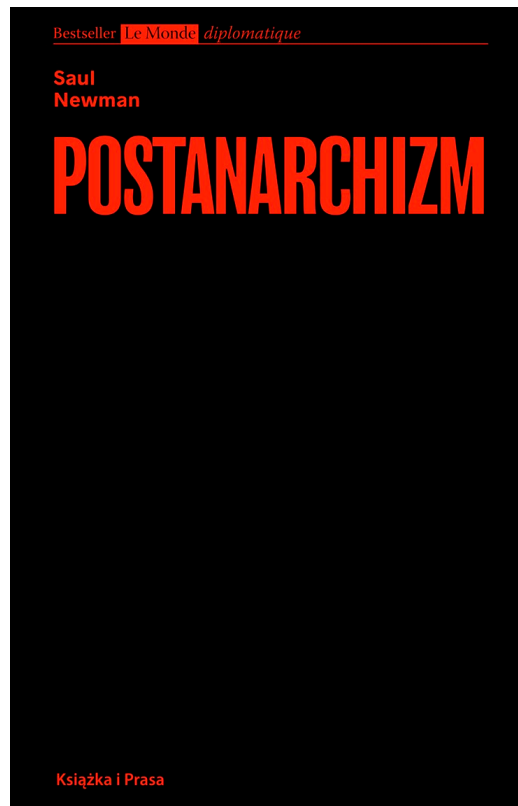


# Postanarchizm

Saul Newman



2015

# Spis treści

<b>Przedmowa</b>	<b>4</b>
Autonomiczne życie polityczne . . . . .	5
Struktura książki . . . . .	6
<b>I/ Od anarchizmu do postanarchizmu</b>	<b>9</b>
Anarchizm: szkic do politycznej herezji . . . . .	9
Koniec metanarracji . . . . .	11
Od anarchizmu do anarchii . . . . .	13
Nie-władza . . . . .	16
<b>II/ Pojedynczości</b>	<b>18</b>
Neoliberalne zarządzanie życiem . . . . .	19
Podmiot neoliberalny . . . . .	21
Podmiot radykalny . . . . .	24
Polityka niekomunikowalności . . . . .	26
Pojedynczości . . . . .	28
Jedyny . . . . .	30
Zrzeszenie egoistów . . . . .	33
<b>III/ Insurekcja</b>	<b>35</b>
Anarchizm i rewolucja społeczna . . . . .	36
Insurekcja nas samych . . . . .	38
Nowi cynicy . . . . .	40
Swojość . . . . .	43
Prefiguracja . . . . .	44
<b>IV/ Przemoc przeciwko przemocy</b>	<b>47</b>
Anarchizm i wojna społeczna . . . . .	48
Strajk proletariacki Sorela: mityczna wojna . . . . .	49
Autonomia i przemoc . . . . .	52
Benjamin i „Przyczynek do krytyki przemocy” . . . . .	54
Boska przemoc . . . . .	56
Przemoc i ontologiczny anarchizm . . . . .	57

<b>VI/ Odrzucenie dobrowolnej niewoli</b>	<b>60</b>
Problem posłuszeństwa . . . . .	60
La Boétie i zjawisko dobrowolnej niewoli . . . . .	63
Bezsilność władzy i wola wolności . . . . .	66
Dyscyplina niezdyscyplinowania . . . . .	70
<b>VI/ Myśleć z Zewnątrz</b>	<b>73</b>
Polityka autonomii . . . . .	74
Woluntaryzm i samostanowienie . . . . .	78
Aksjomat wolności . . . . .	81
Autonomia i demokracja . . . . .	83
Horyzont postanarchistyczny . . . . .	87

# Przedmowa

Jaki kształt przybiera dziś radykalna polityka? Jaki rodzaj wyobraźni, który polityczny i etyczny horyzont rozpala współczesne walki? Jaki rodzaj alternatywy dla naszego współczesnego porządku politycznego i ekonomicznego jest proponowany i o jaki się walczy?

Zadawanie pytań tego rodzaju wywołuje często albo cyniczną pogardę, albo westchnienia rezygnacji. Wydaje się, że reżim neoliberalnego kapitalizmu wszędzie odniósł zwycięstwo. Nawet w następstwie swojego najpoważniejszego kryzysu od czasu Wielkiego Kryzysu, podczas którego jego katastroficzna struktura stała się widoczna dla wszystkich, kiedy wydawało się, że znajduje się on w swoim najsłabszym i najbardziej wrażliwym punkcie, globalny kapitalizm finansowy, wsparty ogromną państwową pomocą, powstał ze swojego pozornego upadku i zyskał nowe, dziwne życie. Być może jest to życie po życiu, ale wiemy, że takie mają niefortunną tendencję do bardzo długiego trwania.

Trwający kryzys gospodarczy nie tylko nie przyniósł końca neoliberalnego kapitalizmu, ale okazał się wodą na jego młyn, pozwalając mu na jeszcze większe wtargnięcia rynkowej racjonalności w codzienne życie oraz jeszcze bardziej nieprzyzwoite akumulowanie bogactwa przez globalną klasę plutokratów w formie polityki oszczędności. Nasze życie jest coraz bardziej zdominowane przez dyktat rynku, imperatyw pracy i widmo niepewności, biedy czy zadłużenia. A jednak kieruje nami jakiś niewytłumaczalny przymus działania tak, jak dotąd, choć przez cały czas nawiedza nas widmo katastrofy. Horyzonty alternatywy wydają się niejasne, jeśli nie po prostu niemożliwe do wyobrażenia. Przebłyśki oporu zgasły lub zostały zdławione. I tak wyczerpaną już wyobraźnię polityczną ogarnia Wielka Nicość otchłań, która zagrożona jest wypełnieniem się przez nowe i przemocowe formy reakcyjnej, populistycznej i faszystowskiej mobilizacji.

Gdzie zatem mamy szukać znaków nadziei? Mimo że obecny moment historyczny jest raczej mroczny, książka ta nie zaleca pesymizmu czy rozpacz. Jej celem jest raczej badanie konturów nowego terenu politycznego, wytworzonego właśnie przez nihilizm współczesnej kondycji. Chcę postawić tezę, że choć stoimy na grząskim i niebezpiecznym gruncie, a siły, z którymi się konfrontujemy, wydają się niezwyciężone, jesteśmy świadkami powstawania nowego paradygmatu radykalnej myśli i działania politycznego, które przybierają formę autonomicznej insurekcji. Powiem to jeszcze wyraźniej jeśli odwrócimy wzrok od pustego spektaklu suwerennej polityki, dostrzeżemy alternatywny i odmienny świat życia politycznego i działania, które można określić wyłącznie jako anarchistyczne. Korzystając z tego, zamierzam zarysować ideę trybu polityczności, w którym kluczowe są samorządność oraz wolna i spontaniczna organizacja, nie zaś organizacja przez i poprzez państwo.

## Autonomiczne życie polityczne

Przykładem tej autonomicznej formy polityki, mimo ich stosunkowo krótkotrwałego istnienia oraz ambiwalentnej oraz niepewnej przyszłości, mogą być ruchy Occupy, które pojawiły się ostatnio wszędzie na świecie. Niespodziewane zgromadzenie zwykłych ludzi na placach i w miejscach publicznych z całego świata – od Placu Tahrir po Wall Street, Park Gezi w Stambule czy ulice Hongkongu – ucieleśnia całkowicie nową formę politycznej aktywności, w ramach której konstruowanie autonomicznych, samodzielnie zarządzanych przestrzeni i relacji było ważniejsze niż prezentacja konkretnych żądań czy programów władzy. Choć wydarzenia te miały miejsce w różnych kontekstach politycznych, łączyło je wspólne roszczenie zwykłych ludzi do prawa do politycznego życia w opozycji do ustrojów i systemów władzy, które im tego odmawiały. W ten sposób odrzucali zwyczajne kanały politycznej komunikacji czy reprezentacji.

