi drugače. Kakor bi rekel Rancière (2014, 53), se predstavniška demokracija danes res zdi zgolj kot pleonazem, čeprav je vedno bila oksimoron. Rancière v svoji rekapitulaciji Platona in Aristotela izpostavi pomembno demarkacijo med politično subjektiviteto *dēmos* in *ochlos*, v kateri ne gre zgolj za preprost razkorak med “močjo ljudi” in “unifikacijo individualnih nemirov”. Po Rancierju *dēmos* ni postal in ne more postati singularen subjekt, zato za razliko od *ochlos* oziroma množstva posameznikov v iluziji totalitete Enega tudi ima sposobnost denaturalizacije obstoječega, torej njegovega spreminjanja. Za Rancierja je torej *dēmos* politično ime “dela brez deleža”, ki (še) ne šteje. Ljudstvo je namreč vedno več in manj, kot je, saj v politični skupnosti vedno obstaja ta “del brez deleža”, ki si lahko “prisodi kot njemu lasten delež enakosti, ki pripada vsem” (2005: 24).

Kje gre torej iskati ključno razliko med *dēmos* in *ochlos*, ki lahko predstavlja tudi demarkacijo med gibanjem in drugimi oblikami kolektivnega delovanja? *Dēmos* ni vsota socialnih partnerjev niti zbir vseh razlik, pač pa ravno nasprotno – moč razkritja kontingenčnosti in nepopolnosti tovrstnega štetja partnerjev in zbiranja razlik, saj je ljudstvo “vedno več in manj, kot je”. Iz tega sledi, da Rancière v razlagi demokracije sledi Platonovi ideji političnega režima, ki to ni oziroma ki je utemeljen na manku kakršnekoli utemeljitve. Radikalnost demokracije se kaže v sami ideji, da princip razlikovanja po rojstvu, bogastvu in znanju v demokratičnem svetu nima mesta, saj je demokracija vedno stvar deklasifikacije reda, procesa političnega postajanja in neprestanega preštevanja politične skupnosti, ki je “vedno več in manj, kot je”.

Rancière poudarja, da se s to idejo rodi politika, čeprav s politiko (*la politique*) prepogosto razumemo problematične sisteme distribucije in legitimacije, ki bi jih lahko imenovali kar policija (*la police*). Demokracija kot samoupravna praksa politike pa se pojavi le z uresničitvijo predpostavke intrinzične enakosti, da delujemo kot subjekti, ki nimajo pravic, ki jih imajo, in imajo pravice, ki jih nimajo. S tem se že razkriva “škandal demokracije”, saj v demokraciji ne obstaja več *a priori* utemeljitev primernosti za politično življenje. Ni več prostora za odličnike oziroma *aristoi*, saj je edina utemeljitev demokracije manko kakršnekoli utemeljitve. Če rečemo z Rancierjem (2014: 49), potem samoupravljanje ni oblika družbe niti oblika vlade, je ravno to “nevladljivo”.

Praxis in samoupravljanje

V Jugoslaviji je že pred sporom z informbirojem leta 1948 skupina filozofov in sociologov z univerz v Zagrebu in Beogradu začela novo branje

Marxa in njegovo misel osvobodila dogmatičnosti in ideološke čistosti ter širila domet marksistične misli onkraj ozkih koordinat, kot jih je postavilo četrto poglavje *Zgodovine Vsevezne komunistične partije (boljševikov)* (VKP(b)). Protagonisti "diamata" so te poskuse reinterpreteracije poskušali zavračati kot "abstraktni" humanizem, saj se namesto s ključnimi problemi sodobnega sveta in človeka ukvarja z obskurnimi topikami, kot so alienacija, praksa in samorealizacija. Nova politična klima in usmeritev države sta ta trend filozofskega revizionizma dodatno krepili in dali garancijo za uspešno dokončanje procesa odprave idejnega monizma, kar je odpiralo prostor za elaboracijo marksizma na eni strani in zavrnitev "diamat" šole na drugi.⁴ Do kvalitativnih prelomov je prišlo tudi z odpiranjem marksizma za ideje in avtorje, ki niso imeli te identitete, saj so se v veliki meri napajali pri liberalizmu in anarhizmu. Praxis filozofija se je z radikalno reinterpreteracijo mladega Marxa zelo približala predvsem anarhistični poziciji. Ne gre pozabiti, da je praxis filozofija v svojih analizah samoupravljanja črpala iz anarhistične teorije (referenčna točka je bil predvsem Pierre-Joseph Proudhon), da je bil eden izmed pomembnejših praxisovcev Trivo Indić, ki je eksplicitno posegal v polje anarhistične politične misli, medtem ko je bil med vidnejšimi zunanjimi sodelavci časopisa *Praxis* francoski anarhist Daniel Guérin. Posledično je bila praxis filozofija deležna opazk, da ne gre za avtentični marksizem, temveč za "anarholiberalno" aberacijo.

