

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Dekonstruując anarchię

Donatella Di Cesare

Donatella Di Cesare
Dekonstruując anarchię

pl.anarchistlibraries.net

Spis treści

1	4
2	7
3	10
4	11
5	12
Posłowie	16

Poniższy tekst jest transkrypcją prelekcji z *Anarchē*, dwudniowej konferencji zorganizowanej przez *Institute for Cultural Inquiry* w Berlinie, podczas której włoska filozofka Donatella Di Cesare starała się wy badać możliwości, jakie nadal ma przed sobą anarchia. Autorka odkopuje ją spod balastu wszelkich znaczeń, którymi ta była latami przykrywana – zarówno tych pozytywnych jak i negatywnych – by nie tylko uwidocznic impuls stojący za tym pojęciem, ale i to, co w nim wciąż żywe. By anarchia, jako pierwotne zagrożenie polityczne zbyt często sprowadzane do pustki braku porządku, mogła w końcu przemówić sama za siebie, na przekór tym, którzy próbują mówić za nią. To i więcej kryje się za jej tytułowym „dekonstruowaniem”¹.

Przemyślenie anarchii jest pilną kwestią, bo zdaje się, że jeśli w ogóle ona istnieje, to zawsze tylko w stanie bardzo dużej niestabilności, który łatwo wprowadzić w równowagę – a więc unieszkodliwić. Łatwo jest wpaść w pułapkę „rozpoczynania od nowa”: próbę stworzenia nowej anarchii i anarchizmów, która grzęźnie – tak jak reszta podobnych prób – już *na samym początku* i nie idzie nigdzie dalej. Pilne jest pomyślenie anarchii nie tylko poza porządkiem, ale także i poza chaosem, by być w stanie wydobyć z niej faktycznie radykalny i niedopomyślany jeszcze potencjał. Anarchii, która gnieździ się *in medias res* i która ani nie jest wiecznym punktem wyjścia, ani nieosiągalnym celem, tylko nie dającą się schwytać w kleszcze opozycji binarnych ciągnącą nieprawdopodobną ekspresję tego, co jest całkowicie *spoza*.

¹ Z jednej strony biorąc pod uwagę to, jak często autorka nawiązuje tu i posługuje się myślą Heideggera, jest duża szansa, że tytuł nawiązuje do jego konceptu *Abbau* (dekonstrukcja), które stosował też wymiennie z *Destruktion* (destrukcja) i *Zerstörung* (rozmontowanie). Destrukcja/dekonstrukcja to „proces hermeneutycznego i krytycznego rozbioru filozoficznych koncepcji, przeprowadzany w celu odzyskania spostrzeżeń, które pierwotnie je motywowały.” (D. Moran, M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, s. 223 – 226). Z drugiej, dekonstrukcja to pojęcie, które najczęściej jest kojarzone z filozofią Jacquesa Derridy, który uczynił z niej wiodącą metodę swojej filozofii (Zob.: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dekonstrukcjonizm;3891451.html>, a szczególnie podane tam źródła). Kwestionuje ona „[o]pozycje [...] które są nieodłącznym elementem zachodniej filozofii od czasów starożytnych Greków [...] charakterystycznie «binarne» i «hierarchiczne», składające się z par terminów, w których jeden członek jest uważany za pierwotny lub fundamentalny, a drugi wtórny lub pochodny.” (*Deconstruction*, „Encyclopædia Britannica”, 17.07.2024, <https://www.britannica.com/topic/deconstruction/Deconstruction-in-literary-studies>). W tym wypadku mamy do czynienia z dekonstrukcją relacji anarchii z *arché* – bądź też konkretniej rzecz biorąc, suwerennością – gdzie drugie jest ona często ukazywana jedynie jako cień, zubożała pochodna pierwszego. Jednocześnie Di Cesare walczy o to, by samej anarchii nie uczynić zasadą, co by przekreślało cały sens tej krytyki – jeśli możemy w ogóle mówić o anarchii, to w zupełnym oderwaniu od jakiegokolwiek archiczości.

Choć tekst może się wydawać (i miejscami faktycznie jest) głęboko techniczny i ociekający filozofią, to pozostaje w głębokiej solidarności ze wszystkimi, dla których anarchia nie jest tylko filozoficznym narzędziem czy etymologiczną ciekawostką. Jest poświęcony wszystkim osobom migranckim, które nie mieszczą się w państwowych granicach, wszystkim powstańcom, którzy walczą na niepewnym terenie i wszystkim, którzy swoim życiem umożliwiają zarchiwizowanie anarchizmu.

1

Choć czasami łagodzone przez jego nostalgiczny wydźwięk, obecne znaczenie słowa „anarchia” pozostaje pejoratywne.

Jest ono rozumiane jako negacja zasady i nakazu, ale jeszcze częściej jako brak rządu, a zatem jako nieporządek. Tym samym suwerenność jest legitymizowana jako jedyny warunek porządku – jedyna alternatywa dla paraliżującego braku rządu – a anarchia staje się kolejnym sposobem na zasygnalizowanie, że w nieograniczonej przestrzeni poza suwerennością państwa szalałby zdziwały chaos. Właśnie dlatego historia tego słowa i jego użycie wykracza daleko poza to, co w niej semantycznie interesujące i ujawnia umacniającą się przez wieki koncepcję architektury politycznej.