Krzyk Oburzonych na hiszpańskich placach brzmiał: „Nie reprezentujecie nas!”. Posiada on podwójne znaczenie, które należy usłyszeć i odpowiednio zrozumieć: jest to jednocześnie krzyk oburzenia przeciwko systemowi politycznemu, który nie reprezentuje już interesów zwykłych ludzi, oraz całkowita odmowa reprezentacji – odmowa zgody na to, by politycy mówili za nas, interpretowali nasze dążenia i w nieuchronny sposób nas zdradzali. To tak, jakby znajdujący się na placu mówili: „nie reprezentujecie nas i *nigdy* nie będziecie nas reprezentować”. I chociaż doprowadziło to wielu – zarówno na lewicy, jak i na prawicy – do uznania takich ruchów za antypolityczne, niespójne czy niezorganizowane, krytyka ta odzwierciedlała zaledwie niemożność pogodzenia się z alternatywnym modelem radykalnej polityki. Ponadto cechą wyróżniającą tych ruchów było odrzucenie struktur przywództwa i scentralizowanych form organizacji. Ich oryginalność tkwiła w stworzonych przez nie zsięciowanych i kłaczowatych formach życia politycznego.

Wydarzenia te, choć wspaniałe w swojej śmiałości, były tylko najbardziej widocznymi i uderzającymi symbolami szerszego i podziemnego ruchu sprzeciwu, rozszerzającego się spontanicznie poprzez cały układ nerwowy naszych współczesnych społeczeństw. Moglibyśmy opowiedzieć tu o okupacjach w cyberprzestrzeni od WikiLeaks po Anonymous – w których anonimowe sieci są zaangażowane w wojnę informacyjną z państwem. Moglibyśmy wskazać też na mobilizacje na rzecz wspierania „nielegalnych” migrantów czy przeciwko militaryzacji i inwigilacji granic; na autonomiczne ruchy rdzennej ludności; czy w końcu na odmienny świat obozów klimatycznych, skłotów, centrów społecznych, alternatywnych ekonomii czy wspólnot ekologicznych.

Takie przestrzenie, ruchy i praktyki wydają się, mnie przynajmniej, postetatystyczne. Otwierają one polityczny teren, który nie jest już zorganizowany czy ukierunkowany przez suwerenną władzę państwową i jej instytucje przedstawicielskie. Liberalne państwo demokratyczne przeszło katastroficzny kryzys legitymacji król stał się nagi, a bailout banków i zdławienie oporu obnażyły tylko niegodziwą prawdę władzy państwowej i zarządzającej nią elit politycznych. We współczesnych społeczeństwach liberalnych państwo coraz częściej jawi się jako rodzaj pustej skorupy, organizm bez życia, maszyna dominacji i depolityzacji, która już nawet nie udaje, że rządzi w interesie wszystkich. Branie udziału w de-

mokratycznych wyborach i udzielanie się w polityce partyjnej coraz bardziej przypomina tajemny rytuał polityczny wykonywany przez coraz mniejszą liczbę ludzi. Choć można ubolewać nad polityczną apatią oraz cynizmem, wolę mówić o swoistym wycofaniu się z politycznej formy demokracji liberalnej i wymyślaniu alternatywnych, autonomicznych przestrzeni i praktyk politycznych, a może nawet możliwości nowych form politycznej wspólnoty. Ważne, by zbadać sposób, w jaki sposób ruchy autonomiczne, o których była mowa powyżej, nie są nakierowane na państwo ich żądania nie są bowiem zaadresowane do niego; nie dążą one też do przejęcia władzy państwowej w demokratycznym czy rewolucyjnym sensie. Ludzie gromadzący się na skwerach czy w innych przestrzeniach publicznych naszych metropolii patrzą bardziej na siebie, aniżeli w stronę państwa. Ucieleśniają pragnienie autonomicznego i zrównoważonego życia, które nie nosi na sobie śladu żadnego państwa.

Z tego powodu to właśnie anarchizm, a nie marksizm czy marksizm-leninizm, uważam za najwłaściwszy pryzmat, przez który interpretować można wszystkie te nowe formy polityki. Pomimo ostatnich prób, podejmowanych zwłaszcza w ramach teorii kontynentalnej, wskrzeszenia komunistycznych form rewolucyjnej polityki ugruntowanej na ideach partyjnego przywództwa i fetyszizowanej figurze rewolucyjnego przywódcy, jakobiński model, w którym zorganizowana, zdyscyplinowana siła rewolucyjna przejmuje stery władzy i używa państwowego aparatu przymusu do wdrożenia socjalizmu odgórnie, jest obecnie martwy.

Nie ma żadnych Robespierre'ów, Leninów czy Mao, czekających, by poprowadzić ruch rewolucyjny, natomiast fantazja o przejęciu władzy nad państwem, jak gdyby było to nieszkodliwe narzędzie zarządzane przez rewolucyjną wolę, przestała być wiarygodna, jeśli kiedykolwiek w ogóle taka była. Radykalne ruchy odwracają się dziś od państwa i odrzucają scentralizowane struktury przywództwa czy partyjnej dyscypliny. Jeśli istnieje dziś jakiś horyzont walki politycznej choć zakładanie istnienia tylko jednego horyzontu zawsze jest niebezpieczne to nie jest on już komunistyczny, lecz anarchistyczny lub raczej, jak będę starać się to przedstawić, postanarchistyczny. Nie znaczy to jednak, że ruchy i walki, do których się odnosiłem, świadomie identyfikują się z anarchizmem czy nawet z jakąkolwiek inną konkretną ideologią, ale raczej że ich praktyki, dyskursy oraz sposoby organizacji ucieleśniają anarchistyczny etos, w którym autonomia i samoorganizacja stanowią zasadnicze elementy.

## Struktura książki

Książka ta rozwija polityczną teorię postanarchizmu. Postanarchizm, zamiast być wyłącznie zaktualizowaną wersją anarchizmu, jest swoistym sposobem anarchistycznego myślenia o polityce i etyce. Czerpie bardziej z myśli Stirnera, Sorela i La Boétiego niż z Bakunina, Kropotkina czy Proudhona. Niektóre z tych różnic zarysowane zostały w pierwszym rozdziale: główna różnica to ta, że podczas gdy anarchizm jest projektem, którego celem jest zniszczenie władzy państwowej i konstrukcja społeczeństwa wyzwolonego, postanar-

chizm nacisk kładzie na nieobciążone rewolucyjną metanarracją tu i teraz. Główna idea, którą tu przedstawiam, to wywodzący się z Reinera Schürmanna i Michela Foucaulta anarchizm ontologiczny, który pociąga za sobą formę myślenia i działania pozbawionego *arché* innymi słowy, pozbawionego stabilnych fundamentów lub istotowych tożsamości określających jego przebieg.

Pierwsze trzy rozdziały rozwijają postanarchistyczne podejście do głównych obszarów współczesnej radykalnej polityki: podmiotowości, radykalnego działania oraz przemocy. W rozdziale drugim badam sposoby, jak zarządzalne podmiotowości, oparte paradoksalnie na samoujarzmienu, wytwarzane są przez współczesne neoliberalne reżimy władzy. Twierdzę, że jedyna droga ucieczki przed tymi mechanizmami kontroli wiedzie przez autonomiczne akty politycznego upodmiotowienia. Sugeruję jednak, że nie można ich już rozumieć w kategoriach walki klas, polityki tożsamości czy walk populistycznych. Zamiast tego proponuję alternatywną figurę polityczną pojedynczości, rozumianej jako niereprezentowalny i nieprzejrzysty podmiot, w którego opracowaniu teoretycznym pomaga mi radykalna filozofia egoizmu Maxa Stirnera.

W rozdziale trzecim sugeruję, że rewolucja jako sposób myślenia o radykalnym działaniu politycznym nie jest już odpowiednia; zamiast niej proponuję pojęcie insurekcji. Ponownie czerpiąc z myśli Stirnera, definiuję insurekcję jako etyczną i polityczną formę samotransformacji, w której dystansujemy się od władzy, zamiast próbować z nią walczyć bezpośrednio. Stosuję to ujęcie do prób rozumienia współczesnym form radykalnej polityki, które starają się raczej wspierać autonomiczne relacje i praktyki wychodzące poza władzę, niż próbować ją przejąć.