Čeprav se beseda praksa v vsakdanjem življenju pogosto pojavlja in se zdi razmeroma jasna in razumljiva je njen pomen znotraj filozofije, še zlasti praxis filozofije, veliko bolj izostren in specificiran, čeprav spet ne povsem jasen in enoznačen. Pojem praxisa oziroma prakse je Marx v najpopolnejši obliki razvil v svojih zgodnjih delih, predvsem *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* iz leta 1844, ki jih je svetovna filozofija po zaslugi Davida Ryazanova odkrila šele v tridesetih letih prejšnjega stoletja. V *Rokopisih* Marx svoje razumevanje človeka kot svobodnega in kreativnega bitja prakse razdela tako v pozitivnem smislu kot tudi in predvsem v negativnem smislu prek opredelitve in kritike človekove (samo)alienacije. V poglavju *Odtujeno delo* tako beremo, da je "svobodna, zavestna dejavnost človekov generični značaj", saj za razliko od drugih živalskih vrst, ki proizvajajo samo zase in samo zaradi fizične potrebe, človek proizvaja tudi brez fizične potrebe in dejansko proizvaja šele osvobojen od nje.

⁴ Da bi nov idejni tok dobil tudi ustrezno institucionalno formo, ki bi krepila odprto in svobodno razpravo o marksističnem humanizmu ter problemih sodobnega sveta in človeka, je bila leta 1963 iniciirana poletna šola na Korčuli, leto pozneje pa je bil ustanovljen filozofski časopis *Praxis*. Poletna šola je bila skupaj s časopisom eden izmed redkih – fizičnih in idejnih – forumov, ki je progresivnim mislecem na obeh straneh "železne zavese" omogočal medsebojno izmenjavo mnenj in izkušenj ter tako bil prostor njihovih najplodnejših filozofskih razprav.

Marx praxis enači samo s svobodno, univerzalno, kreativno dejavnostjo, s katero človek ustvarja in spreminja svet in posledično sebe. Takšno razumevanje praxisa se bistveno razlikuje od epistemološke kategorije prakse, ki sicer lahko pomeni spreminjanje objekta, vendar je lahko ta aktivnost še vedno povsem odtujena. Ključna značilnost praxisa kot normativnega koncepta je torej v tem, da je ta aktivnost cilj in smoter sama po sebi, je dejavnost, ki naj bi bila svojstvena človeku in po kateri se človek bistveno razlikuje od drugih bitij (Petrović, 1986: 14). Seveda svobode na tem mestu ne gre razumeti v negativnem smislu kot odsotnosti zunanjih ovir in omejitev, pač pa predvsem v njenem pozitivnem smislu, v katerem je poudarjen kreativni trenutek te dejavnosti. Marx v *Rokopisih* praxis razmeji tudi od dela, saj se praxis kot svobodna in ustvarjalna dejavnost bistveno razlikuje od dela (*die Arbeit*) kot akta odtujevanja praktične človeške dejavnosti. Če je praxis stvar posameznikove želje, samorealizacije in "kraljestva svobode", je delo stvar nuje, odtujenosti in "kraljestva potreb".