Działa tu skuteczna narracja Hobbesa: suwerenna władza, ustanowiona w celu przezwyciężenia chaosu natury, z którego nieustannie wyłaniają się konflikty społeczne, jest wynikiem wspólnego paktu, dobrowolnego podporządkowania się władzy². Hobbes posuwa się nawet do uczynienia państwa „osobą”, niemal antropomorficzną postacią, której wewnętrzna suwerenność, absolutna i niekwestionowana, odpowiada zewnętrznej

² Autorka przywołuje w tym miejscu koncepcję Thomasa Hobbesa, który w dziele *Lewiatan* z 1651 roku opisywał państwo jako tytułowego potwora wprowadzającego porządek. W dużym skrócie, Hobbes za naturalny stan społeczeństwa uważał „wojnę wszystkich ze wszystkimi” (łac. *bellum omnium contra omnes*), którą powstrzymać może jedynie poddanie się jakiemuś suwerenowi. Według Hobbesa to dopiero władza jest w stanie zmusić ludzi do przestrzegania umów, a tym samym pozwala im cieszyć się wolnością, zamiast cały czas drzeć o swoje życie. Ponieważ podstawą dobrze funkcjonującego społeczeństwa są umowy społeczne sankcjonowane przez suwerena, Hobbes odmawiał obywatelom jakiegokolwiek formy buntu.

końcu oswojony przez liberalną sferę publiczną, pojawiły się – płynące niekoniecznie ze strony syjonizmu i jego sojuszników – oskarżenia o faszyzowanie i niewspółmierne do okoliczności zakłócanie porządku publicznego. Publicystki z „Gazety Wyborczej” oraz „Krytyki Politycznej”²⁹ przypomniały nam o nieświadomym dziedzictwie *archē* zakorzenionym w podmiotach demokracji liberalnej – o tym, że naszą wyobraźnię ogranicza wyrobiony w nas nawyk niewykraczania poza ramy ruchów obywatelskich:

[...] brak władzy wymyka się wyobraźni i jest poza zasięgiem myśli wyszkolonej na *kósmos* i *péras*, na porządku i ograniczeniu. [...] To, co wymyka się *archē*, jest wykluczone z *pólis*. To wykluczenie będzie miało decydujący wpływ na teorię polityczną.

Gdy więc jakieś wydarzenie czy ruch polityczny poza to *archē* wykracza i obserwatorzy mają problem z pojęciem go, powstaje skłonność do jego demonizowania. Na przykład: gdy przykładni obywatele oskarżają okupujące osoby studenckie o „islamizm”, „faszyzowanie”³⁰ czy „zakłócanie porządku”, możemy dostrzec przerażenie nowymi formami życia, które nie mieszczą się w liberalnych obyczajach i przerażenie podmiotami, które nie chcą być już obywatelami. Zarówno oryginalna intencja wykładu Di Cesare jak i kontekst wydarzeń towarzyszący nam w redagowaniu niniejszego tekstu uświadamia nam, że na *archē* napotykamy na każdym kroku naszej polityczności – zarówno wewnątrz naszych ruchów jak i na zewnątrz, w świecie liberalnej demokracji.

Fuck the *pólis*!

– Pojęcia przy pracy

²⁹ Zob. artykuł Jakuba Woroncowa pt.: *Dezinformacja, teorie spiskowe i romantyzowanie terroryzmu. Dokąd zmierza polski antysyjonizm?*

³⁰ „Słowo „intifada” oznacza po arabsku „powstanie” (...) Przeniesienia tego terminu na grunt europejski dokonali niemieccy neonaziści, którzy w 2008 roku rozwinęli transparent „Deutsche Intifada” podczas demonstracji pierwszomajowej w Hamburgu. (...) Organizacje typu Hamas są więc dla nich sojusznikiem w tej samej walce, dlatego używanie hasła „intifada” nabiera szczególnego znaczenia.” (J. Woroncow, *Dezinformacja...*)

Filozofia popycha anarchizm, w swego rodzaju krytycznej autoanalizie, do odzyskania własnej stłumionej anarchicznej ontologii. Polityczne następstwa są głębokie. Nie będzie już możliwe zastąpić jedną suwerenność inną, ani manichejsko rozumieć władzę. Przypominają się nam stare i kosztowne błędy.

Czy naprawdę możemy wierzyć, że dekonstrukcja anarchizmu nie ma nic wspólnego z tą tradycją? Zaprzeczenie temu bierze się z odniesień do tych wielkich wydarzeń, które naznaczyły historię ruchu anarchistycznego: od Komuny Paryskiej w 1871 roku po Katalonię w 1936 roku. Tak jakby w tych wydarzeniach anarchiczna polityka była już skonkretyzowana, wymykając się ówczesnym teoriom i ich archaicznym schematom. Wyraźne odniesienia do nich nieprzypadkowo powtarzają się u przedstawicieli nowszej filozofii, która rozwinęła myśl „polityczności”: od Claude’a Leforta do Corneliusa Castoriadis, od Miguela Abensoura do Jacquesa Rancière’a. Wspólnym wątkiem, który łączy ich pomimo różnic, jest krytyka *arché* rozumianej zarówno jako zasada filozoficzna, jak i nakaz polityczny.

Być może nadszedł czas na nowy anarchizm, który pracuje nad pojęciami granicznymi i ograniczeniami conceptualnymi swojej sklerotycznej spuścizny. Anarchizm, który wydobywa na światło dzienne skamieniałą i stłumioną anarchię, i który zachowując zaprzeczające i sprzeciwiające się ustalonej zasadzie *alpha privativum*, patrzy również ponad granicami archicznej suwerenności i architektury politycznej.

Posłowie

W trakcie redagowania niniejszego tłumaczenia byliśmy obserwatorami serii wydarzeń związanych z pro-palestyńskimi okupacjami na polskich uczelniach. Gdy ten anarchiczny wybuch polityczności został w

gia ducha, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, 1963, s. 107–109). Genetyczne poruszenie, prowadzące poprzez państwo do absolutnej wiedzy, w której spełnia się świadomość. Pojęcie anarchii w rozumieniu, w jakim je tu wprowadziliśmy, poprzedza jego rozumienie polityczne (czy antypolityczne), jakiego powszechnie się mu przydaje. Nie może ono, samo zarazem się nie znosząc, być przyjmowane jako zasada (tak jak rozumieją je anarchiści, kiedy na przykład twierdzą, że anarchia jest matką porządku). Anarchia nie może być wszechwładną jak *arché*. Może jedynie państwo wprowadzić w zamęt – to zaś w radykalnej formie i w sposób, który czyni momenty negacji możliwymi bez żadnego potwierdzenia. Państwo nie może się wtedy jako całość ustanowić. Ale za to anarchia daje się wypowiedzieć.” [E. Levinas, *Substytucja*, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 217–218.]

suwerenności uosabianej przez inne suwerenne państwa. W ruchu, któremu pisane były długotrwałe skutki, przenosi Lewiatana – bestię prymitywnego chaosu, wybraną na symbol władzy państwowej – poza jego własne granice. Dzika krnąbrność okiełznwana wewnątrz niego jest w zamian uwalniana na zewnątrz w ramach stałej wirtualnej wojny między państwowymi wilkami, suwerennymi Lewiatanami.