Rozdział czwarty podejmuje problem przemocy w kontekście radykalnej polityki. Twierdzę, że zamiast wyrzekać się przemocy, powinniśmy zmienić jej znaczenie. Odwołując się do myśli Georges'a Sorela i Waltera Benjamina, rozwijam ideę przemocy jako radykalnego i etycznego zerwania z istniejącymi relacjami, która jednocześnie nie zakłada rozlewu krwi. Przemoc jest tu rozumiana jako ontologicznie anarchiczna forma autonomicznego działania, jako czyste środki pozbawione celu.

Pozostałe dwa rozdziały poświęcone są kwestiom wolności oraz autonomii, absolutnie kluczowym dla radykalnej polityki. Zamiast jednak opierać się na znanych normatywnych kategoriach emancypacji ludzkości czy praw jednostki – które są, jak sądzę, dziś w dużej mierze wyczerpane – podchodzę do kwestii wolności z kierunku przeciwnego, poprzez spotkanie z tajemniczym problemem dobrowolnej niewoli. W rozdziale piątym zgłębiam zatem niezwykłą diagnozę tego zjawiska, postawioną przez Étienne'a de La Boétie: naszą dziwną skłonność do tego, by pragnąć własnego zniewolenia. Wynika z tego fakt, że wszelkie formy władzy mogą działać tylko dzięki naszej współpracy, co ujawnia przed nami zarówno radykalny potencjał woli, jak i wielką tajemnicę władzy – jej nieistnienie. Następstwa te badam w rozdziale ostatnim, w którym szkicuję postanarchistyczną teorię autonomii, odmienną od ujęć Kantowskiego i liberalnego oraz niesprowadzalną do demokratycznej polityczności. Inaczej niż ona, autonomia opiera się na warunku ontologicznej anarchii i świadomości, że zawsze już jesteśmy wolni.

W przeciwieństwie do większości tradycji teorii politycznych, postanarchizm jest polityką i etyką obojętną względem władzy. Kładę zatem nacisk na fundamentalne rozróżnienie pomiędzy polityką a władzą. Postanarchizm, zamiast dążyć do ustanowienia nowego rodzaju instytucji politycznych czy normatywnego gruntu, afirmuje immanentną zdolność do autonomicznego życia i wszechobecną możliwość wolności.



# I/ Od anarchizmu do postanarchizmu

## Anarchizm: szkic do politycznej herezji

Jeśli książka ta skupiać ma się na współczesnych, postetatystycznych formach radykalnej polityki, niezbędne będzie odświeżenie teorii politycznej anarchizmu. Tu jednak napotykaemy na pierwszy problem: anarchizm, bardziej niż jakakolwiek inna tradycja polityczna czy ideologia, nie daje się zdefiniować za pomocą prostych kategorii. W odróżnieniu od marksizmu i leninizmu nie można go scharakteryzować przez pryzmat konkretnych nazwisk, choć rzecz jasna ma kilku ważnych teoretyków, którym poświęcę uwagę w niniejszym rozdziale. Nie można go też ograniczyć do konkretnego momentu w dziejach. Choć w pewnych epokach zyskiwał większy lub mniejszy rozgłos, przez większość czasu uchodził za polityczną herezję i pozostawał na marginesie.

Spróbujmy zatem pomyśleć o anarchizmie jako o zróżnicowanej i heterogenicznej wielości idei, wrażliwości moralnych, praktyk i historycznych ruchów oraz walk, ożywianych przez coś, co można nazwać impulsem antyautorytarnym, który rozumiem jako pragnienie krytycznego oglądu, odnowy, przemiany i przewyciężenia wszelkich relacji opartych na władzy, szczególnie tych związanych z suwerennym państwem. Być może najbardziej radykalnym twierdzeniem anarchizmu jest właśnie to, że państwo pozbawione jest zarówno racjonalnego, jak i moralnego uprawomocnienia – że jego ład jest z istoty opresyjny i przemocowy, oraz, więcej, że stanowi ono zbędne obciążenie dla życia, które może funkcjonować znacznie lepiej bez niego. Społeczeństwa anarchistyczne to społeczeństwa bez państwa, w których relacje społeczne są zorganizowane autonomicznie, bezpośrednio i w oparciu o współpracę przez samych ludzi, zamiast być zapośredniczone przez wyalienowane, scentralizowane instytucje. Z powodu owej nieprzejednanej wrogości wobec władzy państwowej anarchizm przeciwstawia się nie tylko doktrynom konserwatywnym, lecz także liberalizmowi (który państwo postrzega jako zło konieczne), socjalizmowi, nawet rewolucyjnemu marksizmowi, który w państwie widzi narzędzie (przydatne przynajmniej w okresie przejściowym) do budowy socjalizmu, czy to za pomocą socjaldemokratycznych reform, czy za pomocą rewolucyjnego przejęcia władzy i jej sprawowania w państwie.

Spór pomiędzy anarchizmem a marksizmem trwa od dawna – sięga wieku XIX, kiedy to w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Robotników (I Międzynarodówce) doszło do konfliktu pomiędzy rosyjskim anarchistą Michaiłem Bakuninem a poplecznikami Marksa. Spór dotyczył kwestii strategii rewolucyjnej i roli, jaką powinno w niej odegrać państwo. Bardziej „autorytarna” (określenie Bakunina) frakcja ruchu socjalistycznego, do której zaliczali się Marks, Engels i Lassalle, widziała w państwie narzędzie klasowej siły, które,

znajdując się w rękach właściwej klasy – proletariatu pod przewodnictwem partii komunistycznej – może odegrać kluczową rolę przy wprowadzaniu rewolucyjnych transformacji. Zupełnie inaczej na kwestie państwa zapatrywała się frakcja wolnościowa, według której państwo to z istoty struktura dominacji, która po rewolucji mogłaby tylko trwać nadal (zamiast zaniknąć, jak mieli nadzieję niektórzy) i dlatego stanowi ono główną przeszkodę dla rewolucyjnej transformacji. W myśl tego ujęcia państwo należało zatem raczej zniszczyć, niż przejąć; dążenie do zdobycia politycznej władzy uznawano za pułapkę, która może tylko doprowadzić do katastrofy. Inne aspekty owej dyskusji dotyczyły partyjnej organizacji rewolucyjnej oraz kwestii przywództwa i władzy, co omawiał Lenin<sup>1</sup> w 1918 r. Skutki tego poważnego rozłamu w obrębie rewolucyjnej teorii i praktyki były odczuwalne przez ponad stulecie, a ich tragiczną realizację stanowiło osunięcie się rewolucji bolszewickiej w stalinowskie państwo totalitarne. Spór między anarchizmem a marksizmem omawiam w innym miejscu, dlatego tutaj nie poświęcam mu zbyt wiele uwagi<sup>2</sup>. Największy wkład ze strony anarchizmu w tę dyskusję dotyczącą rewolucji polegał na stwierdzeniu, że rewolucja musi nieść wolność zarówno w celach, jak i w środkach, a jeśli środki zostaną poświęcone albo przekształcone w coś, co ma wyłącznie służyć celowi, poświęcone zostaną same cele. Wiąże się to z naciskiem, jaki anarchiści kładą na politykę „prefiguratywną”. Temu zagadnieniu poświęcę miejsce w dalszych częściach książki.