Po idejni zmagi nove orientacije in njeni teoretski konsolidaciji je prišlo do prvih aktivnosti v smeri konkretnega aktivizma, ki bo odražal spoznanje, da vloga revolucionarne filozofije ne sme biti samo pojasnjevanje sveta, pač pa njegovo spreminjanje prek ukinjanja omejitev za nadaljnje širjenje praxisa. To je po Markoviću (1975: 23) mogoče zgolj s preseganjem abstraktne kritične teorije s konkretno, praktično orientirano družbeno kritiko, ki posledično ne bo omejena samo na kapitalistično družbo, saj lahko mnoge oblike alienacije najdemo tudi v postrevolucionarni družbi – na primer blagovni fetišizem, nacionalizem, apropiacija presežne vrednosti s strani političnih elit, delitev dela, ki povečuje razkorak med kreativno aktivnostjo manjšine in monotonim ter degradirajočim delom večine. Kritika praxis filozofije tako ne vodi v "abstraktno negacijo", ki cilja na popolno odpravo objekta kritike, pač pa je konkretna, saj predvideva *Aufhebung* oziroma odpravo zgolj tistih značilnosti in elementov objekta kritike, ki so njegove bistvene notranje omejitve.

Tako tudi "kritike vsega obstoječega", na kateri gradi praxis filozofija, ne gre razumeti kot goli nihilizem in destrukcijo vsega obstoječega, pač pa zgolj in samo kot njegovo transcendenco prek družbene revolucije, saj po Petroviću revolucija

ni samo prehod iz ene oblike bivanja v drugo, višjo, pač pa je najvišja oblika bivanja, samo bivanje v svoji popolnosti. Revolucija je najrazvitejša oblika ustvarjanja in najbolj avtentična oblika svobode. Je sama 'bit' bivanja, bivanje v svoji 'biti'. (Petrović, 1978: 64)

V tej luči so praxisovci izostrili kritiko jugoslovanskega samoupravljanja, zavedajoč se možnosti razkoraka med normativnim in dejanskim, potencialnim in možnim, *natura naturata* in *natura naturans*. Ob vseh prebojih

jugoslovanskega samoupravnega modela, je ta v številnih vidikih še vedno ostajal v okvirih liberalne demokratične teorije, saj je temeljil na:

- a. pravnem formalizmu;
- b. srednjerazrednem liberalizmu, ko gre za nekritično afirmacijo trga in ekonomske prosperitete;
- c. zmotnem enačenju produkcijskih in menjalnih organizacij dela, pri čemer so slednje zaradi novega položaja in poprejšnje (pred)državne umeščenosti ponovno krepile nacionalistične tenzije in aspiracije;
- d. omejevanju samoupravljanja na mikro-/mezzoravni in ohranjanju etatiistične logike na makro-/vertikalni ravni (Supek, 1979: 257).

Namesto, da bi se samoupravljanje razumelo v vsej kompleksnosti, saj preizprašuje in zavrača predhodne modele in prakse političnega organiziranja, modernistične vizije razvoja in tudi povsem aktualne politike, fokusirane na individualno blaginjo in potrošnjo, je bilo razumljeno zgolj kot nov ekonomski model, ki je implicitno krepil meščansko politično formo države in stranke. Še več, v raziskavah o posameznih vidikih družbenega in političnega življenja v Jugoslaviji so prišli do zaključkov, da je tudi v jugoslovanski družbi mogoče najti oblike politične in ekonomske alienacije, da je eksploatacijo proletariata s strani lastnikov kapitala nadomestila eksploatacija novih elit, ki jih je mogoče identificirati v tehnokraciji in birokraciji, da je uvajanje mehanizmov tržnega gospodarstva reproduciralo antagonizem med delom in kapitalom, da je samoupravljanje mogoče najti samo na mikronivoju podjetij, znotraj lokalnih skupnosti in organizacij, medtem ko ga na višjih odločevalskih ravneh ni mogoče zaslediti.

Tako po Markoviću (1975: 39) v Jugoslaviji revolucija nikoli ni bila dokončana, saj zasebno lastništvo produkcijskih sredstev ni bilo transcendirano v družbeno lastnino, pač pa samo preoblikovano v državno lastnino; neustrezna delitev dela ni odpravila monotonega in odtujenega dela, ki je proletarijat nevtraliziralo v kapitalizmu; buržoazna država ni bila transcendirana v mrežo samoupravnih organov in delavskih svetov, pač pa je prerasla v državo, ki jo vodita birokracija in tehnokracija; politična stranka kot tipična oblika malomeščanske politične organizacije ni bila odpravljena, pač pa je postala v nekaterih pogledih še bolj avtoritarna, ideološka indoktrinacija znotraj nje pa še bolj drastična.