Dychotomia między wewnątrzem i zewnątrzem – suwerennością i anarchią – przewija się przez całą myśl nowoczesną. Aż po dzień dzisiejszy narzuca hierarchię problemów, określa rozwiązania i uzasadnia zasady: przede wszystkim posłuszeństwa wobec suwerennej władzy. Nie trzeba dodawać, że wprowadza też wartościowanie: z jednej strony mamy *przestrzeń wewnętrzną*, w której można dążyć do dobrego życia i w której postęp, sprawiedliwość, demokracja i prawa człowieka są afirmowane; a z drugiej strony *przestrzeń zewnętrzną*, gdzie w najlepszym razie można przetrwać, gdzie możliwe wydają się tylko niejasne kosmopolityczne projekty konfederacji narodów, o ile nie ponowne wysunięcie propozycji uformowania rządu światowego.

Globalizacja zmienia scenariusz, ale nie podważa dychotomii pomiędzy suwerennością a anarchią. Poszerza natomiast perspektywę, ujawniając ograniczenia polityki opartej na tradycyjnych granicach, niezdolnej do wyjrzenia poza nie. Krajobraz wydaje się teraz bardziej skomplikowany niż kiedykolwiek, ponieważ podczas gdy państwa narodowe nadal narzucają regulacyjne ramy wydarzeń³, to realne i wirtualne przestrzenie otwierające się pomiędzy ich granicami są wypełniane przez innych protagonistów. Prowadzi nas to do porzucenia dychotomii pomiędzy wewnątrzem a zewnątrzem, cywilizowanym a niecywilizowanym, porządkiem a chaosem.

Do odnalezienia drogi w nieznanym krajobrazie potrzebne są zwykle odpowiednie mapy – te jednak obecnie nie istnieją. Mimo to nowe zjawiska, takie jak globalne migracje, pozwalają rzucić okiem na to, co dzieje się na zewnątrz. Podobnie, obecne rewolty w dużej mierze odbywają się poza suwerennością, w otwartej przestrzeni, która zawsze była zsyłana na rubieże anarchii. Ta otwartość powinna być rozumiana nie tylko jako granica między jednym miejscem a drugim, ale także jako szczelina, przestrzeń pośrednia w

³ W oryginale „regulatory framework of events”. Wyrażenie to można rozumieć zarówno tak, że państwa narodowe nadal narzucają warunki politycznych wydarzeń, ale również tak, że narzucają one same wydarzenia, do których następnie muszą odnosić się ruchy polityczne.

ramach wewnętrznego scenariusza⁴. Bunt, który podważa *archē*⁵ – zasadę i porządek architektury politycznej, porządku państwocentrycznego – jest buntem anarchicznym. Narusza granice państwowe, denacjonalizuje rzekomych obywateli, wyobcowuje ich i czyni tymczasowymi bezpaństwowcami; zachęca do ogłoszenia się cudzoziemcami.

Niekwestionowana suwerenność państwa, uważana za niezbędny środek i najwyższy cel, pozostaje definiującym kryterium, które mapuje współczesną scenę i wyznacza granice filozofii politycznej. Z tej perspektywy oceniana jest dobra administracja *pólis* – bez jakiegokolwiek krytyki jakiegokolwiek ze sposobów jego ukonstytuowania. Paradygmatycznym przypadkiem jest teoria sprawiedliwości Rawlsa⁶. Filozofia polityczna wznawia potężne fikcje: od mitycznej umowy, na którą zgadza się każdy obywatel, po narodziny, które poprzez podpis tworzą członkostwo w narodzie i upoważniają do powrotu do ojczyzny. Tak jakby granice były nieuniknione, tak jakby wspólnota rządzona przez genetyczne pochodzenie była oczywista. Takie założenia są traktowane jako naturalne i tym samym wykluczane z polityki, a raczej: odpolityczniane. Ale wtedy filozofia poli-

⁴ Żeby trochę lepiej zobrazować jaką postać przyjmuje anarchia we wnętrzu suwerennych przestrzeni, można pomyśleć o niej jako o *przestrzeniach liminalnych*: wszystkich tych miejscach, takich jak autostrady, korytarze czy dworce, które nie istnieją, by się w nich na długo zatrzymywać, które są „przechodnie”. Określenie to odwołuje się do liminalności (od łac. *limen* – próg), która w antropologii oznacza moment, w którym osoby odbywające rytuał przejścia znajdują się pomiędzy jednym stanem a drugim i nie zyskały jeszcze statusu, który zostanie im przyznany po zakończeniu rytuału. Przestrzenie liminalne sprawiają trudność osadzenia ich w szerszym kontekście, usytuowania w ramach szerszej geografii; zdają się wyjęte z rzeczywistości, a bycie w nich sprawia wrażenie bycia *pomiędzy*, są swego rodzaju *niemiejscami*. W kontekście dobrze określonej suwerennej przestrzeni, gdzie wszystko ma swoje miejsce, „bycie pomiędzy” właściwe przestrzeniom liminalnych ani nie sytuuje nas wewnątrz niej, ani poza nią, co łamie jej pretensje do określania swojego kontrolowanego terytorium i przestrzeni polityki. Właśnie w takiej przestrzeni, gdzieś pomiędzy porządkiem wewnątrz i chaosem zewnątrz, żyje anarchia, która ma ambicje do bycia czymś zupełnie innym.

⁵ Autorka stosuje transliterację starogreckich terminów z zachowaniem ich oryginalnych akcentów.