Anarchizm to zatem taka forma polityki i etyki, która za swoje główne wartości przyjmuje ludzką wolność i samorządność (*self-government*), nieodłącznie związane z równością, a przy tym postrzega relacje autorytarne oraz hierarchiczne (obecne nie tylko w państwie, ale także w kapitalizmie, patriarchy, a nawet niektórych formach technologii) jako narzucone z zewnątrz ograniczenia ludzkiej wolności. W anarchistycznym imaginariu pojawia się centralne przeciwieństwo między tymi relacjami społecznymi, które są swobodnie zorganizowane i podlegają samym sobie, a narzuconymi z zewnątrz strukturami władzy i autorytetu – najczęściej utożsamianymi z suwerennym państwem – które kolidują ze spontanicznym procesem społecznym i jego relacjami, korumpują go i zaburzają, narzucając na niego sztuczne, hierarchiczne i alienujące życie ludzkie opresyjne relacje. Słowami XVIII-wiecznego myśliciela Williama Godwina: rządy „kładą swe łapy na źródle, które jest w społeczeństwie i zatrzymują jego ruch”<sup>3</sup>. Państwo, ta piekielna maszyna dominacji i przemocy, nieuprawomocniona ani przez religijne iluzje, ani liberalne sztuczki takie jak umowa społeczna”, ani nawet przez współczesne pojęcia demokracji, takie jak „zgoda” czy „konsensus”, jest główną przeszkodą w realizacji ludzkiej wolności. Jak to dramatycznie ujął Bakunin, „państwo (...) jest w samej istocie swojej olbrzymim cmentarzyskiem, na które przybywają, aby poświęcić się, umrzeć i ulec pogrzebaniu, wszelkie przejawy życia indywidualnego i lokalnego”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> W.I. Lenin, *Państwo i rewolucja* [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949.

<sup>2</sup> Zob. S. Newman, *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham 2001.

<sup>3</sup> W. Godwin, *Anarchist Writings*, red. P. Marshall, Londyn 1968, s. 92.

<sup>4</sup> M. Bakunin, „Do Towarzyszy z Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Le Locle i La Chaux-De-Fonds”, tłum. Z. Krzyżanowska, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. zbiorowe, t. II, Warszawa 1956, S. 21.

## Koniec metanarracji

Widzimy, jak silnie pewne aspekty myśli anarchistycznej mogą rezonować ze współczesnymi walkami politycznymi, toczącymi się poza państwem i autonomicznymi względem niego. Kiedy Bakunin wzywa w swoim rewolucyjnym programie do prowadzenia polityki innego rodzaju – już nie rewolucji politycznej, która ma przejąć władzę państwową, lecz rewolucyjnej transformacji wszelkich społecznych relacji (co Bakunin nazywa „rewolucją społeczną”) – i kiedy mówi do XIX-wiecznych mas o potrzebie do „organizowania własnej siły poza i przeciwko państwu”<sup>5</sup>, zdaje się przywoływać insurekcyjną formę polityki, w której ludzie autonomicznie przekształcają własne życie i relacje poza bezpośrednią kontrolą Państwa. Musimy pomyśleć i przemyśleć, co dziś może oznaczać wezwanie do „organizowania [naszej] siły z dala od państwa i przeciwko niemu”.

Jednakże jeśli obecna sytuacja wymaga od nas ponownego rozważenia lub nawet powrotu do anarchizmu, jaki rodzaj powrotu jest tutaj możliwy? Jest chyba mało prawdopodobne, by XIX-wieczny anarchizm rewolucyjny miał dziś tę samą wartość co wówczas i by dało się go pojmować w ten sam sposób. Pewien anarchista, Alfredo Bonanno (1988), mówi tak w swojej szczerzej ocenie następstw anarchistycznej polityki, sformułowanej u początków społeczeństwa postindustrialnego, w późnych latach 70. i 80.:

To, co jest dla nich [dzisiejszych anarchistów] i dla mnie martwe, to anarchizm, który sądził, że może być organizacyjnym punktem odniesienia dla następnej rewolucji, który widział się jako strukturę syntezy, mającą na celu tworzenie różnorodnych form ludzkiej dzielności nakierowanej na przełamanie państwowych struktur konsensusu i represji. Martwy jest również statyczny anarchizm, bazujący na żądaniach poprawy warunków i nastawiony na cele ilościowe. Idea, że rewolucja społeczna jest czymś, co musi koniecznie wyniknąć z naszych walk, okazała się bezzasadna. Ona może z tej walki wyniknąć, lecz wcale nie musi<sup>6</sup>.

Sproblematyzowana tu zostaje rewolucyjna metanarracja, która w przeszłości napędzała anarchistyczną myśl i politykę. Najważniejszym jej elementem jest opowieść o wyzwoleniu ludzkości z kondycji służalczej – narzuconej przez niszczycielskie siły władzy państwowej skądinąd wolnym i racjonalnym istotom – na rzecz kondycji opartej na wolności i dotyczącej całej ludzkości. Innymi słowy, rewolucyjna destrukcja Państwa, w tym Kapitału i Kościoła, i budowanie na ich miejscu społeczeństwa wolnego, wyemancypowałoby człowieka z jego opresyjnej sytuacji nierówności i ignorancji oraz pozwoliłoby mu realizować pełnię człowieczeństwa. Ponadto sednem tej rewolucyjnej narracji jest idea, wedle której pod warstwą sztucznej władzy politycznej i ekonomicznej znajduje się naturalna wspólnotowość, racjonalna i moralna zdolność do spontanicznego i bezpośredniego

<sup>5</sup> Tenże, „Revolution and Revolutionary Violence”, [w:] Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism, red. G.P. Maximoff, Londyn 1953, s. 377.

<sup>6</sup> A.M. Bonanno, „Od zamieszek do insurekcji. Analiza kapitalizmu postindustrialnego z perspektywy anarchistycznej”, tłum. Moyshesh, Przegląd anarchistyczny nr 9/2009, S. 199.

tworzenia relacji, która jest nieodłącznym elementem ludzkiej podmiotowości, która pozostaje po prostu uśpiona i ukryta; oto dlaczego anarchizm mógł podtrzymać ideę stosunków społecznych jako spontanicznie regulujących się po obaleniu państwa. Więcej nawet, owa wrodzona skłonność do spontanicznego nawiązywania relacji między ludźmi miała być możliwa do naukowego udowodnienia. Najbardziej znanym przykładem jest pojęcie „pomocy wzajemnej”, zaproponowane przez Piotra Kropotkina<sup>7</sup> jako propozycja opozycyjna do teorii egoistycznej konkurencji. Kropotkin twierdził, że ewolucyjny instykt pomocy wzajemnej można zaobserwować zarówno wśród zwierząt, jak i ludzi. Murray Bookchin, współczesny przedstawiciel tego pozytywistycznego podejścia (które on sam nazywa „dialektycznym naturalizmem”), dostrzegał możliwość istnienia racjonalnie uporządkowanego społeczeństwa, ucieleśnioną właśnie w społecznej całości, immanentnej wobec natury; dialektyczny rozwój tej całości miał wytworzyć zaczątek ludzkiej wolności<sup>8</sup>. Anarchizm jako filozofia rewolucyjna został ukształtowany przez oświeceniowe narracje emancypacji, postępu i racjonalizmu; od początku był zarówno programem rewolucyjnym, jak i nauką badającą relacje społeczne. To właśnie te narracje nadały mu deterministyczny charakter, który Bonnano uważa dziś za przestarzały. Choć anarchizm nigdy nie był tak deterministyczny jak marksizm i dopuszczał dużo większy zakres przypadkowości pozostającej poza „żelaznymi prawami” historii, to jednak był częścią uniwersalizującej metanarracji o wyzwoleniu ludzkości i rewolucji społecznej, mających prowadzić nieuchronnie do społeczeństwa bezpaństwowego; anarchizm był wydarzeniem, które miało dokonać całkowitej transformacji relacji władzy.

