ANARQUISMO E LEI

POR UMA ÉTICA PÓS-ANARQUISTA DA DESOBEDIÊNCIA*

Saul Newman[1]

Tradução: Bruno Latini Pfeil; Cello Latini Pfeil

Este artigo usa a filosofia política do anarquismo para questionar criticamente os limites da autoridade legal, mostrando que a alegação da lei sobre obediência incondicional é, em última análise, injustificada. Aqui, recorro a Walter Benjamin para desmascarar os fundamentos violentos da autoridade legal, e para explorar respostas críticas e radicais a isso – através da noção de 'greve geral do proletariado' de Georges Sorel e da noção correlata de 'violência divina' de Benjamin, ambas interpretadas de uma forma notavelmente anarquista. No entanto, defendo que esta desconstrução das fundações ontológicas da lei pode ser direcionada ao próprio anarquismo. O anarquismo baseia a sua crítica à autoridade política e legal numa espécie de substrato orgânico, cientificamente verificável e moralmente legítimo, propiciando a base imanente para as relações comunitárias para além da lei. Como alternativa a esta abordagem fundacionalista, proponho aquilo a que se pode chamar um *anarquismo ontológico*, que perturba todas as ordens estabelecidas. Eu desenvolvo a partir disso um projeto político e ético anarquista ou, mais precisamente, *pós-anarquista*, que envolve uma contestação contínua da autoridade legal e das práticas coercitivas do poder estatal.

* Publicado originalmente em inglês no periódico *Griffith Law Review* (2012), v. 21, n. 2.

1 Professor de Teoria Política, Goldsmith, University of London.

> In a word, we reject all legislation – privileged, licensed, official, and legal – and all authority, and influence, even though they may emanate from universal suffrage, for we are convinced that it can turn only to the advantage of a dominant minority of exploiters against the interests of the vast majority in subjection to them. It is in this sense that we are really Anarchists.[2]
>
> – Mikhail Bakunin[3]
>
> A legal order thought of as sovereign and universal, not as a means in the struggle between power complexes, but as a means of preventing all struggle in general would be a principle *hostile to life*.[4]
>
> – Friedrich Nietzsche[5]

De todas as filosofias políticas radicais e revolucionárias, nenhuma se opõe mais implacavelmente à instituição da lei do que o anarquismo. O anarquismo pode ser caracterizado como uma filosofia antinômica baseada na rejeição da pretensão de autoridade da lei. É uma pretensão que os anarquistas consideram moralmente questionável, irracional e totalmente injustificada. Ao sustentar essa perspectiva, o anarquismo mira no próprio fundamento da lei. Revela a ignomínia da exigência tautológica de que a lei seja obedecida simplesmente porque é a lei, e não por causa de qualquer outro critério racional ou moral[6]. Ainda mais herético, o anarquismo afirma que a lei é uma imposição desnecessária e que a vida pode ser vivida e a sociedade organizada sem autoridade legal. Enquanto a lei baseia sua exigência por nossa obediência em sua suposta capacidade de pôr fim à anarquia violenta do estado de natureza, os anarquistas recusam esse artifício da teoria do contrato social, defendendo, em vez disso, uma concepção completamente diferente de anarquia – uma ordem social racional baseada na cooperação voluntária, e não na autoridade centralizada.

---

[2] Em tradução livre para o português: "Em uma palavra, nós rejeitamos toda a legislação – privilegiada, licenciada, oficial, e legal – e toda a autoridade, e influência, mesmo que possam emanar do sufrágio universal, pois estamos convencidos de que elas possam se voltar apenas para a satisfação de uma minoria dominante de usurpadores contra os interesses de uma vasta maioria a eles subjugada. É neste sentido que nós somos realmente Anarquistas."

[3] Bakunin (1953), p. 241.

[4] Em tradução livre para o português: "Uma ordem legal considerada soberana e universal, não como um recurso na luta entre poderes complexos, mas como um recurso de prevenção de toda luta em geral, seria um princípio *hostil à vida*."

[5] Nietzsche (1989), p. 76.

[6] Michel Montaigne compreendia a estrutura tautológica da autoridade legal: 'And so laws keep up their good standing not because they are just, but because they are the laws; that is the mystical foundation of their authority, they have no other … Anyone who obeys them because they are just is not obeying them the way he ought to.' [Em tradução livre para o português: E então a lei mantém sua boa reputação não porque é justa, mas porque são as leis; este é o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro… Qualquer um que as obedeça porque são justas não as está obedecendo da maneira como deveria]. *Essais*, Book 3, Ch 13. Citado em Derrida (1992), p 12.

É devido à severidade dessa oposição que o anarquismo apresenta um ponto de partida crítico singular – talvez o único genuíno – a partir do qual se pode questionar a autoridade ontológica e a legitimidade da lei. Ou seja, se a própria lei deve ser justificada, ela deve enfrentar o desafio lançado pelo anarquismo. Não é minha intenção aqui, contudo, mostrar como a lei poderia se redimir – deixo isso para os teóricos do direito. Em vez disso, pretendo explorar as maneiras pelas quais o conceito de autoridade legal é desestabilizado e desconstruído pelo anarquismo. O central aqui é a figura ambígua da anarquia. A anarquia constitui uma espécie de suplemento perigoso à lei: é o horizonte vazio e anômico sobre o qual a lei intervém. No entanto, pela perspectiva anarquista, a anarquia se refere à possibilidade de vida para além da lei. Ademais, se a condição da anarquia compõe a base ontológica anterior ao estabelecimento da lei, isso significa que a lei é, em última análise, baseada em força sem fundamento. Explorarei isso com base no ensaio "Crítica da Violência", de Walter Benjamin, um texto que interpreto de uma forma nitidamente anarquista.

No entanto, ao mesmo tempo, interrogarei criticamente os fundamentos ontológicos do próprio anarquismo e a estabilidade de sua oposição maniqueísta entre humanidade e sociedade, por um lado, e lei e autoridade, por outro. Esse arranjo conceitual depende, conforme sugiro, de uma ordem alternativa da lei – uma ordem fundamentada na natureza e na ciência, em vez de na soberania política. Ao invés desse fundacionalismo, proponho o que pode ser chamado de anarquismo ontológico, que desestabiliza todas as ordens jurídicas. A partir disso, desenvolvo um projeto político e ético anarquista – ou, mais precisamente, *pós-anarquista* – que envolve uma contestação crítica contínua da autoridade legal.

O Anarquista Perante a Lei

O anarquismo é uma tradição filosófica e política heterodoxa, que abrange várias perspectivas, vozes e movimentos diferentes. Não obstante, o que une esses elementos díspares é a rejeição fundamental da autoridade política e legal e a convicção de que quanto menos a vida for governada, melhor[7]. Todavia, deve ficar evidente que o anarquismo no qual estou primordialmente interessado é aquele que emana da tradição da esquerda radical, ou mesmo herética – que, no entanto, abrange formas de anarquismo individualista e filosófico –, e não o

[7] Citando Henry David Thoreau (2000), p 17, 'That government is best which governs not at all'. [Em tradução livre para o português: O melhor governo é aquele que não governa nada].

que se passa sob o paradoxal termo "anarquismo de direita" (anarcocapitalismo) ou "libertarianismo econômico". A despeito de alguns aspectos importantes dessa última tradição[8], considero essa ideologia de 'livre mercado' como sendo, em última instância, inconsistente para com os princípios anarquistas de igualdade e liberdade. Não há reconhecimento algum, nessa ideologia, das múltiplas coerções do mercado capitalista irrestrito e da dimensão com que as relações de propriedade privada produzem desigualdade, exploração laboral e, portanto, a violação da liberdade e da autonomia individuais. Também não há nada nesse cenário que evite que o acúmulo de poder econômico resulte no acúmulo de poder político ou no surgimento de um aparato de proteção centralizado que, por fim, torna-se o estado[9].

Também deve ser observado que estou interessado em explorar um anarquismo além do anarquismo, ou o que chamei em outro lugar de pós-anarquismo[10]. Aqui, "pós" não indica uma ruptura com a tradição anarquista, tampouco implica que o anarquismo seja de alguma forma obsoleto e que tenha sido superado[11]. Pelo contrário, refere-se a um impulso desconstrutivo que percebo estar no cerne do anarquismo e que afirma sua continuidade com a tradição anarquista, ao mesmo tempo em que busca radicalizar e renovar sua política por meio de um questionamento dos fundamentos ontológicos do anarquismo clássico. Simplificando, minha argumentação é que o paradigma epistemológico do anarquismo dos séculos XVIII e XIX, com suas raízes no positivismo e no racionalismo, e com suas suposições sobre nossas tendências naturais à coesão social e à coexistência harmoniosa, não pode ser sustentado, ainda menos à luz da teoria pós-estruturalista que questionou as metanarrativas morais, racionais e políticas universalizantes (incluindo as revolucionárias) e que evidenciou a natureza discursivamente construída e indeterminada de todas as identidades sociais. O pós-anarquismo, portanto, refere-se a uma série de intervenções na filosofia contemporânea e na teoria social e política que mobilizam os entendimentos críticos do pós-estruturalismo, da desconstrução e da psicanálise a fim de traçar novos caminhos rizomáticos para uma política anarquista

[8] De fato, há importantes constituições à teoria do direito pela tradição libertária de direita, e elementos de sua própria crítica à lei imposta pelo Estado compartilham alguns pontos em comum com uma abordagem anarquista de esquerda. Veja, por exemplo, Benson (2011); Stringham (2006).
[9] Ver o pensamento de Robert Nozick (1974) sobre o surgimento do Estado mínimo a partir da condição de anarquia.
[10] Ver Newman (2001, 2010).
[11] De fato, o anarquismo se hoje – à luz dos movimentos anticapitalistas globais pós-Seattle, incluindo o Occupy – tornou-se mais relevante, o que foi observado por muitos, incluindo David Graeber (2002).

contemporânea[12]. Neste artigo, procuro desenvolver uma abordagem especificamente pós-anarquista da lei, uma abordagem que recorre e dá continuidade ao impulso crítico e antiautoritário do anarquismo do século XIX, ao mesmo tempo que repensa a relação entre subjetividade, práticas políticas e lei. Em vez de insistir sempre na transcendência revolucionária da lei, talvez a política radical possa ser pensada de forma mais produtiva hoje enquanto formas localizadas de resistência nos interstícios da lei e do poder[13], como modos agonísticos de negociação e contestação com a lei, e o cultivo de espaços e práticas autônomos, diversos e experimentais para além da lei – uma espécie de *política situada de antipolítica* que, no entanto, se dá no horizonte ético da desconstrução da lei. Essa forma de pensar sobre a lei e a política está muito próxima de certas abordagens dos estudos jurídicos críticos, que também visam à desconstrução anárquica da lei e propõem uma contestação da autoridade legal e da violência[14] – contudo, poucas referências ao pós-anarquismo, ou ao próprio anarquismo, podem ser encontradas nessa literatura[15].