⁶ Podobnie jak Hobbes, John Rawls oparł swoją *Teorię sprawiedliwości* z 1971 roku na pewnym wyobrażeniu o pierwotnym stanie społeczeństwa, które nazwał „położeniem pierwotnym” (*original position*). Tworzące społeczeństwo jednostki ustalają wówczas jego zasady, ale ogranicza je brak informacji o tym, jakie miejsce w społeczeństwie im przypadnie i jak będzie się ono przekształcać z czasem. Rawls nazwał tę sytuację „zasłoną niewiedzy” (*veil of ignorance*), ponieważ ustalając ramy sprawiedliwego społeczeństwa nie jesteśmy w stanie uwzględnić wszystkich zmiennych, takich jak majątek, zdolności, inteligencja, płeć, wiek itd. dla każdej jednostki. Na tej podstawie założył, że sprawiedliwość musi się opierać na bezstronnym i jak najbardziej obiektywnym ustalaniu zasad rządzących danym społeczeństwem.

do którego zalicza również Marcusego, nie jest wyjątkiem. Tutaj jednak pojawia się impas, z którym Schürmann walczy, nie czyniąc żadnych postępów. Jeśli polityczna anarchia faktycznie może być przemyślana jedynie w świetle anarchii ontologicznej, to prawdą jest również coś odwrotne: anarchia ontologiczna nie może nie zostać przełożona na anarchię polityczną.

Podobna trudność pojawia się u innych filozofów, którzy przyczyniają się do anarchicznej dekonstrukcji każdego archizmu. Jak możemy nie wspomnieć o Derridzie? Jego słowa w jednym z wywiadów są bardzo symboliczne: „Nie jestem anarchistą. [...] Dekonstrukcja jest bez wątpienia anarchiczna; byłaby fundamentalnie anarchiczna, gdyby można było coś takiego powiedzieć. Kwestionuje *archē*, początek i władzę”²⁷.

Krótko mówiąc: podzielenie anarchistycznej ontologii to jeszcze nie to samo, co bycie anarchistycznym. Ale nie można tej kwestii tak po prostu zamknąć przez ostantacyjne wyparcie się wszelkich ograniczeń. Relacja między filozofią a anarchizmem, która wydaje się niemal przegapionym spotkaniem, jest o wiele bardziej niejednoznaczna i złożona, niż można by przypuszczać na pierwszy rzut oka.

To właśnie w imię anarchii krytykuje się anarchizm – czy to za dopuszczenie do wyłonienia się zdrady anarchii, czy poprzez zamknięcie się w archicznej zasadzie: poczynając od zasady porządku zaproponowanej przez Proudhona, a kończąc na lustrzanym powierzeniu jej bezkształtnemu nieladowi eksplozji. Oto wewnętrzna sprzeczność anarchizmu, który nie kwestionuje swoich własnych zasad. Levinas użył prowokacyjnego sformułowania (w zasadzie użył go dwukrotnie), aby uwypuklić sedno sprawy: „Anarchia nie rządzi” i: „Anarchia nie może być wszechwładną jak *archē*”²⁸.

²⁷ J. Derrida, E. Rottenberg (ed.), *Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*, Stanford University Press 2002, s. 22.

²⁸ Di Cesare cytuje fragment wykładu Emmanuela Levinasa pt. *Substytucja*, w którym pojawia się pojęcie „anarchii”. W całości brzmi on następująco: „An-archia nie jest jednak stanem nieporządku przeciwstawionego porządkowi, jak porzucenie tematu nie jest zamierzonym powrotem do jakiegoś rozproszonego „pola świadomości”, uprzedniego wobec skupienia uwagi. Nieporządek jest tylko innym porządkiem, a to, co rozproszone, jest w miarę możliwości tematyzowane. Anarchia destabilizuje byt poza tą alternatywą. Przerywa ontologiczną grę, jaką – właśnie jako gra – jest świadomość, w której byt zatracza się i na powrót odnajduje, i w ten sposób się rozjaśnia.” Powyższy fragment Levinas opatrzył następującym przypisem: „Por. w *Ewolucji twórczej Bergsona* strony poświęcone nieporządkowi, strony te wymagają dokładnego przemyślenia. Przewrót i rewolucja mieszczą się w porządku. Podobnie jak u Hegla. To, co w doświadczeniu „nowego przedmiotu” ukazuje się świadomości jako „nicość pierwszego przedmiotu”, ukazuje się filozofowi, który może widzieć „za plecami świadomości”, jako rezultat pewnej genezy, jako coś rodzącego się w łonie tego samego porządku dialektycznego (por. G.W.F. Hegel, *Fenomenolo-*

chłań, który gościł już członków Szkoły Frankfurckiej, Benjamina, Adorno, Horkheimera i Marcusego, nie zamknął swoich drzwi²⁵. Kolejni goście przychodzą i odchodzą, z różnymi spojrzeniami i nowymi perspektywami.

Ważne miejsce zajmuje Reiner Schürmann, autor książki *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, opublikowanej po raz pierwszy po francusku w 1982 roku, a po angielsku w 1987 roku. Jej strony można czytać jako długi komentarz, który ma na celu zdemokratyzowanie Heideggera, tj. pokazanie, że nie mitologizuje on początku, nie utwierdza się w zasadzie, ani nie identyfikuje się po prostu z *Führerprinzip*. Zamiast tego myśli anarchiczne rozwiązanie wszystkich *archē*.

Szybko porzucając politykę, Schürmann skupia uwagę na dekonstrukcji metafizyki – projekcie, który nie jest ani niewinny, ani nieszkodliwy. Aby wydobyć na światło dzienne destrukcyjny ładunek ukryty w rozbitym fundamencie, proponuje paradoksalne wyrażenie: „zasada anarchii”. Sprzeczność między tymi dwoma terminami jest oczywista. Schürmann ostrzega przed wszelkimi próbami pojednania lub przewyciężenia. „Zasada anarchii” jest zasadą anarchiczną, która destytuując samą siebie²⁶, uniemożliwia anarchii stanie się zasadą. W historii zasad, które rządziły epokami świata, wciąż istnieje paradoksalna zasada anarchiczna, preludium do obalenia każdej zasady, która niesie anarchię wpisaną w siebie, jako przeznaczenie.