Rešitev, ki jo je predvidevala praxis filozofija, je zahtevala popolno deprofesionalizacijo politike, širjenje samoupravljanja na vse nivoje in v vse sfere družbe, ustanavljanje in uvajanje delavskih svetov tako na regionalni, republiški kot tudi na zvezni ravni ter ne nazadnje uvajanje participativne demokracije in radikalne demokratizacije prek odprave same partije. Zahtevala je torej odpravo vseh monopolov moči ter vseh avtoritarnih in hierarhičnih organizacij, kot sta, na primer, država in stranka. Takšne aspiracije so bile

za tedanjo politično oblast (pre)radikalne in popolnoma nesprejemljive, čeprav so bile zgolj dosledna interpretacija Marxove misli in samega programa Zveze komunistov iz leta 1958. Kakor ugotavlja Marković (prav tam: 40), je bila edina napaka praxisovcev – ki je vodila do vrste političnih pritiskov, ki so se po študentskih protestih leta 1968 samo še stopnjevali in končno kulminirali z ukinitvijo Korčulanske poletne šole in časopisa *Praxis* leta 1974 ter izključitvijo osmih sodelavcev časopisa iz beograjske filozofske fakultete leta pozneje –, da so te ideje vzeli resno.

Okupiraj: tabor kot samoupravljanje

V zadnjem delu bomo napravili kratko refleksijo gibanja *Occupy*, v kateri se bomo opirali na nedavno akademsko pozornost, namenjeno pojmu nedržavnih prostorov (*nonstate spaces*), ki jih lahko po Grubačiču in O’Hearnu (2016) razumemo tudi kot prebežniške prostore (*exilic spaces*), saj so posejani s skupnostmi, ki poskušajo (ne)prostovoljno ubežati tako državni regulaciji kakor tudi kapitalistični akumulaciji. Prebežniške prostore lahko torej definiramo kot tista območja družbenega in ekonomskega življenja, kjer se posamezniki in skupine poskušajo osvoboditi od kapitalističnih ekonomskih procesov bodisi s teritorialnim pobegom bodisi s poskusom gradnje struktur, ki so neodvisne od kapitalistične akumulacije in državnega nadzora. Saskia Sassen (2012) se strinja, da je bilo vprašanje (samo)upravljanja javnega prostora osrednje za politiko iniciative *Occupy*, saj

zavzeti pomeni preurediti, čeprav začasno, v samem teritoriju zakoreninjene in pogosto povsem nedemokratske logike moči ter ponovno definirati vlogo državljanov, večinoma oslavljenih in utrujenih po desetletjih naraščajoče neenakosti in nepravilnosti.

Na “mikropolitčni” ravni lahko govorimo o “infrapolitičnih” vidikih zasedb, ki so zagotavljali “pomemben del kulturne in strukturne osnove za vidnejše politično delovanje, na katero je bila naša pozornost običajno osredotočena” (Scott, 1990: 184). Naš predlog na tem mestu je, da moramo preusmeriti našo pozornost od najvidnejših – in posledično najbolj mediatiziranih – vidikov novih politik zasedb k poskusom ponovnega definiranja demokracije in političnega skupnosti, ki so na “neizmerno velikem političnem terenu ... med mirovanjem in uporom” (prav tam: 200). V svojem “mikropolitčnem” smislu nam koncept infrapolitike tako pomaga pri izpostavljanju prezrtih ali v najboljšem primeru marginaliziranih vidikov politike gibanja *Occupy*, ki so “kot infrardeči žarki” “onstran vidnega konca spektra”. Te prostore, skupnosti in prakse gre potem razumeti kot “skrite transkripte”, saj “so nevidni ... v veliki meri z namenom – taktična

izbira, rojena iz preišljenega poznavanje ravnovesja moči” (prav tam: 201).