Ten sposób myślenia o polityce i relacjach społecznych jest od pewnego czasu kwestionowany. Wielu twierdzi, że żyjemy w czasach kryzysu metanarracji; w rzeczy samej, jak przekonywał Lyotard, nasza późna nowoczesność (lub ponowoczesność, jeśli chcemy przyjąć ten termin) charakteryzuje się wyraźnym sceptycyzmem czy też niewiarą w stosunku do metanarracji. Uniwersalne dyskursy będące centralnymi częściami doświadczenia nowoczesności, kategoria uniwersalnej, obiektywnej prawdy, która jest lub powinna być czymś oczywistym dla wszystkich, idea, że świat staje się coraz bardziej racjonalnie zrozumiały dzięki postępom nauki wszystkie te struktury myślowe i przeświadczenia przeszły z powodu pewnych przekształceń typowych dla epoki postindustrialnej proces głębokiego rozkładu. Proces ich legitymizowania stał się wątpliwy i niestabilny: zaczynamy dostrzegać przypadkowość i arbitralność mechanizmów wiedzy oraz fakt, że ostatecznie bazuje ona na relacjach władzy i wykluczenia, co rodzi kryzys reprezentacji. Ponadto Lyotard wskazuje na załamanie się wiedzy o społeczeństwie: nie może ono być w całości reprezentowane przez wiedzę ani jako jednolita całość, ani jako ciało podzielone klasowo. Więzy społeczne, które nadawały przedstawieniową spójność społeczeństwu redefiniowane są za pomocą kategorii konstytuujących je gier językowych. Następuje, zdaniem Lyotarda, „atomizacja» społeczeństwa w luźne sieci gier językowych”<sup>9</sup>. Nie znaczy to, że więzi spo-

<sup>7</sup> P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel, Poznań 2006.

<sup>8</sup> M. Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto 1982, S. 31.

<sup>9</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 65.

łeczne są w całkowitym rozkładzie – jedynie, że nie ma już jednej dominanty, jednego spójnego sposobu zrozumienia społeczeństwa, lecz raczej mnogość różnych narracji czy perspektyw.

Rzecz jasna nie powinniśmy być nazbyt optymistyczni wobec takich odkryć. Raport Lyotarda dotyczący „kondycji ponowoczesnej” był również raportem dotyczącym pojawiającej się kondycji *neoliberalnej*, której logikę „elastycznych sieci” i atomizacji (między innymi) odzwierciedla. Jednakże upadek metanarracji oznacza pewnego rodzaju przesunięcie czy przemieszczenie w rzeczywistości społecznej, sprawiające, że nie możemy już polegać na ontologicznych podstawach jako sposobie na ugruntowanie myśli i przede wszystkim wynikającego z niej politycznego działania. Nie sposób już opierać polityki na uniwersalistyczne rozumianej Prawdzie albo dyskursach dotyczących rozumu lub moralności, ani też na współdzielonym doświadczeniu Społeczeństwa czy Wspólnoty. Poststrukturalistyczni myśliciele tacy jak Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze i Félix Guattari na różne sposoby przyczynili się do tego rozpadu uniwersalnych kategorii. Moja poprzednia praca dotycząca postanarchizmu podkreślała produktywne powiązania i możliwość syntezy poststrukturalizmu i teorii anarchizmu<sup>10</sup>. Próbowałem przede wszystkim pokazać, że pozbawienie uniwersalnego Podmiotu ludzkiego pozycji centralnej w porządku doświadczenia miało dogłębne skutki dla anarchizmu: odtąd podmiotowość należy postrzegać jako ukonstytuowaną poprzez zewnętrzną „wielość” sił i dyskursów; nie ma też jasnego podziału pojęciowego pomiędzy podmiotem, który występuje przeciwko władzy i władzą, która daje mu tożsamość i umożliwia jego pragnienie. Dla przykładu, odrzucenie przez Foucaulta „hipotezy represji” i jego twierdzenie o „produktywności” władzy wytwarzającej tożsamości, relacje społeczne, efekty prawdy, a także opór dogłębnie skomplikowały rewolucyjną narrację, w której podmiot wyzwalał się spod zewnętrznego ciężaru władzy. Powtórzmy, za słynną deklaracją Foucaulta: „Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarzmnienia”<sup>11</sup>.

## Od anarchizmu do anarchii

To ontologiczne przesunięcie, o którym mówię, można także rozumieć w kategoriach czegoś, co heideggerysta Reiner Schürmann nazywa „doświadczeniem anarchii”. Odnosi się on do Heideggerowskiej idei zmierzchu metafizyki i zanikania dziejowych zasad. W przeciwieństwie do myślenia metafizycznego, gdzie działanie zawsze jest zapośredniczone i determinowane przez pierwszą zasadę, *arche*, „«anarchia»... zawsze oznacza odejście od takiej zasady, rozluźnienie jej chwytu”.<sup>12</sup> Według Schürmanna:

---

<sup>10</sup> Zob. S. Newman, *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, dz. cyt.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, S. 37.

<sup>12</sup> R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, tłum. C.-M. Gros, Bloomington 1987, s. 6.

Anarchia, którą tu omawiam, jest nazwą historii oddziałującej na podstawę czy fundamenty działania, historii, w której podstawa wydaje plon i gdzie staje się oczywistym, że zasada spójności, czy to autorytarna, czy „racjonalna”, nie jest już dłużej niczym więcej jak pustą przestrzenią pozbawioną mocy prawnej czy normatywnej<sup>13</sup>.

Ten gest pozbawiania podstawy, przesuwania czy problematyzowania absolutnego autorytetu *arche* – który jest formą ontologicznego antyautorytaryzmu – jest także charakterystyczny dla ruchów teoretycznych, takich jak dekonstrukcja, które ujawniają historyczność i dyskursywność przyjętych przez nas struktur myśli i doświadczenia, a zatem usuwają nadrzędność figury Człowieka i tego, co Derrida nazywa „metafizyką obecności”. Schürmann podkreśla jednak, że to doświadczenie anarchii – rozumianej jako nieokreśloność, przypadkowość, wydarzenie – nie czyni myślenia i działania niemożliwym, a tym samym nie prowadzi do nihilizmu<sup>14</sup>. Przeciwnie, uwalniając nasze doświadczenie spod przewodnictwa pierwszych zasad, otwiera przestrzeń dla nieokreślonej wolnej myśli i działania: gdy stoimy w obliczu utraty gruntu pod nogami, pytania takie jak „co powinniśmy robić?”, „jak powinniśmy myśleć?” nabierają nowego i szczególnego znaczenia. Moment ontologicznej anarchii jest zatem doświadczeniem wolności oraz dogłębnej refleksji etycznej. Co ważne, uwalnia także nasze działanie od telosu (celowości), od reguły celu, od strategicznej racjonalności, która zawsze dążyła do odgórnego określenia działania. Powiedzieć, że działanie staje się „anarchiczne”, to pozbawić je podstawy i określonego celu.

Chciałbym zastanowić się na tym, co owo doświadczenie anarchii, w szczególności zaś pojęcie działania bez reguły celu, może znaczyć dla samego anarchizmu. Schürmann starannie odróżnia własną koncepcję anarchii od anarchizmu: dawni bohaterowie anarchizmu, tacy jak Bakunin, Proudhon czy Kropotkin, dążyli do „zastąpienia źródła, «racjonalnej władzy», *principium*, władzą autorytetu, *princeps* w równie metafizyczny sposób, jak wszyscy ich poprzednicy”<sup>15</sup>. Innymi słowy, XIX-wieczni anarchiści dążyli do zniesienia politycznej władzy, choć sami chcieli wprowadzić na jego miejsce inny rodzaj władzy – epistemologicznego autorytetu nauki i moralnego autorytetu społeczeństwa. Ponadto na miejscu państwa miałyby się pojawić się bardziej racjonalna forma społecznej organizacji, społeczeństwo bezpieczeństwa, którego różne wizje proponowali anarchiści: kolektywizm, wspólność, federalizm czy – rzadziej – ekologizm. Zasada anarchii jednak usunęłaby nie tylko autorytet panującego porządku czy władzy politycznej, lecz także autorytarność epistemologicznej alternatywy, zakładającej bardziej moralne i racjonalne porządki oraz podporządkowanie zasadom, które miałyby zastąpić władzę polityczną<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Nie prowadzi też, jak zaznacza Schürmann, do totalitaryzmu czy „anarchii władzy”, lecz raczej zniesienia każdej zasady Władzy (por. R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, dz. cyt., s. 290-291).