Nieuniknione jest zatem przejście do historii an-archicznej, która otwiera nowe scenariusze. Scenariusze polityczne pozostają jednak mgliste, ponieważ według Schürmanna polityka zawsze była archiczna, zawsze była skonfigurowana wokół *archē*. Nawet to, co nazywa „anarchizmem władzy”,

²⁵ Jest to odwołanie do fragmentu *Teorii powieści*, w którym György Lukács krytykował filozofów szkoły frankfurckiej: „Dopiero po zwycięstwie nad Hitlerem, po restauracji Niemiec i po „cudzie gospodarczym” ta funkcja „lewicowej” etyki skończyła się bezpowrotnie, a na współczesne forum wkroczył konformizm przebrany w maskę bezkompromisowości. Znaczna część intelektualistów niemieckich, w tym także i Adorno, zamieszkała w owym „Grand-Hotelu «Otchłań»”, który opisywałem przy okazji krytyki Schopenhauera jako: „piękny, wyposażony we wszelki możliwy luksus hotel, położony na skraju otchłani, nicości i absurdu. Codzienny rytuał spojrzenia w otchłań – pomiędzy posiłkami spożywanych w błogim nastroju a produkcją artystyczną – może jedynie zwiększyć przyjemność płynącą z tak wyszukanego komfortu” (*Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwid 1962, s. 219).” [G. Lukács, *Teoria powieści. Esej filozoficzno-historyczny o wielkich formach epiki*, tłum. Jan Gościński, Warszawa 1968, s. 17].

²⁶ To, co Di Cesare pisze tutaj o autodestytucji anarchii przywołuje na myśl to, co Niewidzialny Komitet pisał o destytucji władzy w ogóle: „Aby zdestituować władzę, nie wystarczy zatem pokonać ją na ulicach, rozmontować jej aparaty i podłożyć ogień pod jej symbole. Destytucja władzy to pozbawienie jej fundamentów. To właśnie robią insurekcje.” (*Comité invisible, À nos amis*, La Fabrique éditions, 2014, s. 75).

tyczna opiera się na niepolitycznym fundamencie. W obliczu filozofii, która pozostaje zamknięta w ramach państwa, pojawia się potrzeba anarchicznej transpolityki, *oltre politica*⁷.

2

Jak można odkupić słowo „anarchia”, jeśli nie poprzez anarchiczną archeologię?

Spójrzmy na grecki kontekst. Złożenie to pochodzi od połączenia ze sobą przedrostka *alpha privativum*⁸, *a-* lub *an-* (jak w „atonalny”, „anikoniczny” lub „atopia”) i czasownika *árcho*, rozkazywać. Krótko mówiąc, *anarchía* oznacza brak dowództwa, brak rządu, brak porządku. Już u Homera *ánarchos* oznaczało grupę bez przywództwa⁹.

Ściśle związana ze sferą wojskową i prawną w okresie klasycznym, *anarchía* przyjmowała coraz bardziej mgliste znaczenia, nie tracąc przy tym swojej siły pozbawiającej. Jej dwa aspekty odzwierciedlają siebie nawzajem: brak rządu z jednej strony, ale także łamanie prawa i bunt z drugiej. Jak napisał wielki historyk anarchizmu, Max Nettlau: „Występowanie greckiego terminu «an-archia» wskazuje na to, że istniały osoby, które świadomie odrzucały władzę i państwo; dopiero gdy zaczęto ich zwalczać i prześladować, określenie to przylgnęło do nich w sensie buntowników zagrażających ustanowionemu porządkowi”¹⁰.

Interesujące są jednak pierwsze refleksje na temat anarchii pochodzące z *pólis*. Ogromne i śmiertelne widma nawiedzają miasto. Ajschylos

⁷ Wł. „poza polityką”.

⁸ W oryginale *the privative prefix*, czyli dosłownie „przedrostek pozbawiający”. W polskim językoznawstwie przyjęło się określać tego typu przedrostek łacińskim terminem *alpha privativum*, dosłownie „alfa pozbawiająca”. Wyraża on negację lub brak czegoś, tak jak w przypadku „anarchii” – brak lub zaprzeczenie władzy.

⁹ Chodzi o następujący fragment *Iliady* (pieśń 2, wersy 703-704): „Mimo to bez dowództwa [*ánarchoi*] nie byli, choć wodza im brakło, / Ale ich w szyki ułożył Podarkes Aresa potomek”. [Homer, *Iliada*, tłum. P. Popiel, Kraków 1880, s. 64, [https://pl.wikisource.org/wiki/Iliada_\(Popiel\)/Pie%C5%9B%C5%84_II](https://pl.wikisource.org/wiki/Iliada_(Popiel)/Pie%C5%9B%C5%84_II). Oryginał: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D2%3Acard%3D695>]. Di Cesare podaje tak naprawdę rzeczownik w liczbie pojedynczej, *ánarchos*, podczas gdy w oryginale jest to *ánarchoi*, liczba mnoga, dosłownie „niedowodzeni”.

¹⁰ Max Nettlau, *Geschichte der Anarchie I. – Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlin 1925, s. 17 [online: <https://anarchistischebibliothek.org/library/max-nettlau-geschichte-der-anarchie-i-der-vorfruhling-der-anarchie>].

ostrzega przed skrajnościami i chwali życie, *bíos*, które nie jest „ani anarchią, ani tyranią” – ani *ánarchos*, ani *despotóúmenos*¹¹. Już tutaj anarchia i tyrania wydają się być dwoma nadciągającymi zagrożeniami. Ale ostatecznie tylko anarchia jest prawdziwym zagrożeniem politycznym. Sofokles każe Kreonowi powiedzieć to samo: „Wybrańcom ludu posłusznym być trzeba [...]. Nie ma zaś większej klęski od anarchii”¹². W *Prawach*, Platon powtarza ostrzeżenie Sofoklesa niemal co do joty: „Każda ludzka społeczność jest z natury przeznaczona do posiadania przywódcy”. I znowu: „Samowolę zaś trzeba usunąć z całego życia wszystkich ludzi i podległych ludziom zwierząt”¹³.