Na “makropolitni” ravni pa gre z infrapolitiko samupravljanja taborov razumeti procese proizvodnje prostorsko določenih politik znotraj razpok globalnega kapitalističnega sistema. Infrapolitika kapitalistične svetovne ekonomije opisuje napor odvajanja od sistemskih procesov države in kapitala. Je proces (samo)organiziranja razmeroma avtonomnih in le delno inkorporiranih prostorov, ki posledično vodi v antagonistično razmerje med prebežniškimi prostori in hierarhičnimi organizacijami kapitalistične svetovne ekonomije. Je torej predvidljiv odziv na dolgotrajno logiko izhoda in zavzetja, vpisanega v *longue durée* historičnega kapitalizma.⁵ Politike prebežniških prostorov se običajno ne štejejo kot relevantne za naša razumevanja demokracije, kapitalističnega razvoja in sprememb, kar pa ne preseneča, saj so ti prostori predvsem zatočišča za “ilegalne” migrante, agitatorje, anarhiste, izobčence in ostale *etceteras* sodobnih družb. Gre seveda za pomembno napako, saj bi prebežniški prostori morali biti razumljeni kot del ekonomskega strukturiranja in prestrukturiranja kapitalistične svetovne ekonomije in politične moči. Prebežniški prostori so vedno v nastajanju, so vedno oblikovani in preoblikovani, sestavljeni in razstavljeni, a kot Kropotkinove institucije in prakse vzajemne pomoči nikoli ne izginejo. Tako ni nič spontanega ali presenetljivega, na primer, pri vstaji mehiških zapatistov ali španskih *indignados* kot poskusov prebežniške reappropriacije.

Po Saulu Newmanu (2014: 94) zasedb ne bi smeli razumeti zgolj kot gibanje, ampak tudi kot “taktiko, prakso, način organizacije in rizomatično mobilizacijo, ki se spontano širi po živčnih centrih kapitalističnih družb, vključujoč zasedbo in transformacijo fizičnih, simbolnih in družbenih prostorov” (prim. Smucker, 2012). Ker je bila ena od ključnih značilnosti gibanja *Occupy* povezava med političnim bojem in njegovimi cilji – “sredstva so cilji v nastajanju” –, ni presenetljivo, da sta se teorija in praksa prefigurativne politike razvili kot nov samoupravni duh taborov. Prefiguracija pomeni poskus uporabiti metode politične organizacije in delovanja, da bi ustvarili prihodnost v sedanjosti ali vsaj do določene mere predvideli in manifestirali družbene spremembe, za katere se borimo. Kakor razloži Tim Jordan (2002), prefiguracija pomeni delovati v sedanjosti na načine, na katere bi si želeli delovati v prihodnosti, ali delovati, kakor da se je svet, v katerem si prizadevamo živeti, že uresničil. Je kratek poskus delegitimiranja obstoječega sistema in krepitev njegovih alternativnih oblik od spodaj navzgor.

⁵ Vendar lahko namesto razpok in zlomov vidimo tudi dolgoročen in obsežen zgodovinski proces ustvarjanja države in ukinjanja države, oblikovanja države in deformacije države, konstantnega in neenakopravnega vključevanja ter prebežniške reappropriacije in okrevanja. Vzpon globalne iniciative *Occupy* in politike zasedb bomo poskušali razumeti ravno v tem širšem zgodovinskem kontekstu.

V tem pogledu tabori niso bili pomembni le v fizičnem oziroma prostorskem smislu, ampak tudi kot simbolni prostori prefiguriranja novih političnih struktur in norm. Za Petra Marcuseja (2012: 16) okupiran trg ponuja

fizično prisotnost, lokacijsko identiteto, prostor, ki se lahko identificira z gibanjem, do katerega lahko obiskovalci pridejo in kjer se privrženci lahko srečajo. Ima pa tudi drugo funkcijo: je priložnost za preizkušanje različnih oblik samoorganiziranja, upravljanja prostora in, zlasti če fizična zasedba traja dalj časa, skupnega življenja.