Para começar a reparar essa lacuna, precisamos primeiro entender os fundamentos da rejeição anarquista à autoridade legal. Essa rejeição gira em torno de duas reivindicações inter-relacionadas: primeiro, que a lei e as obrigações legais violam a liberdade individual e, como disse William Godwin, o direito ao juízo privado; e segundo, que a lei não tem autoridade legítima – que ela se baseia na força, na violência e na fraude, e que apenas consagra a desigualdade econômica e a dominação política.

Para os anarquistas, o princípio da obrigação legal e política necessariamente entra em conflito com o princípio da autonomia individual e da ação conforme os ditames da consciência de cada um. O ponto de partida do anarquismo filosófico é a afirmação da autonomia moral do indivíduo, uma posição que *pode*, como Robert Paul Wolff argumenta, levá-lo a, em certos momentos, cumprir determinados comandos por razões prudenciais, por exemplo, ou em se tratando de uma questão técnica sobre a qual o indivíduo não tem experiência e se dispõe a confiar em alguém que tenha, mas ao mesmo tempo isso *não* significa que o indivíduo obedeça

[12] Ver o trabalho de Todd May (1994) e Lewis Call (2003). Ver também Rousselle e Evren (2011).
[13] Aqui, Simon Critchley se referiu ao anarquismo como uma política 'intersticial' que opera nas fendas do poder do Estado, criando espaços distantes a ele (ver 2008).
[14] Ver, por exemplo, Fitzpatrick e Hunt (1987); Douzinas et al (1994); Cornell et al (1992); Brown e Halley (2003).
[15] Essa situação começou a mudar, contudo, e há gradativamente um engajamento mais sério do anarquismo nos estudos críticos do direito. Ver, por exemplo, Loizidou (2011). Houve também uma oficina com a temática de 'Desobediência' feita na Birkbeck School of Law em 2011, em que o tema do anarquismo e sua relação com a lei foi central (Loizidou 2013).

a um comando *simplesmente porque é um comando*[16]. Obedecer a comandos[17] – sejam eles comandos políticos ou mesmo decisões legais – é um reconhecimento da *autoridade* de outra pessoa sobre si e, portanto, uma revogação de sua própria autonomia. O princípio da autoridade, conforme encarnado no estado, e o princípio da autonomia individual são irreconciliáveis. Como diz Wolff, "a marca definidora do estado é a autoridade, o direito de governar. A principal obrigação do homem é a autonomia, a recusa de ser governado"[18]. Para Godwin, anarquista do século XVIII, não poderíamos ter a esperança de alcançar uma existência mais virtuosa a menos que fôssemos capazes de tomar livremente nossas próprias decisões com base em nosso próprio julgamento moral e racional. Ainda assim, a obediência exigida pela lei prejudica o desenvolvimento independente das capacidades racionais do indivíduo: se as pessoas estiverem acostumadas a simplesmente obedecer às regras por si mesmas, então suas faculdades racionais não serão exercitadas e suas mentes permanecerão em um estado de adormecimento[19]. Nosso julgamento próprio – e não qualquer compulsão externa – deve, portanto, ser a única coisa que determina nossas ações e que poderia legitimamente impor obrigações ao indivíduo. Qualquer interferência sobre esse direito é algo que diminui a santidade do ser humano. É por isso que Godwin acreditava que o direito ao juízo privado deveria se desdobrar em assuntos civis, assim como em simples questões de consciência individual; de fato, os dois campos são inseparáveis. No entanto, esse direito de formar livremente as próprias opiniões e de moldar as circunstâncias nas quais se vive sempre se depara com a violência determinante da lei e da autoridade política: "Refleti profundamente", suponhamos, "sobre a natureza da virtude e estou convencido de que um determinado procedimento me cabe. Mas o verdugo, amparado por um decreto do parlamento, me assegura que estou enganado"[20].

Além disso, a lei envolve a aplicação de regras universais abstratas a situações singulares, o que, muitas vezes, é uma verdadeira injustiça para com as mesmas. De acordo

[16] Ver Wolff (1970), p 16.
[17] Ver a lei em termos de comandos, cuja desobediência é passível de punição, é a premissa básica da teoria da jurisprudência de John Austin (1995).
[18] Wolff (1970), p 18. Na versão original em inglês: The defining mark of the state is authority, the right to rule. The primary obligation of man is autonomy, the refusal to be ruled.
[19] Godwin (1985), p 692.
[20] Godwin (1985), p 689. Na versão original em inglês: I have deeply reflected upon the nature of virtue, and am convinced that a certain proceeding is incumbent upon me. But the hangman, supported by an act of parliament, assures me I am mistaken.

com Godwin, a jurisprudência seria uma espécie de leito de Procusto de regras gerais[21], não menos espúrias do que credos e catecismos, que reduziriam as diferenças individuais a determinações arbitrárias. As leis seriam baseadas em tradições antiquadas e precedentes obscuros criados há muito tempo, cujas razões teriam sido esquecidas, mas sua autoridade sobre o indivíduo permaneceria absoluta. A justiça, por outro lado, só poderia ser aplicada se as particularidades de cada caso individual fossem levadas em consideração. Portanto, a aplicação estrita da lei seria uma tirania injusta exercida sobre o indivíduo. Para Godwin, então, "é difícil hesitar em concluir universalmente que a lei é uma instituição da mais perniciosa tendência". De fato, em sua aplicação cega e absolutista, a lei não seria diferente do exercício da força política. Essa rejeição da lei em nome da autonomia individual também é compartilhada por Max Stirner, que considera o estado de direito como uma imposição intolerável de uma vontade alheia sobre a vontade do indivíduo:

> As pessoas se esforçam para distinguir a lei de ordens arbitrárias [*Befehl*], de uma portaria: a primeira vem de uma autoridade devidamente autorizada. Mas uma lei sobre a ação humana (lei ética, lei estatal, etc.) é sempre uma *declaração de vontade*, e, portanto, uma ordem.[22]

Se, portanto, a lei não pode ser distinguida de uma regra arbitrária, de ordens impostas de cima para baixo – se ela não é diferente, em outras palavras, do poder e da força –, então há pouco para realmente justificar a autoridade da ordem político-jurídica.

A maioria dos discursos que, em um momento ou outro, serviram para legitimar a violência e a dominação do estado são, como argumentam os anarquistas, teoricamente fraudulentos – meras mistificações ideológicas que mascaram o funcionamento real do poder. As explicações contratualistas sobre o surgimento da autoridade político-jurídica não são mais convincentes do que a antiga doutrina do direito divino. Para Mikhail Bakunin, a teoria do contrato social seria uma "farsa indigna" e uma "ficção absurda", um truque barato impingido

[21] Nota dos tradutores: Newman se refere ao mito de Procusto, personagem da mitologia grega e integrante do enredo da história de Teseu. Procusto possuía uma cama de ferro de sua estatura e convidada viajantes a se abrigarem em sua morada, deitando-se em seu leito. Caso o viajante fosse alto e excedesse o tamanho do leito, o anfitrião cortaria seus membros a fim de que ele coubesse na cama. Caso fosse baixo, o anfitrião o esticaria até que preenchesse a cama. Assim, com a expressão "Leito de Procusto", Newman se refere a esse personagem mitológico que buscava fazer caber, por meio da força e da tortura, indivíduos cujas corporalidades não cabiam em seu próprio molde.

[22] Stirner (1995), p 174. Na versão original em inglês: People are at pains to distinguish *law* from arbitrary *orders* [*Befehl*], from an ordinance: the former comes from a duly entitled authority. But a law over human action (ethical law, state law, etc.) is always a *declaration of will*, and so an order.[#]

às pessoas para fazê-las pensar que o estado é legítimo e fundamentado em seu consentimento. A contradição dessas teorias do contrato social é que, ao mesmo tempo em que imaginavam uma condição de selvageria primitiva ou de competição egoísta, defendiam que as pessoas subitamente tiveram a iniciativa de se unir para formar um acordo coletivo racional[23]. As origens de nosso suposto consentimento em relação ao governo são altamente duvidosas e paradoxais: em vez de termos sacrificado livremente nossa liberdade natural, os anarquistas afirmam que o governo e os sistemas legais foram violentamente impostos a nós por meio da conquista. A lei e o poder do estado são impostos não no interesse geral da sociedade, mas no interesse das elites econômicas e políticas; as leis eram, como disse Pierre-Joseph Proudhon, "véus para os poderosos e ricos, grilhões que nenhum aço poderia quebrar para as pessoas comuns e os pobres, redes de pesca nas mãos do governo"[24]. Além disso, os sistemas jurídicos surgiram, como reconheceu Bakunin, não por meio de um acordo coletivo, mas por meio de uma luta entre grupos poderosos – não entre indivíduos, como na concepção hobbesiana – em que um grupo vence todos os demais e estabelece sua dominação[25]. De maneira semelhante, Peter Kropotkin descreve como, nas sociedades europeias durante o século XVI, entidades independentes, como guildas, associações livres, comunidades de vilarejos e cidades medievais, começaram a ser conquistadas e destituídas por um aparato estatal cada vez mais centralizado e absolutista – um processo que foi realizado por meio da violência e não do consentimento, e que levou à aniquilação de tais entidades sociais autônomas[26]. Foi esse processo de captura estatal que, além disso, propiciou formas mais hierárquicas e desiguais de sociedade, e resultou na dominação de elites políticas, religiosas e econômicas.