Ala dla Platona anarchia nie jest jedynie nienaturalnym zaburzeniem. W bardziej politycznym sensie reprezentuje ona nieodłączny cień demokracji, odwieczny koszmar jej ruiny; to samo u Arystotelesa¹⁴. Choć przywołuje na myśl podobne złożenia, takie jak „monarchia” lub „oligarchia”, nie ma wątpliwości, że anarchia jest postrzegana przez obu jako nieustrój [*non-constitution*]. Przeważa negacja *alpha privativum*. Skazany na bycie niezrozumiałym i mglistym, brak władzy wymyka się wyobraźni i jest poza zasięgiem

¹¹ Chodzi o fragment z trzeciej części trylogii tragicznej *Oresteja* Ajschylosa, *Eumenidy*, w której Atena poucza attycki naród następującymi słowami (wersy 696-699): „Ani anarchii (*ánarchon*), ani despotii (*despotóúmenon*) / Nie doradzam utrzymywać obywatelom, / Ani tego, co straszne, wyrzucać poza polis. / Gdyż bez lęku nie ma sprawiedliwego śmiertelnika”. Powyżej pozwoliłem sobie na bardziej dosłowne tłumaczenie, aby być jak najbliżej wymowy tekstu Di Cesare. Oryginał: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0005%3Acard%3D674>.

¹² Di Cesare odwołuje się do wersów 666 oraz 672 *Antygony* Sofoklesa: „Wybrańcom ludu posłusznym być trzeba [...] / Nie ma zaś większej klęski od nierzędu (*anarchías*), / On gubi miasta, on domy rozburza, / On wśród szeregów roznieca ucieczkę”. W powyższym przekładzie Kazimierz Morawski tłumaczy *anarchías* archaicznym zwyczajem jako „nierząd”, co w zasadzie dobrze oddaje etymologię słowa „anarchia”. Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Wolne Lektury, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/antygona.html#f620>. Oryginał: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D631>.

¹³ Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 563 (fragm. 942c-942d). Nie udało się nam znaleźć wspomnianego przez Di Cesare odwołania do Sofoklesa. Prawdopodobnie jest to parafraza ogólnego postrzegania legitymizacji władzy w *Prawach* Platona.

¹⁴ Di Cesare nawiązuje w tym miejscu do *Polityki* Arystotelesa. Dosłowne użycie greckiego słowa *anarchia* udało mi się odnaleźć jedynie we fragmencie 1272b, w którym opisuje on ustrój Krety: „Okazuje się stąd, że istniejące tam urzędnicy mają pewne cechy ustroju, ale nie są właściwie prawnym ustrojem, tylko raczej samowolnymi rządami [wielmożów]. Pozyskując sobie zwolenników z ludu i przyjaciół ludzie ci zwykli szerzyć anarchię [□□□□□□], wszczynać zaburzenia i walki między sobą.” [Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2003, s. 50.] Oryginał: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057:book=2:section=1272b&highlight=a%29narxi%2Fan>.

Nie jest to zaskakujące, biorąc pod uwagę, że myśl kontynentalna charakteryzuje się tym, że rozwija się z otchłani, których nie może już uniknąć. Heidegger był pionierem w niszczeniu wszelkiego rodzaju oficjalnych ścieżek. Zainaugurował to, co można nazwać „postfundamentalizmem”²². Jeśli Husserl pozostaje przy koncepcji filozofii, która wciąż wymaga „ostatecznego fundamentu”, dla Heideggera nadszedł czas, aby porzucić wszystkie błędy metafizyki i pożegnać się z jakimkolwiek niekwestionowanym, stabilnym i mocnym fundamentem, gdy tylko okaże się on wybrakowany i niepewny. Tak jest w przypadku owego fundamentu wszechświata, statusu, do którego awansował nowoczesny podmiot: suwerena, który zamiast bycia tak pewnym siebie – pewnym oparcia w swojej autonomii – powinien uznać się za „wrzuconego” w świat²³, za nieuchronnie czasowego i nieodwracalnie skończonego.

Wydarzenie, które wstrząsa ostatecznym fundamentem, dosłownie wywraca filozofię do góry nogami: wstrząsa nią, pozostawia ją popękaną i rozszczelnioną. Pozostawia ją otwartą. Bezdenna otchłań każdego fundamentu zostaje w ten sposób odpieczętowana. *Ab-grund*²⁴ jest zatem nazwą, która zachowując w samym słowie kluczową przepaść, przywołuje na myśl to, co jest już otchłannym anty-fundamentem.

Nie rozumy jednak gestu Heideggera – ograniczającego się do odnotowania tego wydarzenia – błędnie. Nie chodzi o zaprzeczanie czy obalanie, a raczej o przyznanie, że nie ma już czegoś takiego jak niepodważalne fundamenty. Dotyczy to również wielu mirażów związanych z całym szeregiem dobrze znanych, przywoływanych fundamentów, w tym: bycia, substancji, istoty, struktury, uniwersalności, tożsamości, płci, państwa i narodu. Heidegger nie opuszcza terytorium metafizyki, lecz na nim pozostaje, by obserwować jego rozpad, drążyć je i pozwalać, by przez pęknięcia wyłaniała się otchłań.

Filozofia postfundamentalistyczna, która kwestionuje każde *archē*, odchodzi od aktu archicznego. Można by wymienić wiele nazwisk. Grand-Hotel Ot-

²² Postfundamentalizm – podejście do uprawiania filozofii, które polega na odrzuceniu poszukiwania i ustalania jakichkolwiek „pierwszych zasad” (jak na przykład klasyczne kartezjańskie „Myślę, więc jestem”).

²³ Chodzi tu o heideggerowskie pojęcie *Geworfenheit*, opisujące dotyczącą każdego istnienia sytuację: egzystowanie na ustalonych wcześniej, niezależnych od jego woli warunkach. Innymi słowy, człowiek zawsze pojawia się na świecie jako uwikłany w jakieś poprzedzające go relacje i zależności.

²⁴ *Abgrund* (Otchłań) – „coś, co ugruntowuje byt rzeczy właśnie poprzez odmowę jego zdefiniowania.” [D. Moran, M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, s. 9-11]

Fideistyczna²⁰ drętwota niesie ze sobą ryzyko skończenia w ponurym sekciarstwie i katastrofalnej stagnacji.