V primeru *Occupy Wall Street* je bil majhen in precej nevarljiv park v finančni četrti New York Cityja transformiran v stalno šotorsko mesto, ki je reappropriiralo skupno in izumljalo nove oblike političnega članstva. Enako velja za trg pred Ljubljansko borzo, kjer so šotori, spalne vreče in ponjave signalizirali živahen skupnostni prostor, ki je omogočil drugačno vrsto socializiranja in oblikovanja resnične skupnosti. Kar je bilo skupnega vsem taborom, je bilo to, da so – vizualno in prostorsko – predstavljali mikrokozmos drugačne politične skupnosti, v kateri so nove forme državljanstva uspešno izzvale, med drugim, privatno lastnino, atomizacijo (družbenih) ureditev in izključevanje manjšin.

Z Rancièrjevim branjem gibanja *Occupy* lahko razumemo te prostore kot ene izmed tistih redkih primerov politike, ki motijo hegemonski (policijski) red. Z vpisom dela, ki (še) nima dela, je skupnost deljenja preseгла “politično agorafobijo” (Dupuis-Déri, 2011) neoliberalnih predstavnških demokracij in zahtevala novo demokratično politiko. Navsezadnje, politika se začena z (za)štetjem – če smo natančnejši, z “vrzeljo, ki jo je ustvarila prazna svoboda ljudstva med aritmetičnim in geometričnim redom” (Rancière, 2005: 34) –, ki vodi k uveljavitvi enakosti vsakogar s komerkoli drugim, to pa nas opominja, da demokracija ni nič drugega kot “anarhična ‘vlada’, ki ne temelji na ničemer drugem kot odsotnosti vsakega naziva za vladanje” (Rancière, 2014: 41).

Ko je “mi smo 99%” postal glavni slogan gibanja *Occupy*, je bil praviloma nerazumljen, saj so ga praviloma poskušali brati z rabo stare politične slovnice; 99% zagotovo ni bilo naznanilo novega subjekta, ki bo vključen v skupnost kot nova večina, ampak prej opomin glede heterogenosti njegove kompozicije in posledično čiste kontingenčnosti *statusa quo*. V *La Mésentente* Rancière prizna, da politika ne obstaja vedno oziroma “je politike malo in je redka” in le z uresničitvijo predpostavke enakosti – tj. ko delujemo kot subjekti, ki nimajo pravic, ki jih imajo, in imajo pravice, ki jih

nimajo.⁶ Aktivisti so demokracijo razumeli podobno: za njih demokracija ni le niz institucij, določenih ustavnih režimov, ekonomskih modelov in vladavine prava (ta je dejansko vedno vladavina specifičnega prava), ampak prej institucija politike same. Z iniciativo *Occupy* je demokracija še enkrat interpretirana kot svobodna in ustvarjalna dejavnost v vsakdanjem življenju, ki ni omejena na sfero politike (dosežek 18. stoletja), saj mora nujno obsegati celotno družbeno in ekonomsko življenje. Lahko bi rekli, da je bila razumljena v maniri starih Grkov – kot umetnost skupnega življenja.

Globalno skupščinsko gibanje je namreč omogočilo nove demokratične prakse z okrepitvijo struktur, ki so neodvisne od kapitalističnih procesov akumulacije in državne kontrole. Gibanje je Prokrustovo logiko “hegemonске demokracije”, temelječo na večinskem glasovanju in predstavnštvu, razumelo ne le kot inherentno opresivno anomalijo, ki vodi do tiranije večine, ampak – paradoksalno – tudi kot nadvse razdvajajoč in hkrati homogenizirajoč institut. Z drugimi besedami: *Occupy* je pokazal, da politični model, ki temelji na vladavini *aristoi*, političnem predstavnštvu in specifični ekonomski ureditvi, v bistvu nasprotuje demokratični ideji procesa kot vedno novega štetja – Francesca Polleta (2004) demokracijo tako razume kot “neskončni sestanek” – in je dosti bližje tipičnim oligarhičnim ureditvam.