Assim, as perigosas circunstâncias de liberdade e igualdade que Hobbes acreditava que constituíam o estado de natureza, e que ele via como tão destrutivas para a coexistência humana, são precisamente as circunstâncias que os anarquistas consideram como a base da comunidade ética – circunstâncias que foram obscurecidas sob a sombra iminente do Leviatã. Na verdade, o violento estado de natureza – baseado na competição egoísta – existe atualmente e tem sido fomentado pelo estado e pelo capitalismo. A anarquia que constitui a base ontológica

[23] Bakunin (1953), p 165.
[24] Proudhon (2006), p 90. Na versão original em inglês: gossamer for the mighty and rich, ferrets that no steel could smash for the little people and the poor, fishing nets in the hands of government.
[25] Bakunin (1953), p 354.
[26] Ver Kropotkin (1943).

da teoria do contrato social, e que a lei e a soberania supostamente eliminam, propicia aos anarquistas a base ontológica para a possibilidade de vida além da lei.

A ideia do consentimento democrático não é tão melhor do que a do contrato social para oferecer uma justificativa convincente à obediência da lei. O fato de as leis serem feitas hoje em um sistema democrático, por representantes eleitos, não lhes confere maior legitimidade. Não é que um estado democrático não seja, por si só, preferível a, digamos, um estado autoritário ou uma monarquia absolutista, mas sim que os mecanismos de sufrágio universal e representação eleita não garantem de fato a igualdade e a liberdade – e, em realidade, muitas vezes operam para negá-las.

A ideia de responsabilidade democrática e de um governo que represente a vontade e os interesses do povo é simplesmente uma ilusão que esconde o abismo absoluto entre o povo e o poder[27]. De fato, vivemos hoje uma situação paradoxal em que a universalização da democracia como o único regime legítimo coincide com níveis sem precedentes de apatia, desinteresse e cinismo dos eleitores em relação ao processo democrático. Isso indica que a democracia deixou de ser algo que desafiava o poder das elites e passou a ser algo que legitima seu governo.

Uma outra defesa da santidade do estado de direito em uma sociedade democrática é a ideia de que a lei nos protege dos excessos da soberania – que ela controla e limita o poder executivo. Argumenta-se que o estado de direito deve ser respeitado, porque a lei nos protege não apenas uns dos outros, mas também do governo, que deve obedecer à lei. Entretanto, sob uma perspectiva anarquista, essa afirmação – fundamental para a teoria liberal – deve ser questionada. Embora seja verdade que, em certos casos, a lei protege os direitos individuais e pode ser usada para contestar determinadas decisões do governo, a fé liberal na capacidade da lei de limitar o poder é ingênua e equivocada.

Nada demonstra isso melhor do que a lógica do estado de exceção, que para Carl Schmitt, teórico da soberania, é absolutamente central para o poder do estado[28]. A soberania é, em última análise, o poder de suspender a ordem constitucional e o estado de direito, e de agir de maneira extrajurídica, precisamente para defender-se de uma ameaça existencial. Ainda

[27] Bakunin (1953), pp 217-18.
[28] De fato, para Schmitt, o soberano é 'aquele que decide o estado de exceção'. (2005), p 5.

assim, a relação da exceção para com a lei é altamente paradoxal. Embora o soberano, no momento de exceção, suspenda a lei e aja independentemente dela, isso também garante a sobrevivência da lei na medida em que a autoridade da lei é garantida, em última instância, pelo estado que tem o poder de suspendê-la. Em outras palavras, para proteger o sistema jurídico, o soberano deve ter permissão para agir por fora dele. Além disso, como aponta Giorgio Agamben, embora a exceção exceda a lei, algum tipo de provisão é feito na maioria dos sistemas jurídicos para suspendê-la em tempos de emergência[29]. A lei, portanto, incorpora sua própria falta, sua própria suspensão; há uma relação paradoxal entre a lei e a ilegalidade, entre o estado de direito e sua revogação. O estado de exceção não está fora nem dentro da lei, mas sim dentro e fora ao mesmo tempo; é uma espécie de buraco negro no qual a lei cai, ou melhor, que a lei abre para si mesma, onde as distinções entre lei, poder e violência entram em colapso.

Por acaso não temos visto uma extensão cada vez maior – na verdade, poderíamos dizer *normalização* – do estado de exceção nos últimos tempos com a chamada "Guerra ao Terror", em que o poder soberano excedeu seus limites constitucionais usuais ao autorizar práticas como detenção indefinida, vigilância doméstica não autorizada e rendição secreta[30], bem como a tortura de suspeitos de terrorismo? Nesses casos, a lei tem sido incapaz de evitar esses abusos ou tem sido ativamente cúmplice ao autorizá-los. Entretanto, do ponto de vista anarquista, não há nada de excepcional na exceção; na verdade, ela é a própria essência do poder do estado. Apesar de sua separação formal, a lei e a soberania, o poder legal e o poder político estão unidos e trabalham para sustentar um ao outro. Essa estrutura permanente de lei, poder e violência será explorada mais detalhadamente na discussão de Benjamin, logo em seguida. Entretanto, já podemos perceber como é problemático simplesmente opor a ordem da lei à ordem do poder e supor que a primeira necessariamente nos protege da segunda.

Finalmente, os anarquistas argumentam que a lei é desnecessária; que a estrutura jurídico-política consagrada no estado é uma imposição injustificada, perturbadora e parasitária sobre a sociedade. Nas palavras de Godwin, os governos "colocam a mão na engrenagem que existe na sociedade e põem um fim ao seu movimento"[31]. A sociedade é um organismo movido

[29] Agamben (2005), p 1.
[30] Nota dos tradutores: o termo na versão original é “covert rendition”, que também traduzimos por rendição acobertada, rendição sigilosa.
[31] Godwin (1968), p 92.

por mecanismos e forças naturais; ela tem a capacidade de auto-organização e coexistência comunitária pacífica sem a intrusão do estado e do sistema legal. O espectro aterrorizante da anarquia violenta, imaginada nos limites da lei, não passa da disrupção e da violência criadas pelo próprio estado[32]. Já existiram muitas ideias – e, aliás, experimentos práticos locais – de formas alternativas não-estatistas de organização social, em que a ênfase reside em práticas descentralizadas e voluntárias em vez de estruturas legais e coercitivas centralistas[33]. Fundamental para essas formulações tem sido o conceito de comunidade auto-organizada, que, embora possa envolver certas limitações quanto ao comportamento de seus membros, não seria constituída pela lei propriamente dita[34].

Tendo, assim, exposto a vacuidade da lei – sua interferência injustificada na autonomia moral, seus fundamentos ilegítimos e sua superfluidade – o anarquismo argumenta que a lei não possui nenhuma validade quanto à exigência de nossa obediência. Portanto, a desobediência à lei é, em muitas ocasiões, justificada moral e racionalmente. Essa posição abrange desde a afirmação relativamente branda de alguns anarquistas filosóficos, como Chaim Gans, de que há limites morais para o nosso dever de obedecer à lei[35], até o anarquismo insurrecional que entende a revolução contra a autoridade e a destruição do poder do estado e das leis criadas pelo homem como a condição fundamental da emancipação humana. Por essa razão, o anarquismo está associado à prática da desobediência civil e à tradição de resistência moral e não conformidade exemplificada por figuras como Tolstoi, Thoreau, Ghandi, Martin Luther King Jr. e o Movimento dos Direitos Civis, bem como aos movimentos contemporâneos contra a guerra, contra a violência do estado, contra a espoliação ambiental, contra o capitalismo global e a ganância corporativa. Hoje, também poderíamos mencionar a ocupação de praças e locais públicos em todo o mundo – da Praça Tahrir ao Occupy Wall Street. Esses movimentos podem ser vistos como um exercício de um "direito de juízo privado" coletivo, desafiando a autoridade legal e política. Ocupar espaços públicos – e, assim, reivindicá-los como genuinamente públicos – significa uma desconstrução da autoridade legal e a emergência de uma prática política autônoma fora da ordem estabelecida pela lei. Tais movimentos criam seus próprios padrões de legitimidade, que não são determinados por leis, mas sim pela tomada

[32] Nós somos lembrados aqui do slogan que se originou de Pierre-Joseph Proudhon: ‘Anarquia é ordem, governo é guerra civil’.
[33] Para discutir algumas dessas possibilidades, ver Clark (2007).
[34] Ver, por exemplo, Taylor (1982).
[35] Para Gans: ‘O dever de obedecer a lei não é, e não pode ser, um dever absoluto’: (1992), p 120.

de decisão consensual e pela atuação direta dos envolvidos, bem como por um horizonte comum de oposição. É claro que esses movimentos não necessariamente se identificam com o anarquismo; de fato, no caso de muitos movimentos de desobediência civil, faz-se um apelo à lei em nome de uma justiça maior. No entanto, ao fazê-lo, eles também *excedem* o princípio da autoridade legal, expandindo-o para um horizonte mais amplo. Meu argumento é, portanto, que a prática da desobediência civil – que pode, é claro, assumir muitas formas – sempre envolve um momento de *auto-autorização para além da lei*, abrindo um espaço político autônomo e, portanto, situando-se no terreno ético do anarquismo. O importante aqui é que, em seu gesto de resistência ao princípio da obrigatoriedade legal, em sua *inservidão* voluntária[36], esses movimentos incorporam uma ruptura ética da autoridade legal e política.