<sup>15</sup> R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, dz. cyt., s. 6.

<sup>16</sup> W rzeczy samej, Salvo Vaccaro sugeruje, że anarchizm nie powinien postrzegać się jako filozofia ugruntowana na stabilnych podstawach ontologicznych; ten statyczny porządek prawdy odzwierciedla bo-

Czy zatem zasada anarchii czyni anarchistyczną politykę niemożliwą? Czy nie jest to po prostu przekształcenie anarchizmu w nihilizm? Anarchizm od zawsze pozostawał w nieco ambiwalentnym związku z pojęciem „anarchii”. Toporna karykatura przedstawiająca anarchistów jako siewców nieporządku czy chaosu – „anarchii” w sensie potocznym – doprowadziła ich zarówno do zdystansowania się wobec tego słowa, jak i do zmieniania jego sensu tak, by oznaczało nowy rodzaj porządku, czemu wyraz daje Proudhonowskie hasło: „Anarchia jest porządkiem, rząd to wojna domowa!”. Jeśli jednak uznamy anarchię za czyste „pozbawienie arche”, reguły czy porządku, to anarchia przestanie znaczyć zarówno nieporządek, jak i co było zamiarem Proudhona spontaniczny porządek, a zacznie znaczyć coś zupełnie innego. Znaczenie anarchii, jakie za Schürmannem próbuję tu rozwinąć, dotyczy konkretnie idei myślenia i działania wyzwolonego spod *telosu*, spod określonych z góry celów: „«Anarchia» nie oznacza żadnego programu działania ani też nie zostaje zestawiona z «zasadą» dialektycznego zniesienia”<sup>17</sup>. Czy możliwe jest myślenie o anarchizmie nie jako o projekcie zmierzającym do, i określanym przez pewne cele – projekcie społecznej rewolucji, która ma nas doprowadzić do społeczeństwa bezpieczeństwa – ale raczej jako o formie autonomicznej aktywności, sposobie działania i myślenia anarchistycznie tu i teraz, dążeniu do tego, by przekształcić obecną sytuację i relacje, w których się znajdujemy, bez koniecznego odnoszenia tych działań i zmian do wielkiej Społecznej Rewolucji i bez oceniania porażek czy sukcesów przez odniesienie do niej? Ponadto, takie rozumienie anarchizmu – jako formy działania i myśli osadzonej w teraźniejszości, nie zaś jako konkretnego rewolucyjnego projektu – oznaczałoby także zmniejszenie nacisku na osiągnięcie tradycyjnego celu – powstania bezpiecznego społeczeństwa. Utopijne wyobrażenia nie są niczym złym; pewien utopijny impuls jest nawet kluczowy dla wszelkiej radykalnej polityki wydostającej się poza granice otaczającej nas rzeczywistości. Co jednak gwarantuje nam, że urzeczywistnienie bezpiecznego społeczeństwa – w takim stopniu, w jakim jest to możliwe – nie przyniesie własnych, niemożliwych jeszcze do przewidzenia form przymusu? Foucault nauczył nas postrzegać relacje władzy jako nieodłączne od wszelkich formacji społecznych, bezpiecznej lub nie, i dlatego pozostał sceptyczny wobec idei rewolucyjnego wyzwolenia, argumentując, że zawsze będą potrzebne wzory oporu i praktyki wolności, nawet w społeczeństwie „wyzwolonym”<sup>18</sup>. Do idei praktyk wolności powrócę nieco później.

---

wiem suwerenną zasadę państwa. Zamiast ugruntowywać siebie w arche, anarchizm, o ile nie da się go oddzielić od rzeczywistych ruchów historycznych, powinien ucieleśniać bardziej pluralistyczną i dynamiczną ontologię stawania się (zob. S. Vaccaro, „Critique of Static Ontology and Becoming Anarchy”, tłum. J. Cohn, *Anarchist Developments in Cultural Studies* 2/2013, S. 121-137). Podobną tezę stawia także Hakim Bey (zob. H. Bey, T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism, Nowy Jork 1991; polskie wydanie: H. Bey, Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Kraków 2009), którego koncepcja ontologicznej anarchii kładzie nacisk na Chaos oraz ruch jako zasadę wszelkiej egzystencji.

<sup>17</sup> R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, dz. cyt., s. 6.

<sup>18</sup> W jednym z wywiadów Foucault powiedział: „Owa praktyka wyzwolenia nie wystarcza do określenia praktyk wolności, które będą z kolei konieczne, ażeby ten naród, to społeczeństwo czy te jednostki mogły nakreślić akceptowalne formy swojej egzystencji lub obywatelskiego społeczeństwa” (M. Foucault, „Etyka

Zamiast zatem myśleć o anarchizmie jako o odrębnym projekcie, dużo bardziej użytecznie będzie myśleć o nim jako o pewnym trybie myślenia i działania, umożliwiającym śledzenie, kontestowanie i w miarę możliwości obalanie relacji dominacji w całej ich specyfice. W anarchizmie najważniejsza jest dla mnie właśnie idea autonomicznego myślenia i działania, przekształcająca przestrzeń społeczne we współczesnym tego słowa znaczeniu, lecz także w tym samym stopniu pozostaje przygodna i nieokreślona przez odgórnie ustaloną logikę i cele. Nie znaczy to, że anarchizm nie powinien mieć etycznych zasad czy że powinien być obojętny wobec pewnych ideałów; znaczy to raczej, że nie powinien, i w zasadzie nawet *nie może*, widzieć siebie jako konkretnego programu rewolucji i organizacji politycznej. Nie znaczy to, rzecz jasna, że należy zaniechać realizowania wszelkich projektów; chodzi raczej o to, że nie ma Projektu projektów, który określa wszystkie inne.

## Nie-władza

Kolejny sposób rozwinięcia tej wersji anarchizmu i badania jego politycznych następstw umożliwia Foucaultowska idea „anarcheologii”<sup>19</sup>; to kontaminacyjne słowo oznacza metodologię wykorzystywaną przezeń do badania związku, jaki zachodzi pomiędzy władzą, prawdą a podmiotowością. W jednej z wielu prac dotyczących tego, w jaki sposób nasze uwikłanie w reżimy prawdy, a zwłaszcza prawdy o nas samych jako podmiotach, przywiązuje nas do relacji władzy, Foucault deklaruje, że opiera swoje badania nie na tezie, lecz na pewnej „postawie”: „Polega ona, po pierwsze, na powiedzeniu sobie, że żadna władza nie jest czymś oczywistym ani nieuchronnym i że w związku z tym żadna władza nie zasługuje na to, by akceptować ją bez pytania”<sup>20</sup>. Postawa ta to, innymi słowy, odmowa uznawania, że władza jest ugruntowana w czymkolwiek innymi niż jej własna historyczna kontyngencja<sup>21</sup> stanowisko to pozbawia władzę jakiegokolwiek roszczenia do miana powszechnego prawa, prawdy, legitymacji czy konieczności: „[s]twierdzamy, że nie ma żadnego uniwersalnego, bezpośredniego i oczywistego prawa, które mogłoby wszędzie i zawsze podtrzymywać relacje władzy niezależnie od ich kształtu”<sup>22</sup>. Podejście to jest podobne do wrażliwości anarchistycznej, szczególnie tej filozoficznie anarchistycznej, która odrzuca ideę, wedle której

---

troski o siebie jako praktyka wolności”, [w:] tenże, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, tłum. i wybór K.M. Jaksender, red. B. Błesznowski, K.M. Jaksender, K. Matuszewski, Kraków 2013, S. 213).

<sup>19</sup> Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2014, s. 96 (przyp. tłum.).

<sup>20</sup> Tamże, s. 95.