Sklep

V naši obravnavi samoupravljanja smo sledili pristopu in estetiki ameriškega abstraktnega ekspresionizma oz. njegovega glavnega predstavnika Jacksona Pollocka, ki je razvijal “stil vsepovprek” (*all-over style*) zaradi namernega zavračanja fokusa v svojih kompozicijah. *Scili* preobsežnosti, ki jo obravnavana tema sicer zahteva, in *Karibdi* njenega redukcionalizma in dekontekstualizacije, smo se tako izognili s tremi grobimi vsebinskimi “curki in pljuski”, ki omogočajo zaznavanje kompleksnosti celotne tematike in istočasno izostritev razprave o posameznih vprašanjih. V članku smo izhajali iz teze, da samoupravljanje ne implicira ekonomske, temveč in predvsem politično rekonpozicijo družbe, zato je treba opozoriti na ekonomski redukcionalizem v preštevilnih obravnavah samoupravljanja, ki idejo in prakso samoupravljanja bodisi trivializirajo bodisi kooptirajo s prizadevanji za vnovično nadgradnjo kapitalistične paradigme in novih načinov intenziciranja produktivnosti. V prvem delu smo rekuperirali izvorni pomen

⁶ Za Rancièrja politika nima za posledico le deklasifikacije reda, ampak tudi politično subjektivizacijo – tj. pripoznanje političnega obstoja *part des sans-part*. Subjektivizacija lahko pomeni uveljavitev nove identitete, vendar lahko pomeni tudi odklonitev uveljavljene identitete, ker “vsaka subjektivizacija je disidentifikacija, iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekt, kjer je lahko vset kdorkoli, ker je to prostor za štetje nevšetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža” (2005: 51).

samoupravljanja oz. njegovo pozabljeno, anarhistično (pred)zgodovino in pri tem osvetlili relevantnost anarhistične teorije organiziranja, ki je skozi zgodovino dinamizirala idejo/prakso samoupravljanja. V drugem delu smo skozi kategorije in koncepte praxis filozofije napravili novo branje jugoslovanskega samoupravnega modela, pri čemer smo ugotovili, da je treba jugoslovansko modaliteto samoupravljanja razumeti kot nepolitično formo, ki je še vedno ostajala v okvirih liberalne demokratične teorije. V zadnjem delu članka pa smo obravnavali globalno iniciativo *Occupy*, pri čemer smo šotorišča, okupirane trge in ulice analizirali kot samoupravne prebežniške prostore, v katerih so protestniki (ne)prostovoljno ubežali državni regulaciji in kapitalistični akumulaciji.

Naša domneva na tem mestu je, da – v Rancièrejevem smislu – samoupravni “orgazmi zgodovine” in s tem tudi iniciative *Occupy* ponovno izumljajo politiko, a ne zato, ker se pri tem junaško spopadajo s policijo, spretno blokirajo promet v središčih mest, vztrajno branijo okupirana podjetja, tovarne ali zemljo, ampak prej zato, ker napadajo sama oblastna razmerja in ukinjajo hegemonsko ureditev s predpostavko enakosti. Ne nazadnje politika ni sestavljena iz oblastnih razmerij, ampak prej iz “razmerij med svetovi”, ki vedno znova zastavljajo enostavno vprašanje, zakaj je le ena določena dejavnost vidna (medtem ko je druga nevidna) in zakaj je le en določen govor razumljen kot diskurz (in drugi kot hrup) (Rancière, 2005: 57). S tem ko “samoupravna” politika posega onkraj ontološkega registra, ki pozna zgolj vzpostavitev suverene oblasti, seveda kliče po zavrnitvi konvencionalne rabe ključnih konceptov in kategorij iz (hegemonске) politične slovnice. Tako tudi z afirmacijo samoupravljanja in direktne demokracije ne misli zgolj neposrednosti v politični mehaniki sprejemanja odločitev, ampak tudi vse druge oblike “življenja”, vključujoč kontemplacijo, prosti čas in, kar je še posebej pomembno, produkcijo kolektivnega veselja (Federici, 2012; Ehrenreich, 2007).

Če zaključimo poetično, bi lahko s Colinom Wardom dejali, da

ideja samoupravljanje živi vseskozi. Kot seme pod snegom, je ta zakopana pod težo države in njene birokracije, kapitalizma in njegovih odpadkov, privilegijev in njihovih krivic, nacionalizma in njegove samomorilske lojalnosti, religioznih razlik in njihovih praznovernih separatizmov. (Ward, 1982: 18)

Vprašanje je le, zakaj ostaja pomlad najkrajši letni čas ...