Violência Legal e Violência Anárquica

No entanto, ao considerarmos essa noção de resistência como uma ruptura ética da lei, somos forçados a confrontar uma série de questões e ambiguidades. Como a resistência ou a oposição à violência da lei poderia ser imaginada senão como outra forma de força ou violência? A violência contra a lei é tão eticamente problemática quanto a violência perpetuada pela lei, ou é um meio justificado para atingir um fim? O que poderia impedir o estabelecimento de novas formas de coerção e autoridade legal após a derrubada do sistema jurídico e político existente? Essas são questões que afrontam todas as formas de política radical e revolucionária, inclusive o anarquismo; de fato, são questões com as quais qualquer política genuinamente revolucionária deve se haver se quiser evitar cair na armadilha de reafirmar o poder e a violência contra os quais se opõe.

O ensaio de Walter Benjamin, "Crítica da Violência" ["Kritik de Gewalt"], lança uma luz especial sobre essas questões, pois trata da relação íntima entre lei, violência e poder. O problema ético que Benjamin aborda nesse sentido é como desenvolver uma crítica da violência

[36] Tomo emprestada esta expressão de Michel Foucault: 'A crítica será a arte da inservidão voluntária, da indolência reflexiva' [Critique will be the art of the voluntary inservitude, of reflective indocility]. (1996), p 386. Essa é obviamente uma referência à famosa tese de Étienne de La Boétie sobre servidão voluntária, na qual ele afirmava que o domínio do tirano sobre nós não se baseia na coerção, mas em nossa submissão e escravidão voluntárias a ele; e, portanto, tudo o que era necessário para que fôssemos livres era que lhe déssemos as costas e não mais obedecêssemos (veja 2011). Com isso, ele revela o lado anárquico da lei - o fato de que a autoridade jurídico-política se baseia em nada além de nossa recusa ou incapacidade de reconhecer nossa própria liberdade.

que não simplesmente a reproduza. Seu argumento é que não podemos criticar a violência com base na lei e na autoridade legal, porque isso está inextricavelmente ligado à violência de várias maneiras. Tampouco podemos fazer qualquer distinção coerente entre violência legal e ilegal, legítima e ilegítima. A lei sempre se articula por meio de uma violência que tanto preserva seus limites quanto os ultrapassa, e a violência sempre estabelece uma nova lei. A violência está sempre presente na própria fundação de um novo sistema jurídico. Aqui, Benjamin se aproxima de uma forma de anarquismo que busca desconstruir os fundamentos da lei, apontando para a condição anômica, "anárquica", anterior ao estabelecimento de um novo sistema legal. Ele dá o exemplo da violência militar, que estabelece um novo sistema legal no lugar do sistema antigo por meio da assinatura de um tratado de paz após uma conquista, bem como a pena de morte, que significa o poder supremo da lei sobre a vida e cujo objetivo não é tanto a punição daqueles que transgridem a lei, mas o estabelecimento de uma nova lei. O argumento de Benjamin é que a lei sempre se instancia – fundando e reafirmando a si mesma – por meio da violência. A violência traz a lei à existência, dá vida a ela, dá-lhe vitalidade: "a violência, a violência coroada pelo destino, é a origem da lei"[37].

Benjamin introduz uma distinção conceitual entre a violência "legisladora" (*rechtsetzend*) e a violência "preservadora da lei" (*rechtserhaltend*): a violência que estabelece uma nova lei e a violência que impõe a lei existente. Seu objetivo, no entanto, é mostrar como essas duas formas de violência se confundem, de modo que haja uma oscilação contínua entre elas. O principal exemplo que ele dá é o da polícia, na qual são combinadas, "em uma espécie de mistura espectral", essas duas formas de violência[38]. O uso da violência policial no intuito de garantir a aplicação da lei é obviamente uma preservação da lei. No entanto, também é uma ação legisladora, porque a polícia atua nos limites da lei e tem autoridade para determinar como a lei é aplicada em determinadas situações. A polícia às vezes age fora da lei, ou às suas margens, para aplicá-la. A violência legal da polícia muitas vezes se alastra incontrolavelmente pelo espaço civil, determinando a lei nos espaços de exceção onde seus limites não são nítidos:

> A polícia intervém 'por razões de segurança' em inúmeras situações em que não há nenhuma situação legal clara, quando não está meramente, sem a menor relação com fins legais, acompanhando o cidadão como um obstáculo brutal em uma vida regulada por decretos, ou simplesmente supervisionando-o.

[37] Benjamin (1996), p 242. Na versão original: violence, violence crowned by fate, is the origin of the law.
[38] Benjamin (1996), p 242. Na versão original: in a kind of spectral mixture.

Aqui somos mais uma vez lembrados da utilização da ideologia da "segurança" na autorização de poderes policiais excepcionais de detenção, vigilância e violência contra suspeitos de terrorismo[39]. Entretanto, o que também é evidente é a mundanidade, o cotidiano da violência policial. O policiamento de protestos, por exemplo, em que a polícia é conhecida por usar a violência para deliberadamente induzir os manifestantes à violência, de modo que tenham uma desculpa para responder com uma violência ainda maior, é um exemplo dessa dimensão "excepcional" do poder policial. Poderíamos citar especificamente a tática policial controversa do "kettling", que é, na verdade, uma forma de detenção em massa ad hoc; nesse caso, um espaço excepcional – nem estritamente legal nem estritamente ilegal[40] – é criado pela polícia como uma forma de intimidar e coagir os manifestantes. Portanto, o momento de exceção, o momento da suspensão legal da lei, que Schmitt via como a expressão "milagrosa" do poder soberano, não é nada excepcional. Como os anarquistas demonstraram, isso faz parte da estrutura "normal" do poder do estado e pode ser testemunhado nas práticas cotidianas de policiamento. Também não se trata de a exceção estar fora da lei. A violência policial não está nem totalmente dentro nem totalmente fora da lei, mas sim em uma espécie de terra de ninguém na qual uma se confunde com a outra. A lei se articula por meio de uma violenta imposição que, ao mesmo tempo, não se pode controlar e que excede seus limites; trata-se de um excesso violento que perturba e constitui os limites da lei. Esse contínuo borrão da fronteira, essa ambiguidade legal que está no cerne do poder da polícia, é o motivo pelo qual Benjamin o descreve como "uma violência [que] não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados"[41]. Temos a sensação de que as sociedades atuais são literalmente controladas por sua polícia. Isso não é menos evidente em estados democráticos liberais do que em estados autoritários. De fato, Benjamin faz a importante observação de que, ao passo que o despotismo da polícia é uma

[39] O assassinato de Jean Charles de Menezes pela polícia, que foi confundido como um terrorista em uma estação de metrô de Londres em 2005 simplesmente por estar se comportando 'suspeitosamente' (uma alegação que posteriormente se mostrou ser mentira), serve como um lembrete dos riscos letalmente violentos da segurança policial.

[40] A questão é que o 'kettling' não tem base real na lei - é uma medida extrajurídica e uma ilustração precisa do ponto de vista de Benjamin sobre a atuação da polícia onde não existe uma situação legal clara e, de certa forma, que cria a própria lei. Recentemente, houve uma série de contestações legais importantes, embora sem sucesso, à prática do kettling no Reino Unido, principalmente após os protestos contra o G20 em 2009 (em que houve outra fatalidade como resultado da violência policial) e os protestos estudantis em 2010. Talvez sem surpresa, a "legalidade" do kettling foi confirmada pelos tribunais do Reino Unido. Em 2012, a Corte Europeia de Direitos Humanos em Estrasburgo também decidiu que o kettling da polícia era legal, encerrando uma campanha legal de dez anos de uma mulher que foi vítima de kettling em um protesto em Londres em 2001: veja Lewis (2012).

[41] Benjamin (1996), p 243. Na versão original: formless, like its nowhere-tangible, all-pervasive, ghostly presence in the life of civilized states.

espécie de resquício dos regimes absolutistas, para os quais sua presença era, de certa forma, bem adequada, nas democracias - definidas pela separação da autoridade legislativa e executiva – seu "espírito" é mais perturbador e devastador[42].

A lei é melhor compreendida em seus limites, através de sua violência operacional, através dos excessos daqueles que a aplicam. Os teóricos jurídicos que desejam entender a lei devem olhar para as táticas da polícia, não para as decisões dos juízes; devem olhar para a violência da securitização em vez de olhar para os livros de direito, constituições e jurisprudência. Não que não sejam importantes, mas a questão, conforme ilustrado por Benjamin, é que a lei é indistinguível da violência de sua aplicação cotidiana.