<sup>21</sup> Newman odnosi się tu do innego fragmentu wykładu Foucaulta z 30 stycznia 1980 r.: „Badanie archeologiczne polegać ma natomiast na tym, że wychodzimy od praktyki zamknięcia w jej historycznej jednostkowości, czyli kontyngencji, kontyngencji w znaczeniu nietrwałości, zasadniczej nie-konieczności, co nie oznacza bynajmniej (wręcz przeciwnie!), że nie ma ona żadnych przyczyn i że należy ją ratować jako nagi fakt. Zrozumienie praktyki zamknięcia zakłada wręcz, że jesteśmy w stanie ustalić, na jakim zarazem doskonale poznawalnym i całkowicie nietrwałym gruncie ta praktyka się ukształtowała. Inaczej mówiąc, rzecz w tym, aby nie wychodzić od żadnego powszechnika, nie mówić: oto szaleństwo”. (M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, dz. cyt., s. 97.) Przyp. tłum.

<sup>22</sup> Tamże.



wszyscy powinni być posłuszni rozkazom kogoś, kto jest u władzy po prostu dlatego, że jest w pozycji władzy innymi słowy, władza ta nie może się usprawiedliwić wyłącznie na podstawie siebie samej. Istotnie, Foucault wiąże swoją radykalną perspektywę metodologiczną z anarchizmem, a równocześnie zarysowuje ważną dystynkcję: jeśli anarchizm lub, jak on to ujmuje, anarchia definiowany jest, po pierwsze, przez mniemanie, iż wszelka władza jest z istoty zła oraz, po drugie, przez projekt anarchistycznego społeczeństwa, gdzie wszelka władza zostaje zniesiona, to jego własne stanowisko, przeciwnie, nie stwierdza, że wszelka władza jest zła, lecz po prostu, że żadna forma władzy nie jest z zasady absolutnie i definitywnie konieczna oraz, ponadto, że sam anarchizm nie jest definiowany przez konkretny projekt i cel końcowy. Tłumaczy to tak:

[N]ie chodzi tu wcale o to, by ostatecznie, jako do zwieńczenia tego projektu, dojść do jakiegoś społeczeństwa pozbawionego stosunków władzy. Przeciwnie, rzecz w tym, by nie-władzę, nie-akceptowalność władzy umieścić nie tyle na końcu całego przedsięwzięcia, ile na samym początku, stawiając pod znakiem zapytania wszystkie sposoby, na jakie rzeczywiście ową władzę akceptujemy<sup>23</sup>.

Jest to, jak przekonuje Foucault, perspektywa, która ani nie wyklucza anarchizmu, ani też go nie zakłada. Mamy tu ponownie do czynienia z anarchizmem ontologicznym, w którym nacisk kładzie się na anarchię jako punkt wyjściowy, i to raczej punkt wyjściowy dla politycznego działania, niż punkt dojścia, kulminacji czy końcowej nagrody za podjęte wysiłki. Zatem, aby w ogóle myśleć o polityce anarchistycznej, co staram się w tej książce robić, musimy prawdopodobnie zacząć od tego, co Foucault nazywa „nie-władzą” – to wysoce zajmujące założenie, którego następstwa wyjaśnię nieco później – i uczynić ją naszym punktem wyjścia. Tak ujmowaną anarchistyczną politykę którą nazywam *postanarchizmem* można rozumieć dziś jako wychodzenie od nie-akceptowalności władzy, perspektywy otwierającej przestrzeń przypadkowości i wolności, a nie od ustalonych wzorców postępowania anarchizmu. Postanarchizm jest to anarchizm, który zaczyna się, a nie kończy, od anarchii. Oznacza to, że jest on pozbawiony konkretnej ideologicznej postaci oraz że może przybrać różne formy i obierać różne kursy działania. Może kontestować określone relacje władzy w ich konkretnych punktach intensywności, na podstawie ich braku legitymizacji i przemocy, oraz stawiać im opór; może także zwracać się przeciwko konkretnym instytucjom i instytucjonalnym praktykom poprzez tworzenie alternatywnych praktyk czy form organizacji. Innymi słowy, postanarchizm, jako forma autonomicznego myślenia i działania, może, przyjmując anarchię lub nie-władzę za punkt wyjścia, działać na wielu frontach, w różnych ustawieniach, wytwarzając ujścia czy zakłócenia panujących relacji władzy.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 96.

## II/ Pojedynczości

Jeśli to właśnie anarchizm lub, jak proponuję, *postanarchizm*, wyznacza dla nas dziś horyzont radykalnej polityki, to jaki podmiot polityczny tu postulujemy? Czy istnieje jakiś uprzywilejowany i rozpoznawalny podmiot rewolucji, jak można było swego czasu, w epoce Marksa, mówić o proletariacie, czy też upadek rewolucyjnych metanarracji, o którym mówiłem w poprzednim rozdziale, uczynił tę sytuację nieco bardziej niejednoznaczna? W tym rozdziale wyłożę podstawy post-fundacjonistycznego rozumienia anarchizmu, biorąc za punkt wyjścia ontologiczną anarchię czy też to, co Foucault nazywa „nie-władzą”. Tak jak nie ma określonego rewolucyjnego Projektu, który przewodziłby postanarchistycznej etyce i działaniu, tak też nie możemy mówić o esencjalnej tożsamości czy uniwersalnie uznanym podmiocie emancypacji. Celem niniejszego rozdziału jest zatem rozwinięcie alternatywnego postanarchistycznego pojęcia podmiotowości, które wymyka się stałym i możliwym do przedstawienia i reprezentowania tożsamościom. Chodzi mi o to, że jeśli spojrzymy na współczesne nam rebelie, dostrzec możemy wyłaniający się z ich ogromnych napięć i intensywności nowy model politycznej podmiotowości, który za swoją podstawową formę ekspresji bierze nieprzejrzystość. Podmiotowości postanarchistyczne, w swoim oporze wobec reżimów widzialności i reprezentacji, żłobią terytorium życia i form egzystencji, które, jako niejednoznaczne, jest niezarządzalne. W rzeczy samej, przestrzeń ontologicznej anarchii, którą przedstawiłem uprzednio, sugeruje nam, iż życie – o ile można powiedzieć, że nie zakłada ono żadnej określonej tożsamości, wzoru czy *telosu* – jest w swej istocie nieokiełznane, niezarządzalne. Nie znaczy to oczywiście, że indywidualne życia nie mogą zostać podporządkowane, lecz że zawsze istnieje pewien anarchiczny wymiar życia, który jest w stanie uchodzić czy stawiać opór tej kontroli. Oto anarchiczne możliwości życia i ich polityczne skutki, które będą przedmiotem niniejszego rozdziału. Chciałbym zasugerować, że gdy zastanawiamy się dziś nad tym, kim jesteśmy i jak stawiamy opór, nie powinniśmy myśleć ani w kategoriach klasy – mimo że jest to wciąż pod pewnymi względami ważny aspekt – ani w kategoriach poszczególnych tożsamości, ani też, jeszcze gorzej, Ludu wyczekującego Suwerennej wspólnoty, lecz raczej *pojedynczości*, samookreślających się podmiotów pozbawionych jasno określonych tożsamości czy powinności. Te pojedynczości swoim istnieniem które stają się coraz bardziej upolitycznione – konstytuują formę autonomicznego życia.