LITERATURA

- Bookchin, Murray (1996): *Anarchism, Past and Present*, V: Howard J. Ehrlich (ur.), *Reinventing Anarchy, Again*. Oakland, CA: AK Press.
- Bookchin, Murray (2007): *Social Ecology and Communalism*. Oakland, CA: AK Press.
- Curran, Giorel (2006): *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism*. New York, NY: Palgrave.
- Dupuis-Déri, Francis (2011): *Qui a peur du peuple ? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique*, *Variations: Revue internationale de théorie critique* 15 (2011): 49–74.
- Ehrenreich, Barbara (2007): *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. New York, NY: Metropolitan Books.
- Federici, Sylvia (2012): *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland, CA: PM Press.
- Freeman, Jo (1970): *Tyranny of Structurelessness*. Dostopno prek www.joffreeman.com/joreen/tyranny.htm, 3. 1. 2019.
- Fremion, Yves (2002): *Orgasms of History, 3000 Years of Spontaneous Insurrection*. Oakland, CA: AK Press.
- Gide, André (1949): *Feuillets d'automne*. Pariz: Mercure de France.
- Graeber, David (2009): *Direct Action: An Ethnography*. Oakland, CA: AK Press.
- Graeber, David in Andrej Grubačić (2004): *Anarchism, Or The Revolutionary Movement Of The Twenty-first Century*. Dostopno prek <https://theanarchistlibrary.org/library/andrej-grubacic-david-graeber-anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-centu>, 9. 12. 2018.
- Grubačić, Andrej (2004): *Towards Another Anarchism*, V: Jai Sen et al. (ur.), *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: The Viveka Foundation.
- Grubačić, Andrej in Dennis O'Hearn (2016): *Living at the Edges of Capitalism: Studies in Exile and Mutual Aid*. Oakland, CA: University of California Press.
- Jordan, Tim (2002): *Activism!, Direct Action, Hacktivism and the Future of Society*. London: Reaktion Books.
- Marcuse, Peter (2012): *Keeping Space in its Place in the Occupy Movements*, *Progressive Planning* 191 (Spring): 15–16.
- Marković, Mihailo (1975): *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism: A History of the Praxis Group*. Nottingham: Spokesman Books.
- May, Todd (1994): *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- May, Todd (2007): *Jacques Rancière and the Ethics of Equality*, *SubStance* 36 (2): 20–36.
- Newman, Saul (2014): *Occupy and Autonomous Political Life*, V: Alexandros Kioupiolios in Giorgos Katsambekis (ur.), *Radical Democracy and Collective Movements Today: The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People*. New York, NY: Routledge.
- Pateman, Barry (ur.) (2005): *Chomsky on Anarchism*. Oakland, CA: AK Press.
- Petrović, Gajo (1978): *Mišljenje revolucije: Od ontologije do "filozofije politike"*. Zagreb: Naprijed.

- Petrović, Gajo (1986): *Praksa/istina*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Polletta, Francesca (2002): *Freedom is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rancière, Jacques (2005): *Nerazumevanje: Politika in filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Rancière, Jacques (2014): *Hatred of Democracy*. London: Verso.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004): *The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation*, V: Jai Sen et al. (ur.), *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: The Viveka Foundation.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014): *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Sassen, Saskia (2012): *Occupying is not the same Thing as Demonstrating ...*, Dostopno prek <http://www.saskiasassen.com/PDFs/Occupying-is-not-the-same-as-demonstrating.pdf>, 9. 12. 2018.
- Scott, James C. (1990): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sher, Gerson S. (1977): *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Smucker, Jonathan Matthew (2012): *Occupy! The Tactic of Occupation and the Movement of the 99 Percent*, *Progressive Planning* 191 (Spring): 6-9.
- Supek, Rudi (1979): *Some Contradictions and Insufficiencies of Yugoslav Self-Managing Socialism*. V Mihailo Marković in Gajo Petrović (ur.), *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, 249-271. Boston, MA: D. Reidel Publishing Company.
- Ward, Colin (1982): *Anarchy in Action*. London: Freedom Press.
- Ward, Colin (2011): *Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader*. Oakland, CA: AK Press.