Além disso, se a lei deve ser entendida *por meio de sua ligação com a violência*, ao mesmo tempo a violência deve ser entendida por meio de sua ligação com a lei. A afirmação crítica de Benjamin é que a violência é violenta por meio de sua relação com a lei, seja a violência que preserva o sistema legal, seja a violência que derruba o sistema legal apenas para fundar um novo em seu lugar. Essa perspectiva torna a política radical e as questões de oposição, resistência e revolução profundamente problemáticas e ambíguas. Quantas revoluções já derrubaram violentamente um regime de poder e lei, apenas para estabelecer um novo em seu lugar; quantas revoluções apenas reafirmaram o lugar do poder do estado, o núcleo misterioso que une lei e violência e que produz a oscilação contínua entre eles? Em uma discussão sobre política revolucionária que possui uma nítida afinidade com o anarquismo, Benjamin invoca a distinção de Georges Sorel entre a greve geral *política* e a greve geral *proletária*. Para Sorel, cujo pensamento se inspira no anarco-sindicalismo, a greve política busca pressionar os capitalistas a conceder melhores condições aos trabalhadores, enquanto a greve proletária busca transformar diretamente as relações de produção. Além disso, enquanto a greve política funciona por meio do mecanismo do estado e, portanto, é propensa às manipulações dos políticos socialistas, a greve proletária se afasta do estado e promove o desenvolvimento de relações autônomas entre os próprios trabalhadores. Com isso, ela pressupõe a abolição ou a transcendência radical do poder do estado. Enquanto o primeiro modo de ação busca apenas reformar a sociedade, a greve proletária é uma ruptura radical e

[42] Benjamin (1996), p 243.

violenta para com a sociedade existente[43]. O primeiro é social-democrata e, em última análise, reformista, enquanto o segundo é anarquista[44].

É importante ressaltar que, para Sorel, embora a violência seja intrínseca a essa ruptura revolucionária – na verdade, Sorel vê a luta do proletariado contra a sociedade burguesa como ocorrendo em um "campo de batalha" mítico –, a violência deve ser entendida aqui como simbólica e ética, e não como violência física real contra pessoas. De fato, Sorel faz uma distinção importante entre o que ele chama de "força" burguesa, que se refere à violência legal do estado e que envolve a imposição de uma determinada ordem social - um exemplo disso é o Terror Jacobino que sucedeu a Revolução Francesa – e a "violência" proletária, um termo que Sorel reserva para a violência revolucionária que declara guerra ao próprio poder do estado e a todas as ordens sociais impostas, e ainda assim não possui, *por essa mesma razão*, em última análise, derramamento de sangue[45]. Para Sorel, o que torna a violência violenta em um sentido físico – o que transforma a violência em "força" – é sua legalização e estatização. A violência contra o estado, por outro lado - precisamente porque é genuinamente revolucionária – seria consideravelmente menos violenta.

Essa distinção entre as greves políticas e proletárias, e entre força e violência, evidencia dois caminhos alternativos no pensamento e na prática política radical. Eu sugeriria que não se trata tanto das alternativas entre reformismo e revolução, mas sim das alternativas entre políticas estatistas e não estatistas. Aqui, a política estatista se refere não apenas à estratégia social-democrata ou reformista de trabalhar dentro do sistema capitalista estatal, mas *também* à estratégia vanguardista revolucionária de tomada violenta do estado e ao uso implacável do poder estatal para consolidar a revolução. Analisando as coisas dessa forma, Lênin e Bernstein, por exemplo, operam dentro do mesmo paradigma estatista. Sorel identificou os problemas da estratégia estatista: ela não só deixa de transformar radicalmente as relações sociais - algo que só pode ser alcançado por meio de ação autônoma direta - como também, pelo menos no caso da vanguarda, emprega as piores formas de violência (*força*) na supressão da contrarrevolução e na imposição de uma nova ordem social. O problema aqui, conforme reiterado por Benjamin, é que esse tipo de política instrumentalista, de meios-fins e estrategista apenas funda uma nova

[43] Ver Sorel (1961).
[44] Na articulação de Benjamin da distinção de Sorel, 'o primeiro desses empreendimentos é legislativo, mas o segundo é anarquista': (1996), p. 246.
[45] Sorel (1961), pp 171-2.

autoridade, uma nova lei, um novo estado – e o faz por meio da violência. A questão aqui é se o anarquismo, como uma forma revolucionária de política, pode escapar dessa dialética de violência e lei; é possível evitar esse ciclo interminável de reafirmação revolucionária do poder do estado? Minha resposta seria que o anarquismo trabalha dentro de um paradigma de política não-estatista que certamente está muito mais próximo da greve proletária de Sorel; se preocupa mais com o desenvolvimento de relações sociais autônomas que pressupõem a dissolução radical do estado do que com a captura real do poder estatal. Com efeito, isso tocou o cerne da disputa - ao mesmo tempo conceitual, política e estratégica – entre o anarquismo e o marxismo, uma disputa que remonta ao século XIX, quando a Primeira Internacional estava ferozmente dividida entre revolucionários marxistas e socialistas estatistas de um lado, e socialistas libertários do outro[46]. Tratava-se de um debate complexo sobre o uso do poder do estado na política revolucionária, e se o estado era simplesmente um reflexo das relações econômicas e dos interesses de classe, como argumentavam os seguidores de Marx, e, portanto, poderia ser usado pelo proletariado; ou se constituía uma esfera autônoma de dominação, que, portanto, precisava ser destruída em vez de capturada, como argumentavam anarquistas como Bakunin e Kropotkin[47]. Além disso, os anarquistas argumentavam que a estratégia vanguardista dos marxistas – mais tarde incorporada ao leninismo – na qual a revolução seria liderada por um partido, apenas perpetuaria o poder do estado e estabeleceria novas relações pós-capitalistas de dominação e exploração. Pelo contrário, uma transformação social genuína – caracterizada por Bakunin como uma "revolução social", em oposição a uma mera "revolução política" – implicava que as pessoas agissem de forma autônoma e direta para transformar as relações sociais e construir organizações e habilidades autônomas. Bakunin exigia "a abolição total da política" e que as pessoas "organizassem seus poderes à parte do estado e contra ele"[48]. O anarquismo é uma política de autonomia - o que eu chamaria de uma *política de antipolítica*[49].

[46] Ver Bakunin (1990).

[47] Bakunin (1953), p 221 explica essa compreensão diferente do poder de Estado: 'Eles [marxistas] não saber que o despotismo reside não tanto na forma do Estado mas no princípio mesmo do poder político e estatal'.

[48] Bakunin (1953), p 337.

[49] Veja minha discussão sobre essa relação paradoxal entre política e antipolítica em Newman (2010). Além disso, a palavra 'autonomia' – que é central para a minha concepção de pós-anarquismo – não busca invocar a noção kantiana do sujeito autônomo obediente à lei moral universal (bem como ao Estado e suas leis no domínio 'privado' da sociedade civil). Em vez disso, quero propor uma noção alternativa de autonomia, mais próxima do anarquismo, e que aponte para a capacidade de ação autodeterminada sem ser guiada por uma norma ou padrão racional preestabelecido de autonomia. Isso deriva, em parte, do entendimento de autonomia de Cornelius Castoriadis, com o qual ele se refere à autoinstituição da sociedade – em outras palavras, a liberdade e a capacidade das pessoas de determinar suas próprias condições de existência, de refazer conscientemente seu mundo social, um mundo que elas geralmente vivenciam na forma alienante de instituições sociais, políticas e econômicas

O anarquismo deve ser encarado como o horizonte ético e político da crítica de Benjamin à violência legal, e de fato a noção enigmática de Benjamin de "violência divina" – violência que não está vinculada à lei – deve ser entendida como um tipo de movimento anarquista que ataca a lei, encarnando uma ruptura transformadora, mas que ao mesmo tempo não derrama sangue[50]. A violência divina deve ser distinguida da "violência mítica", que é a violência que funda a lei, que traz a lei à existência e fixa o sujeito como perpetuamente cativado por ela por meio da culpa. A violência mítica é a violência fundadora do estado e da ordem legal, algo que também se aplica à violência estratégica e estatista da política revolucionária. Por outro lado, a violência divina destrói a lei, rompendo seus limites[51]. A violência divina é a única maneira de escapar da oscilação interminável da lei e da violência e de destruir o poder que a origina:

> Com a quebra desse ciclo mantido por formas míticas de lei, com a suspensão da lei com todas as forças das quais ela depende e, finalmente, com a abolição do poder do Estado, uma nova época histórica é fundada.

A abolição do poder do estado que funda essa nova era histórica talvez indique uma *anarquia-por-vir* (*anarquia por vir*, parafraseando Derrida)[52]. Ademais, Benjamin sugere que as possibilidades de não-violência podem ser encontradas no mundo das relações e acordos particulares baseados em "cortesia, simpatia, pacificidade e confiança"[53] – em outras palavras, nas relações autônomas, voluntárias e cooperativas que são encontradas, segundo os anarquistas, nas relações sociais cotidianas e que apontam para a possibilidade de vida além da lei e do poder do estado.

anônimas sobre as quais não têm controle (veja Castoriadis 1987). Portanto, a ideia de autonomia que estou invocando aqui é diferente da noção kantiana no sentido de que não há subordinação a uma lei moral universal que se torna a condição para nossa ação racional; ao contrário, ela implica uma inventividade e experimentação contínuas com normas e limites que permanecem constitutivamente abertos. Aqui estamos mais próximos de uma relação ética do eu com o eu no sentido foucaultiano, em que a ética se torna um modo de autoformação autônoma e aberta, em vez de uma hermenêutica do eu (ver Foucault 2000b, 2000a). A autonomia não implica uma identidade fixa, predeterminada e soberana - o indivíduo liberal, por exemplo - cuja liberdade deve ser assegurada, mas sim um projeto contínuo e aberto no qual novos modos e práticas de liberdade são inventados.

[50] Esta conexão com o anarquismo é estranhamente ignorada por muitos comentadores no texto de Benjamin. Em uma curiosa leitura equivocada, Slavoj Žižek (2008) associa a 'divina violência' com a violência excepcional do Terror revolucionário Jacobino.

[51] Benjamin (1996), pp 249-50.

[52] Eu estou, claro, me referindo à noção de Derrida de 'democracia por vir, algo que, como eu havia sugerido em outro lugar, deve possuir uma inflexão anarquista. Ver (2010), pp 249-50.

[53] Benjamin (1996) p 244. Na versão original: courtesy, sympathy, peaceableness and trust.