Mogłybyśmy pokusić się o przypuszczenie, że dzwon oznaczający ten koniec anarchizmu rozbrzmiewa już od jakiegoś czasu, gdyby nie fakt, że pochodnia anarchii nigdy nie zgasła. Heterodoksyjne i wywrotowe A-w-kółku – być może najbardziej rozpowszechniony symbol polityczny na świecie – nie daje się pomieścić w klasycznej ikonografii i wykazuje witalność wykraczającą poza tradycyjny anarchizm.

Ekonomia archiwum przeciwstawia się an-archicznemu impulsowi. Pojawia się zatem potrzeba, by *nie* archiwizować anarchizmu, a raczej, by nie pozwolić na jego zarchiwizowanie. W związku z gorączką archiwum²¹, która dotyka anarchistę – tego anioła-dysydenta – an-archiczny impuls wzywa go, by nie zapomnieć, że *archē*, na którym zbudowany jest zarówno porządek początku jak i nakazu, jest fikcją. Alternatywą byłaby żenująca postać instytucjonalnej osoby anarchistycznej roszczonej sobie wyłączny dostęp do prawdziwej pamięci, do posiadania tekstów, do tajemnej i patriarchalnej mocy autentycznego pochodzenia. W swojej niemożliwej nostalgii, miałyby klucze tylko do domu zamieszkanego przez duchy. To właśnie tutaj niearchiwizowalny anarchizm musi działać, aby uciec przemocy starych archiwów – nawet swoich własnych.

Milczący z powołania, anarchizm zawsze będzie niszczycielem każdego archiwum. Niszczenie oznacza tutaj dekonstrukcję, interpretację, głębokie wczytywanie się w archeologiczne i genealogiczne wykopaliska, aby rozczłonkować zbiór tekstów i zde segregować semantykę archiwum.

5

W ostatnich dziesięcioleciach w filozofii pojawił się anarchiczny zwrot.

²⁰ Fideizm – pogląd głoszący, że wiara jest sprzeczna i wroga rozumowi, i że jest również lepszą metodą docierania do prawd.

²¹ Gorączka archiwum to koncepcja Jacquesa Derridy, którą zaproponował w książce pod tym samym tytułem. Nawiązując do etymologii słowa „archiwum” i dwuznaczności greckiego *arché* – które tłumaczy jako „początek” (*commencement*) oraz „komenda” (*commandement*) – pokazuje, iż archiwizacja jest źródłem władzy poprzez nazywanie i kategoryzowanie rzeczy oraz ustalanie źródeł i rekonstruowanie przebiegu historii. Sama gorączka archiwum jest według Derridy swoistą obsesją, która nakazuje nam poszukiwanie początku. Zupełnie jak to, co robię, redagując niniejsze przypisy. Zob.: J. Derrida, *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, Warszawa 2016.

myśli wyszkolonej na *kósmos* i *péras*, na porządku i ograniczeniu. Nawet konkretny nieporządek ma wiele twarzy: *tarachē* i *stásis*, buntu i wojny domowej. To, co wymyka się *archē*, jest wykluczone z *pólis*. To wykluczenie będzie miało decydujący wpływ na teorię polityczną.

Przy przejściu z greki na łacinę na jaw wychodzi kolejne znaczenie. W języku łacińskim *archē* jest głównie tłumaczone jako *principium* [podstawowa zasada – przyp. tłum]. Jest zatem jasne, że *archē* nie jest monolityczne, ponieważ jest podzielone między dwa znaczenia: pochodzenie lub zasada z jednej strony, nakaz lub rząd z drugiej. To podwojenie dotyczy również czasownika *archō*, który oznacza „przewodzić, poprzedzać, prowadzić”, ale także „rządzić, nakazywać”. To, co pierwsze, prowadzi, początek nakazuje, pochodzi nie rządzi – nie tylko narodzinami, ale także wzrostem, rozwojem, historią.

To, że początek i nakaz powinny być rozumiane jako zbieżne, nie jest wcale oczywiste. Początek rości sobie prawo do nakazywania – nakaz rości sobie prawo do początku. Jak ujmuje to Agamben, „prestż pochodzenia” może wyjaśniać, dlaczego semantyczna rozbieżność leżąca u podstaw *archē* jest zwykle odbierana jako oczywista¹⁵.

W końcu dlaczego pierwszy miałby być władcą? I dlaczego władca miałby być pierwszy? Bardzo różne znaczenia są do siebie zbliżane, aż się na siebie nakładają i zderzają. Ale być może to właśnie słowo *archē* – poprzez nadany mu zwyczajowo prestiż – mogło podyktować ten zbieg okoliczności. Inaugurowanie i władza – jak głosi greka, a za nią wiele innych języków – są ze sobą blisko powiązane, stanowiąc współlistotną¹⁶ całość. Reperkusje tego są teologiczne, polityczne i filozoficzne.

Archeologia an-archiczna, która jest nie tylko ruinologią¹⁷, ale także rozprasza, obezwładnia i dekonstruuje *arché*, nie może nie odkryć tego archa-

¹⁵ „W naszej kulturze prestiż pochodzenia wywodzi się z tej samej strukturalnej homonimii. Początek jest tym, co nakazuje i rządzi nie tylko narodzinami, ale i wzrostem, rozwojem, przebiegiem i przesłaniem – jednym słowem: całą historią – tego, czemu daje początek. Niezależnie od tego, czy mowa o bycie, o myśli, o wiedzy czy działaniu, w każdym wypadku początek nie jest zwyczajnym punktem wyjścia, który następnie niknie w tym, co następuje. Przeciwnie, początek nigdy nie przestaje inicjować, a zatem rozkazywać i rządzić tym, co powołał do istnienia. [G. Agamben, *Co to jest rozkaz?*, Poznań 2021]

¹⁶ Współlistotność – termin pochodzący z teologii chrześcijańskiej, oznaczający tożsamość w substancji pomimo różnic w manifestacji. Termin ten odnosi się na przykład do tożsamości Jezusa z Bogiem Ojcem w ramach Trójcy.

¹⁷ Być może jest to nawiązanie do tekstu *Archeologia filozofia* (*Archeologia filozoficzna*) Giorgio Agambena, w którym pojawia się właśnie pojęcie ruinologii. Zob.: *Philosophical Archaeology*, [w:] *The Signature of All Things*, Zone Books, 2009, s. 81–82.

icznego współdziału. Ujawnia sojusz władzy pomiędzy zasadą i nakazem, i je rozłącza.