Direito Natural e Anarquismo Ontológico

Sugeri até agora – e particularmente por meio desta leitura de Benjamin – que o anarquismo é uma política e uma filosofia que recusa a fundação da lei; que invoca, pelo contrário, o rompimento ético e político de toda autoridade legal. Entretanto, encontramos uma certa aporia aqui. A crítica do anarquismo à lei é, ao mesmo tempo, baseada em uma pressuposição da lei natural. Bakunin, por exemplo, propõe uma divisão ontológica fundamental entre as leis da natureza, que constituem a sociedade humana e a cuja autoridade nos submetemos incondicionalmente porque são intrínsecas ao nosso próprio ser; e as leis "artificiais" do estado, cuja autoridade devemos rejeitar:

> Mas é necessário distinguir as leis naturais das leis autoritárias, arbitrárias, políticas, religiosas e civis... leis que, sob o pretexto de uma moralidade fictícia, sempre foram a fonte da mais profunda imoralidade. Assim, temos a obediência involuntária e inevitável a todas as leis que constituem, independentemente de toda vontade humana, o próprio destino da natureza e da sociedade; mas, por outro lado, deve haver independência (tão quase incondicional quanto possível) por parte de todos com relação a todas as pretensões de ditar a outras pessoas, com relação a todas as vontades humanas (coletivas e individuais) que tendem a impor não sua influência natural, mas sua lei, seu despotismo.[54]

Assim, Bakunin estabelece uma espécie de oposição maniqueísta entre duas ordens ontológicas da lei: uma natural, racional, moral, a fonte da liberdade e da sociabilidade humanas, e a cuja autoridade obedecemos absolutamente; e outra artificial, corrupta, irracional, imoral, destrutiva da liberdade e da sociabilidade humanas, e cuja autoridade despótica temos o direito de desafiar. Essa ideia de autoridade natural como uma espécie de infra-lei é uma maneira interessante de pensar sobre a resistência e a desobediência às leis do estado[55]. O

[54] Bakunin (1953), p 168. Na versão original: But it is necessary to distinguish natural laws from authoritarian, arbitrary, political, religions, and civil laws … laws which under the pretext of a fictitious morality, have always been the source of the deepest immorality. Thus we have the involuntary and inevitable obedience to all laws which constitute, independently of all human will, the very fate of Nature and society; but on the other hand, there should be independence (as nearly unconditional as it is possible to attain) on the part of everyone with respect to all claims to dictate to other people, with respect to all human wills (collective as well as individual) tending to impose not their natural influence but their law, their despotism.

[55] No entanto, devemos distinguir isso do entendimento mais familiar do direito natural encontrado na jurisprudência ou na tradição liberal clássica. Aqui, embora a lei natural seja vista como superior e normativamente circunscrita à lei positiva e à autoridade do governo (ver Finnis 1980, pp. 23-4), ao mesmo tempo ela é a base ontológica sobre a qual a lei e o governo emergem. Por exemplo, na teoria do contrato social lockeiana, a lei natural e os direitos naturais só podem ser realizados na medida em que forem instituídos em uma comunidade política soberana; sua função é fornecer a base para uma forma legítima de governo, mesmo que imponha - pelo menos em teoria – limites normativos ao poder do governo. Por outro lado, a ideia de lei natural proposta por

problema, no entanto, é que isso pressupõe um tipo de identidade essencial ou ordem ontológica orgânica fora do poder que é racional e moral, que predetermina as relações sociais e que gera as condições de possibilidade para uma sociedade sem estado. A revolta da sociedade contra o estado é, portanto, estabelecida sobre a base moral e racional proporcionada pela natureza – uma base que, além disso, é cientificamente verificável. Essa abordagem positivista que buscava revelar os mecanismos naturais e os impulsos da sociedade para além da influência corruptora do poder, da religião e da ideologia foi fundamental para a filosofia anarquista clássica do século XIX. O anarquismo se via, em parte, como uma ciência da sociedade e como um projeto racional de progresso humano e emancipação da opressão e do obscurantismo. Kropotkin, por exemplo, acreditava que as possibilidades de sociabilidade e cooperação humanas poderiam derivar de um instinto biológico permanente de ajuda mútua que era perceptível em espécies animais[56]. Encontramos uma abordagem semelhante mais recentemente no pensamento de Murray Bookchin, cuja filosofia do "naturalismo dialético" reconhece as possibilidades de uma sociedade racionalmente ordenada inserida em uma espécie de totalidade social imanente à natureza, e cujo desdobramento dialético produziria o florescimento da liberdade humana[57]. Assim, para o anarquismo, a base para uma ordem social nova e mais racional, baseada na cooperação e em arranjos voluntários, já é fornecida pela natureza.

Não quero, de forma alguma, descartar a possibilidade de uma sociedade sem estado e sem lei, nem sugerir que as pessoas sejam incapazes de organizar suas vidas de forma voluntária e cooperativa. De fato, não pode haver uma concepção de anarquismo sem considerar seriamente essa possibilidade. O que pode ser questionado, entretanto, é a ideia de que essa ordem é, de alguma forma, imanente às relações sociais e baseada em fundamentos naturais. Como alternativa, eu proporia uma virada de campo – ou, melhor ainda, um campo movediço ou um *campo sem chão* – sobre a qual seriam estabelecidas as possibilidades de desobediência, resistência e insurreição. Uma maneira de pensar sobre isso é por meio de uma

Bakunin não incorpora a constituição de uma ordem estatal "justa", mas sim a dissolução de todas as ordens estatais. A lei natural, para os anarquistas, não é uma base sobre a qual reformar, moderar ou melhorar a autoridade político-legal (para fazê-la aderir ao "estado de direito" ou aos princípios naturais de justiça), mas para destruí-la. A noção de lei natural proposta aqui por Bakunin talvez esteja mais próxima da ideia de Ernst Bloch de que a lei natural incorpora uma dimensão utópica de emancipação humana, dignidade e justiça, que é sempre confrontada com a dominação e a injustiça do Estado: O orgulho da carruagem reta, a lei natural... é o elemento que resiste, o elemento insurgente em toda revolução". Bloch (1986), p 275; ver também Douzinas (2000).

[56] Ver Kropotkin (1972).

[57] Ver Bookchin (1982), p 31.

reconfiguração da ideia de anarquia. Até aqui, discuti duas concepções contrastantes de anarquia: uma é aquela que forma o pano de fundo da lei, a anarquia hobbesiana da violência sem lei que fornece, na teoria jurídica, a justificativa para a lei (aqui também poderíamos incluir a condição anômica do estado de exceção, que é um tipo de anarquia *da* lei); a segunda é a leitura anarquista da anarquia, que se refere às capacidades da sociedade para a auto-organização independente, pacífica e autônoma para além do estado e da lei. O problema com essas duas concepções – por mais diferentes que sejam – é que ambas são essencialistas e pressupõem uma certa imagem das relações sociais, uma sombria e violenta, a outra harmoniosa e racional. No lugar disso, poderíamos pensar em uma forma de anarquismo ontológico ou "anarquia", referindo-se a uma desconstrução ou deslocamento de fundações absolutas e identidades essenciais – incluindo aquelas que fundam a ordem do direito e aquelas que fundam a ordem do pós-direito[58]. Aqui, Reiner Schürmann se refere ao "definhamento" da *arché* invocado na ideia de Heidegger sobre o encerramento da metafísica. Ao contrário do pensamento metafísico, em que a ação sempre deve ser derivada e determinada por um primeiro princípio, "a anarquia" (...) sempre designa o definhamento de tal regra, o relaxamento de seu domínio"[59]. É importante ressaltar que Schürmann distingue essa noção de "anarquia", ou o "princípio da anarquia", do anarquismo clássico de Proudhon, Kropotkin, Bakunin e outros, que buscavam "*deslocar* a origem, substituir o "poder racional", *principium*, pelo poder da autoridade, *princeps* - uma operação tão metafísica quanto possível"[60]. Em outras palavras, os anarquistas clássicos buscavam abolir a autoridade jurídico-política, mas proclamavam outro tipo de autoridade em seu lugar: a autoridade epistemológica da ciência e a autoridade moral da sociedade. Assim, no lugar do estado, surge uma forma mais racional de organização social. Por outro lado, de acordo com Schürmann:

> A anarquia que estará em questão aqui é o nome de uma história que afeta a base ou o fundamento da ação, uma história em que o alicerce cede e em que se torna óbvio que o princípio de coesão, seja ele autoritário ou "racional", não é mais nada além de um espaço em branco privado de poder legislativo e normativo.[61]

[58] Nota dos tradutores: na versão original, o autor utiliza o termo "post-law", que traduzimos por "pós-direito". Todavia, como a palavra "law" faz referência tanto a "direito" quanto a "lei" e "legislação", compreendemos que "post-law" pode significar "pós-lei", "pós-legislação" ou, em suma, um momento posterior à aplicação ou ao exercício do campo jurídico.

[59] Schürmann (1987).

[60] Schürmann (1987), p 6. Na versão original: to *displace* the origin, to substitute the "rational power", *principium*, for the power of authority, *princeps* – as metaphysical an operation as there has been.

[61] Schürmann (1987), p 6. Na versão original: The anarchy that will be at issue here is the name of a history affecting the ground or foundation of action, a history where the bedrock yields and where it becomes obvious

A an-arquia, nesse sentido, desestabilizaria a base ontológica da autoridade legal, porém também afastaria a autoridade científica e racional da crítica anarquista da lei. Assim, a an-arquia envolve um questionamento da soberania de todos os princípios fundamentais. Os fundamentos absolutos são desprovidos de poder normativo e não podem mais servir facilmente como base natural para o estabelecimento de um novo sistema de regras e instituições. Isso não significa que formas de organização pós-soberanas e pós-legais sejam impossíveis, mas apenas que, ao levantar a questão das alternativas políticas, não podemos necessariamente confiar no que acreditamos ser a autoridade das leis naturais, dos princípios morais absolutos, dos fundamentos biológicos ou de uma racionalidade universalmente compreendida.

Conclusão: Pós-Anarquismo, Lei e Política da Desobediência

O deslocamento an-árquico dos fundamentos ontológicos aponta para um *pós-anarquismo* – pelo qual entendo não como um movimento além do anarquismo, mas como um movimento desconstrutivo *dentro* do anarquismo, que ao mesmo tempo assevera a contingência ontológica da política como uma contestação contínua das estruturas e práticas de poder. O pós-anarquismo, como discuti acima, baseia-se em certas ideias de pensadores pós-estruturalistas, como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Gilles Deleuze e Felix Guattari (bem como pensadores heideggerianos como Schürmann) – em particular, sobre o deslocamento de identidades estáveis e unificadas, os limites discursivamente construídos da realidade social e o funcionamento produtivo e generalizado do poder. Sugiro que, apesar dos problemas que essa análise coloca para o naturalismo e o racionalismo do anarquismo do século XIX, o pós-estruturalismo compartilha com o anarquismo um ethos antiautoritário, caracterizado por um desejo de interrogar o poder e desmascarar as relações violentas e hierárquicas ocultas não apenas nas instituições (certamente na lei), mas também nos discursos, práticas e normas sociais cotidianas que muitas vezes consideramos apolíticas[62]. Portanto, o pós-estruturalismo pode ser visto como uma *forma de anarquismo*, que dá continuidade e amplia os parâmetros da crítica anarquista à autoridade (até mesmo aos fundamentos ontológicos que sustentaram o anarquismo clássico) e que converge com outras vertentes do pensamento e da política radicais que surgiram com maio de 68, amplamente caracterizadas

that the principle of cohesion, be it authoritarian or 'rational', is no longer anything more than a blank space deprived of legislative, normative, power.

[62] Para uma melhor discussão sobre as conexões entre anarquismo e pós-estruturalismo, ver Newman (2001).

como a Nova Esquerda, incluindo o Situacionismo, os Provos e os Autonomistas. A questão central aqui é uma política descentralizada de revolta espontânea e ação direta autônoma – uma política anárquica de fluxo e desejo[63] – em oposição ao paradigma marxista e leninista da luta de classes coordenada centralizadamente por um partido. Ainda assim, onde um anarquismo (ou pós-) anarquismo de inspiração pós-estruturalista difere do anarquismo clássico é em seu reconhecimento de que a luta contra o poder não pode ser um evento do tipo tudo ou nada que expresse a totalidade das forças sociais e prometa a libertação universal da humanidade. Em vez disso, ela deve ser vista em termos de formas de resistência localizadas, diferenciadas, parciais e fragmentadas que ocorrem dentro e contra a ordem do poder, em um campo de múltiplas lutas, estratégias e táticas localizadas – um antagonismo contínuo sem a promessa de uma vitória final ou emancipação universal. Como diz Foucault:

> Em vez disso, há uma pluralidade de resistências, cada uma delas um caso especial: resistências que são possíveis, necessárias, improváveis; outras que são espontâneas, selvagens, solitárias, combinadas, desenfreadas ou violentas; outras ainda que são rápidas para se comprometer, interessadas ou sacrificiais; por definição, elas só podem existir no campo estratégico das relações de poder.[64]

Mas que implicações isso tem para pensar sobre a lei e sobre as práticas de resistência e desobediência? Eu destacaria, brevemente, dois pontos-chave que emergem com uma abordagem pós-anarquista. A primeira diz respeito à relação entre a lei e as relações de poder. Uma das limitações do anarquismo clássico era entender o poder em grande parte em termos de autoridade legal e política soberana – ou seja, o estado – e, portanto, não ser capaz de levar suficientemente em conta a complexidade das relações de poder. Como é bem conhecido, Foucault argumentou que o que ele chamou de imagem "jurídico-soberana" do poder, em que o poder era entendido em termos de lei, proibição e repressão – o poder de dizer "não[65]" –, obscurecia a natureza difusa, múltipla e produtiva do poder na era moderna, particularmente em suas formas disciplinares e biopolíticas. A lei não é de forma alguma deslocada ou substituída pelo poder, de acordo com Foucault; pelo contrário, sob o "regime" do poder

[63] É curioso que Murray Bookchin foi tão depreciativo em relação a esse movimento, descartando-o como um 'anarquismo de estilo de vida' e contrastando-o com o que ele considerava um anarquismo social mais responsável, coletivista e orientado para a classe. Ver Bookchin (1995).

[64] Foucault (1998), p 96. Na versão original: Instead there is a plurality of resistances, each of them a special case: resistances that are possible, necessary, improbable; others that are spontaneous, savage, solitary, concerted, rampant, or violent; still others that are quick to compromise, interested or sacrificial; by definition they can only exist in the strategic field of power relations.

[65] Ver a crítica de Foucault à 'hipótese repressiva' (1998).

disciplinar e biológico, a lei opera cada vez mais para produzir a norma. No entanto, ao mesmo tempo, essa percepção implica em uma abordagem mais sutil sobre a lei por parte daqueles que se rebelam: a rejeição absoluta da lei e da autoridade não resolve necessariamente o problema do poder nem nos oferece qualquer linguagem para contestar as limitações e restrições, as novas formas de normalização que podem surgir em uma sociedade pós-jurídica, limitações que talvez sejam, à sua maneira, tão coercitivas quanto a lei, justamente por não serem explicitamente expressas ou codificadas. O que é necessário, então, é uma contestação contínua e agonística tanto do poder quanto da lei, em que seus limites são continuamente testados e questionados. Em outras palavras, os anarquistas nunca podem ter certeza de que, só porque transcenderam a autoridade legal em uma nova forma de vida comunitária, eliminaram para sempre o potencial de dominação; o horizonte radical da transcendência da lei inaugurado pela "violência divina" de Benjamin exige, ao mesmo tempo, uma reflexão contínua sobre os limites éticos do poder e a invenção, como diria Foucault, de novas "práticas de liberdade" como sendo um "trabalho paciente que dá forma à nossa impaciência pela liberdade"[66].

Além disso, se a liberdade for vista de forma mais produtiva como uma prática contínua ou um “trabalho” agonístico, em vez de um estado eterno, então devemos considerar a possibilidade de mobilizações estratégicas de leis particulares – como, por exemplo, as leis de direitos humanos, por mais inadequadas que sejam – contra relações particulares de poder e práticas de dominação[67]. Se um anarquista acabar na frente de um juiz, é provável que ele queira um bom advogado. É possível que, às vezes, as leis possam ser usadas para defender os espaços de liberdade existentes e até mesmo abrir novos espaços. Isso aponta para um certo “pragmatismo” em relação às práticas de resistência e desobediência: trabalhar tanto contra a lei quanto, às vezes, com ela; trabalhar dentro e fora, e abrir espaços heterogêneos e indisciplinados de resistência dentro da própria lei[68].

[66] Foucault (2000), p 319.

[67] Como Ben Golder e Peter Fitzpatrick (2009) mostram, no pensamento de Foucault a lei não apenas facilita e abre outros espaços e subjetividades para a disciplina; ela também pode, em outras situações, operar *contra* a disciplina. Lei e disciplina existem de tempos em tempos em uma relação agonística. Ver pp 26-29.

[68] Por exemplo, embora critique a autoridade legal, Judith Butler (2004) ainda vê um papel importante para a lei desempenhar contra o poder excepcional do soberano. Consulte as pp. 50-100. Veja também a discussão de Loizidou (2007) sobre isso. Nesse ponto, eu gostaria de discordar de um certo “purismo” anarquista, exemplificado, por exemplo, pelas opiniões de David Goodway (2012), que insiste em uma distinção conceitual rigorosa entre as formas anarquistas e não anarquistas de ação direta, protesto e resistência: os anarquistas, que veem os protestos como um meio para atingir um fim, que é a revolucionarização da sociedade, devem ser distinguidos de outros que buscam objetivos mais “modestos”, como derrubar uma política ou lei governamental específica. Quero desafiar a absolutez dessa distinção e, em vez disso, afirmar o anarquismo como uma política

Em segundo lugar, essas práticas de resistência e liberdade ocorrem no terreno ético da justiça, que pode ser visto em termos de um desvio anárquico da lei[69]. Aqui, o pensamento de Emmanuel Levinas é útil para desenvolver uma crítica à soberania das instituições jurídicas e políticas. Para Levinas, a anarquia descreve o encontro ético com o Outro – um encontro que perturba a soberania das identidades autônomas e, particularmente, das instituições soberanas. No entanto, Levinas faz uma distinção entre seu conceito de anarquia ética e o anarquismo – que, como uma forma de política, estabelece uma nova *arché*; como vimos, ela estabeleceu o princípio da racionalidade – a organização racional da ordem social – no lugar da autoridade política irracional do estado. A compreensão de anarquia de Levinas aponta mais uma vez para a ideia da perturbação dos fundamentos ontológicos. É uma noção de anarquia que perturba os fundamentos naturais da comunidade anarquista, mas que também perturba a *arche*[70] do estado e da lei. Assim, ela é radicalmente diferente da "anarquia" do estado ou da natureza, que prenuncia o surgimento da autoridade do estado, ou da condição anômica da exceção, cuja ilegalidade (violência mítica, nos termos de Benjamin) sustenta a lei. A anarquia levinasiana, em outras palavras, é algo que transcende o binário entre lei e anarquia:

> A noção de anarquia, tal como a estamos introduzindo aqui, tem um significado anterior ao significado político (ou antipolítico) atualmente atribuído a ela. Seria autocontraditório estabelecê-la como um princípio (no sentido que os anarquistas a entendem). A anarquia não pode ser soberana como uma arqué. Ela só pode perturbar o Estado - mas de uma forma radical, possibilitando momentos de negação sem qualquer afirmação. O Estado, então, não pode se estabelecer como um Todo. Mas, por outro lado, a anarquia pode ser declarada.[71]

"impura", não dogmática, que trabalha em várias frentes, dentro e contra o sistema, e não necessariamente evita reivindicações e reformas ao lado de outras formas de ação direta e organização autônoma.