3

W XVIII i XIX wieku, w następstwie Rewolucji Francuskiej, anarchia w coraz większym stopniu stawała się pojęciem pozytywnym i zajęła miejsce wśród form rządów.

Słynne twierdzenie Proudhona, że „anarchia to porządek bez dominacji”, wyznacza pewne „przed” i „po”¹⁸. Tyle tylko, że zwrot ten zakończył się strukturalną zapaścią i doprowadził do wymazania przedrostka *an-* u źródeł anarchii. W tym tkwi problem klasycznego anarchizmu, który od Godwina po Bakunina wpadał w pułapkę naiwnie rozumianych relacji siły. Weźmy na przykład jego nowoczesny sposób rozumienia zarówno podmiotu, jak i państwa, który kulminuje w manichejskiej wizji¹⁹: jeśli podmiot jest z natury dobry, a państwo złe, to wystarczy postawić na głowie schemat zaproponowany w *Lewiatanie* Hobbesa, w którym to dobre państwo odkupuje ludzką jednostkę, w przeciwnym razie skazaną na zwłczenie. Właśnie to uproszczenie nie zadziało – nawet w polityce.

U podstaw tego impasu leży sama nowoczesność, matka anarchizmu. Oczywiste są teraz te metafizyczne ograniczenia, w których pozostaje on uwięziony i które ostatecznie mają nieuniknione polityczne następstwa. Osoby anarchistyczne, nie zdając sobie w pełni sprawy z jej wywrotowego

¹⁸ Di Cesare tak naprawdę nie cytuje bezpośrednio słów Proudhona. Zdanie „Anarchia to porządek bez dominacji” (*L'anarchie c'est l'ordre sans le pouvoir*), które powtarza wiele osób jako domniemany cytat ze *Zwierzeń rewolucjonisty*, jest tak naprawdę podsumowaniem fragmentu, w którym pisze on o oddolnym zniesieniu państwa: „A raczej rząd już nie istnieje, ponieważ w wyniku postępu ich separacji i centralizacji wszystkie organy, które kiedyś łączył rząd, zniknęły lub wymknęły się jego inicjatywie: z anarchii wyłonił się porządek. Oto wreszcie wolność obywateli, prawda instytucji, szczerłość powszechnego prawa wyborczego, uczciwość administracji, bezstronność wymiaru sprawiedliwości, patriotyzm bagnetów, uległość partii, bezsilność sekt, zbieżność każdej woli. Wasze społeczeństwo jest zorganizowane, żywe, postępuje; myśli, mówi i działa jak człowiek, właśnie dlatego, że nie jest już reprezentowane przez człowieka, ponieważ nie uznaje już osobistej władzy, ponieważ w nim, jak we wszystkich zorganizowanych i żywych istotach, jak w nieskończoności Pascala, centrum jest wszędzie, obwód nigdzie.” [P.-J. Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Paris 1851, s. 227.]

¹⁹ Manicheizm to prąd religijno-filozoficzny, który powstał w III wieku n.e. Głosił on, że na świecie toczy się wieczna walka między dobrem i złem, siłami światła i ciemności. Główną drogę do zbawienia manicheizm upatrywał w rozwoju intelektualnym, dzięki któremu człowiek mógłby wyzwolić się spod wpływu zła.

potencjału, zamykają anarchię w *archē*, czyniąc z niej zasadę i nakaz. Stąd naiwność, iluzje, błędy. Wszystko to wyłania się w wizji jednostki, która stając w obliczu władzy, zmagą się z dylematem tego, jak przejąć ją raz na zawsze, ale jednocześnie nie dać się samej jej zawłaszczyć. Właśnie ta odmowa jakiegokolwiek zapośredniczenia, wraz ze spływającą koncepcją władzy utożsamianej z plagą, skazała ruch anarchistyczny na serię porażek. Porażka ta jest tym poważniejsza, że anarchia, rozumiana jako samonegacja władzy, powinna była otworzyć nową przestrzeń polityczną. Jest jednak tak, jakby anarchiści odmówili zamieszkania tej bezdennej otchłani, z której anarchicznie mogłaby wyłonić się inna polityka. Zamiast tego, skryli się w archicznym okopie zasady.

4

Czy możliwe jest uratowanie „anarchii” przed dzisiejszym anarchizmem? A jeśli tak, to w jaki sposób?

Ze swoją tragiczną przeszłością i niemożliwą przyszłością, anarchizm wydaje się być zdegradowany do dumnej i upartej, ale także osobliwej i niszczonej pamięci. Jego święte teksty, zebrane w nienaruszalny i kanoniczny zbiór dzieł, domagają się, by w nie wierzyć i za nimi podążać. Anarchiści wydają się w dużej mierze zinstytucjonalizowani: odwołują się do liturgii, podążają za katechizmem i kultywują niezachwianą pewność, że te teksty dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej ortodoksji mają odpowiedź na wszystko.

Potwierdzają to rekonstrukcje historyczne, które, pomimo pewnych drobnych różnic, skamieniały wokół tych samych frazesów, tych samych sloganów, tych samych doktrynalnych i ideologicznych dogmatów, które były ustanawiane i zatwierdzane na przestrzeni wieków. Epopeja się powtarza: pierwszym w linii po prekursorach jest Godwin, po nim Proudhon; rzeka następnie rozdziela się między nurtem zainaugurowanym przez Stirnera, orędownika radykalnego indywidualizmu, a tym zapoczątkowanym przez Kropotkina, propagatora kolektywizmu. Szczyt osiąga wraz z Bakuninem. Wokół niego koncentruje się wiele postaci, których światopoglądy są często ze sobą sprzeczne. W pierwszych dekadach XX wieku, poza kilkoma wyjątkami, takimi jak Murray Bookchin i Noam Chomsky, wszystko zatrzymuje się w miejscu. Krótko mówiąc, oficjalna historia anarchizmu nie różni się od każdej innej historiografii z paradygmatami, dogmatami i zasadami.