[69] Para uma discussão sobre isso, ver Stona (2011). De fato, para Derrida (1978), p 138, 'Ética, no sentido de Levinas, é uma Ética sem Lei e sem conceito' [Ethics, in Levinas's sense, is an Ethics without Law and without concept'. Para uma discussão mais elaborada sobre o pensamento de Levinas em relação à lei, ver Diamantides (2009).

[70] Nota dos tradutores: na versão original, o termo está disposto como "arche", sem acento como em "arché". "Arche" pode tanto significar "arché" quanto pode se referir, em inglês, à abreviação da arquitetura de um elemento, seja em termos de engenharia, seja em relação à sua estruturação de diferentes formas (simbólicas, imaginárias, históricas etc.). Assim, escolhemos por manter a palavra "arche" tal como na versão do autor, porém ressaltamos os outros sentidos que essa palavra pode ter em português.

[71] Levinas (1989) pp 88-125. Na versão original: The notion of anarchy as we are introducing it here has a meaning prior to the political (or anti-political) meaning currently attributed to it. It would be self-contradictory to set it up as a principle (in the sense that anarchists understand it). Anarchy cannot be sovereign like an arche. It can only disturb the State – but in a radical way, making possible moments of negation without any affirmation. The State then cannot set itself up as a Whole. But, on the other hand, anarchy can be stated.

Portanto, a anarquia não é em si uma política; ela não propõe uma forma particular de organização social, nem mesmo uma estratégia política específica. Pelo contrário, trata-se apenas do que perturba o estado e a lei externamente. De fato, a anarquia é aquilo que perturba *qualquer* ordem política. Mas isso *não* significa que ela não tenha efeitos políticos[72]. É um tipo de distância ética da política que, no entanto, perturba a ordem política, abre-a para o Outro que a excede, e esse é um gesto *político*. A anarquia mantém viva a necessária tensão ou o instante de suspensão entre a ética e a política, impedindo que uma seja eclipsada pela outra. Nesse sentido, ela é a própria condição para se fazer política de forma ética. É o que abre as práticas e os discursos políticos a um questionamento ético quanto a seus próprios limites, exclusões e potencialidade autoritária.

Não estou sugerindo que a anarquia – entendida dessa forma – deva substituir o anarquismo. Pelo contrário, eu diria que esse "espírito" desconstrutivo da anarquia está implícito no antiautoritarismo do próprio anarquismo, ainda que, ao mesmo tempo, exista em tensão com seu próprio fundacionismo. Além disso, se – como Derrida sugere – a justiça é o que excede a lei, o que abre suas estruturas para o Outro, o que desestabiliza a autoridade legal ou a auto-autorização da lei[73], então podemos dizer que o anarquismo é a filosofia política mais alinhada à justiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Miguel Abensour (2002) 'An-archy Between Metapolitics and Politics' 8(3) Parallax 5.

Giorgio Agamben (1995) State of Exception, trans Kevin Attell, University of Chicago Press.

John Austin (1995) The Province of Jurisprudence Determined, ed Wildred Rumble, Cambridge University Press.

Mikhail Bakunin (1953) The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, ed GP Maximoff, Collier-Macmillan.

Mikhail Bakunin (1990) Statism and Anarchy, trans and ed Marshall S Shatz, Cambridge University Press.

Walter Benjamin (1996) 'Critique of Violence', in Marcus Bullock and Michael W Jennings (eds), Selected Writings, Vol 1, 1913–1926, Belknap Press.

[72] Ver a discussão de Miguel Abensour sobre anarquia e política levinasiana, em (2002): 5-18.
[73] Ver Derrida (1992) p. 15.

Bruce Benson (2011) The Enterprise of Law: Justice Without the State, The Independent Institute.

Ernst Bloch (1986) Natural Law and Human Dignity, trans Dennis J Schmidt, MIT Press.

Étienne de La Boétie (2011) Discourse de la servitude voluntaire, Editions Neuchateloises.

Murray Bookchin (1982) The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Cheshire Books.

Murray Bookchin (1995) Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm, AK Press.

Wendy Brown and Janet E Halley (eds) (2003) Left Legalism/Left Critique, Duke University Press.

Judith Butler (2004) 'Indefinite Detention', Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, Verso.

Lewis Call (2003) Postmodern Anarchism, Lexington Books.

Cornelius Castoriadis (1987) The Imaginary Institution of Society, trans Kathleen Blamey, Polity Press.

Samuel Clark (2007) Living Without Domination: The Possibility of an Anarchist Utopia, Ashgate.

Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson (eds) (1992) Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge.

Simon Critchley (2008) Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance, Verso.

Jacques Derrida (1992) 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"', in Drucilla Cornell et al (eds), Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge.

Jacques Derrida (1978) Writing and Difference, trans Alan Bass, Routledge.

Marinos Diamantides (ed) (2009) Levinas, Law, Politics, Routledge-Cavendish.

Costas Douzinas (2000) 'Human Rights and Postmodern Utopia' 11 Law and Critique 219.

Costas Douzinas, Peter Goodrich and Yifat Hachamovitch (eds) (1994) Politics, Postmodernity, and Critical Legal Studies: The Legality of the Contingent, Routledge.

John Finnis (1980) Natural Law and Natural Rights, Clarendon Press.

Peter Fitzpatrick and Alan Hunt (eds) (1987) Critical Legal Studies, Blackwell. Michel Foucault (1996) 'What is Critique?' in James Schmidt (ed), What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions, University of California Press.

Michel Foucault (2000a) ‘The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom’, in Paul Rabinow (ed), Ethics: Essential Works of Michel Foucault 1954–1984: Volume 1, trans Robert Hurley, Penguin.

Michel Foucault (2000b) ‘What is Enlightenment?’ in Paul Rabinow (ed), Ethics: Essential Works of Michel Foucault 1954–1984: Volume 1, trans Robert Hurley, Penguin.

Michel Foucault (1998) The Will to Knowledge: the History of Sexuality Vol 1, trans Robert Hurley, Penguin. Chaim Gans (1992) Philosophical Anarchism and Political Disobedience, Cambridge University Press. William Godwin (1985) Enquiry Concerning Political Justice, Penguin.

William Godwin (1968) Anarchist Writings, ed Peter Marshall, Freedom Press. Ben Golder and Peter Fitzpatrick (2009) Foucault’s Law, Routledge.

David Goodway (2012) ‘Not Protest but Direct Action: Anarchism Past and Present’, policy paper, History & Politics, March, http://www.historyandpolicy.org/papers/policy-paper-131.html.

David Graeber (2002) ‘The New Anarchists’ 13 New Left Review 61.

Peter Kropotkin (1947) Ethics: Origin and Development, trans LS Friedland, Tudor.

Peter Kropotkin (1943) The State: Its Historic Role, Freedom Press.

Peter Kropotkin (1972) Mutual Aid: A Factor of Evolution, ed Paul Avrich, New York University Press.

Emmanuel Levinas (1989) ‘Substitution’, in Sean Hand (ed), The Levinas Reader, Blackwell.

Paul Lewis (2012) ‘Human Rights Court Backs Police “Kettling”’, The Guardian, 15 March, http://www.guardian.co.uk/uk/2012/mar/15/human-rights-court-police-kettling.

Elena Loizidou (2007) Judith Butler: Ethics, Law, Politics, Routledge-Cavendish.

Elena Loizidou (2011) ‘“This is What Democracy Looks Like”’, in Jimmy Casas Klausen and James Martel (eds), How Not to be Governed: Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left, Lexington Books.

Todd May (1994) The Political Philosophy of Post-structuralist Anarchism, Penn State Press.

Saul Newman (2001) From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power, Lexington Books.

Saul Newman (2001) ‘Derrida and the Deconstruction of Authority’ 27(3) Philosophy and Social Criticism 1.

Saul Newman (2010) The Politics of Post-anarchism, Edinburgh University Press.

Friedrich Nietzsche (1989) On the Genealogy of Morals, ed and trans Walter Kaufmann, Vintage Books.

Robert Nozick (1974) Anarchy, State and Utopia, Blackwell.

Pierre-Joseph Proudhon (2006) 'The Authority Principle', in Daniel Guérin (ed), No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism, trans Paul Sharkey, AK Press.

Duane Rousselle and Süreyyya Evren (2011) Post-anarchism: A Reader, Pluto Press.

Carl Schmitt (2005) Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, trans G Schwab, University of Chicago Press.

Reiner Schürmann (1987) Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, trans Christine-Marie Gros, Indiana University Press.

Georges Sorel (1961) Reflections on Violence, trans TE Hulme and J Roth, Collier Books.

Matthew Stone (2011) 'Law, Ethics and Levinas's Concept of Anarchy' 35 The Australian Feminist Law Journal 89.

Max Stirner (1995) The Ego and Its Own, ed. David Leopold, Cambridge University Press.

Edward Stringham (ed) (2006) Anarchy and the Law: The Political Economy of Choice, The Independent Institute.

Michael Taylor (1982) Community, Anarchy and Liberty, Cambridge University Press. Henry David Thoreau (2000) 'Civil Disobedience', in Paul Lauter (ed), Walden and Civil Disobedience, Houghton Mifflin.

Robert Paul Wolff (1970) In Defense of Anarchism, University of California Press.

Slavoj Žižek (2008) Violence: Six Sideways Reflections, Picador.