## Neoliberalne zarządzanie życiem

Jeśli chcemy zrozumieć sposoby, dzięki którym życie jest w stanie wymykać się władzy, w pierw musimy zastanowić się nad sposobami, w które władza próbuje zagarnąć życie. Wszystkie formy władzy opierają się na pewnym przechwyceniu czy upodmiotowieniu życia lub, jak pokażę w następnym rozdziale, na pewnym *samoupodmiotowieniu*. Foucault mówił nam, że być podmiotem to zarazem być *upodmiotowionym*, nawet jeśli proces upodmiotowienia nie jest całościowy czy nieodwracalny. Działanie władzy, związane z reżimami wiedzy i prawdy – formacjami przygodnymi historycznie – wytwarza różne modele upodmiotowienia i różne sposoby, na które sami siebie postrzegamy. To właśnie nasza autoidentyfikacja poprzez te formy podmiotowości i przywiązanie do nich sprawiają, że jesteśmy ujarzmieni, że nasze zachowanie – jest jak to ujmuje Foucault – „kierowane”. To właśnie Foucaultowska genealogia nowoczesnych form władzy, cofająca się do eklezjastycznych instytucji wczesnego średniowiecza i idei chrześcijańskiego duszpasterza, ujawnia ten pastoralny – lub jak dziś wypadaloby to nazwać, biopolityczny – wymiar. Jego istotę ukazuje relacja, jaka zachodzi pomiędzy pasterzem a stadem owiec: pasterz dzierży władzę nad stadem, zarówno zbiorowo, jak i indywidualnie, nad każdym bez wyjątku, „*omnes et singulatim*”<sup>1</sup>. Ta relacja zarządzania, zarówno na poziomie indywidualnych podmiotów, jak i szerszej populacji, znajduje swe zwieńczenie w nowoczesnym państwie i liberalnej czy też neoliberalnej racjonalności rządu; według Foucaulta, dyscyplinarny wymiar nowoczesnej władzy operuje na poszczególnych ciałach i zachowaniach, podczas gdy władza biopolityczna reguluje i zabezpiecza życie na ogólniejszym poziomie populacji. W tym sensie jednostka i nowoczesne państwo tworzą swego rodzaju parę; nowoczesne liberalne aparaty władzy nie represjonują jednostki *per se*, lecz raczej operują za pośrednictwem dyskursywnej kategorii jednostki – nawet poprzez pojęcia pozornych praw i wolności – w celu rządu nią. Z tego prostego powodu przeciwstawianie figury jednostki figurze państwa – co czynią naiwniejsi z libertarian<sup>2</sup> – jest problematyczne i w zasadzie prowadzi do uwikłania się w pułapkę władzy, z której chce się uciec. Zamiast tego Foucault proponuje:

Wniosek jest taki, że polityczne, etyczne, społeczne i filozoficzne problemy naszych czasów nie dotyczą próby wyzwolenia jednostki od państwa i jego instytucji, lecz wyzwolenia nas zarówno od państwa, jak i rodzaju indywidualizacji powiązanej z państwem. Musimy działać na rzecz nowych form podmiotowości poprzez odrzucenie tego rodzaju jednostkowości, która została nam narzucona wieki temu<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. M. Foucault, „Omnes et singulatim: przyczynek do krytyki politycznego rozumu” [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000.

<sup>2</sup> Mam tu na myśli raczej libertarianizm prawicowy, wolnorynkowy, niż anarchistyczny.

<sup>3</sup> M. Foucault, *The Subject and Power* [w:] *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*, t. 3, red. J. Faubion, tłum. R. Hurley, Londyn 2000, s. 336.

Powyższy wniosek, twierdzi Foucault, implikuje pewien rodzaj antyautorytarnej czy „anarchistycznej” formy walki<sup>4</sup>. Powróć do tej idei później, gdyż, jak zamierzam udowodnić, pojedynczości nie należy mylić z *indywidualizmem* – przynajmniej nie w liberalnym sensie – i zakłada ona odrzucenie ograniczonej i przeregulowanej jednostkowości, którą się nam dziś proponuje. Pojedynczość wykracza poza tego typu kategorie. Jednakże, główna idea Foucaulta dotycząca władzy, która zarządza lub stara się zarządzać życiem w najdrobniejszym szczególe i zamyka je w przedstawialnych, etatystycznych kategoriach jednostki i populacji, określających z góry ich możliwości i zainteresowania, daje nam ogólną strukturę pozwalającą pojąć zubożone zazwyczaj formy podmiotowości, które występują w naszych współczesnych społeczeństwach neoliberalnych.

Mówiąc jednak nieco dokładniej, neoliberalne społeczeństwa kontroli, w których dziś żyjemy, nie wytwarzają ściśle określonych kategorii indywiduów – konsumenta, praworządneho obywatela, przestępcy, bezrobotnego, zboczeńca – lecz raczej wywołują serię afektywnych stanów i zachodzących na siebie progów podmiotowych, które mogą przecinać podmiot na różne i sprzeczne sposoby. Być może nie mamy już do czynienia z – ściśle rzecz biorąc – indywiduum, ale z czymś, co Gilles Deleuze nazywa „dywiduami”, które umieszczone są w kontinuuach sieci kontroli i produktywności<sup>5</sup>. W tym przypadku władza przybiera charakter raczej nachodzących na siebie form inwigilacji i regulacji, niż scentralizowanych, hierarchicznych instytucji; pomimo tego, że te wciąż istnieją, są mniej istotne niż urzędnicy, które maskują. W takich reżimach granica pomiędzy sferą publiczną a prywatną stała się niewyraźna – w zasadzie zanika: jesteśmy świadkami np. prawie całkowitej prywatyzacji przestrzeni, instytucji czy gałęzi przemysłu niegdyś publicznych, zaś przestrzeń prywatna (np. strefa życia prywatnego) staje się coraz bardziej „publiczna” – tzn. widzialna – dzięki wszechobecnej inwigilacji i gromadzeniu danych, wytwarzających stan hiper-widzialności, celebrowany i trywializowany zarazem w programach *reality show*. Ponadto z racji lobbingu zatarły się granice oddzielające korporacje i instytucje finansowe oraz państwo, które coraz częściej działa w ich interesie. W rzeczy samej, coraz częściej ciężko jest w ogóle dostrzec, na czym opiera się suwerenność. Czy jej ośrodkiem jest rozpadający się gmach państwowych instytucji i funkcji, czy może elity rządowe, politycy, których zadaniem jest dziś tylko ośmieszanie się w idiotycznych programach telewizyjnych? Czy może jest nim anonimowa, wszędobylska forma Rynku, którego niejasne wróżby i orzeczenia dotyczące zdolności kredytowej danego kraju wzbudzają paroksyzmy strachu czy zakłopotania oraz który – jak twierdził Foucault<sup>6</sup> – funkcjonuje dziś jako suwerenne miejsce prawdo-mówności. Oczywiście widzimy również, że funkcje państwa zawężają się do ich policyjnego, zabezpieczającego i karnego rdzenia; im bardziej państwo „układa się” z neoliberalną racjonalnością, tym bardziej jego policyjne instytucje zdają się rozszerzać. Jesteśmy już pogodzeni z widokiem zmilitaryzowanych sił policji na naszych ulicach, coraz bardziej przygotowanymi do użycia śmiertelnej siły przeciwko bezbronnym obywatelom

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 333.

<sup>5</sup> Zob. G. Deleuze, „*Postscriptum o społeczeństwach kontroli*” [w:] tenże, *Negocjacje. 1972-1990*, tłum. M. Herer, Wrocław 2007, s. 183-188.

<sup>6</sup> Zob. M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011.

i obywatelkom czy nękania ich z najbliższych powodów. Z uwagi na te dziwne przemiany i konwulsje współczesnej przestrzeni politycznej, musimy zastanowić się poważnie nad tym, co one znaczą dla podmiotu i wolności politycznej. Wydaje się oczywiste, że pojęcie obywatelstwa zupełnie utraciło znaczenie, oraz że walki o uznanie, prawa obywatelskie czy reprezentację polityczną – wciąż istotne dla osób wysoce zmarginalizowanych, takich jak migranci nieposiadający dokumentów – prowadzone są dziś na pustej scenie.

## Podmiot neoliberalny

Reżim neoliberalny, który otacza nas ze wszystkich stron za pomocą licznych, nakładających się na siebie aparatów kontroli, ma charakter totalizujący, a nawet, można by powiedzieć, totalitarny – jeśli uznać, że totalitaryzm charakteryzuje dziś pewna bezforemność. Jest to aparat władzy, który ciężko zidentyfikować czy zlokalizować w jednym miejscu, lecz właśnie z tego powodu jego oddziaływanie jest odczuwalne wszędzie. Władza sięga do głębi życia w sposób zupełnie bezprecedensowy: całe życie jest wymierzone, unormowane i osądzone przez aksjomaty rynku, a jeśli biopolityczne państwo wydaje się nie być już zainteresowane zabezpieczaniem warunków życia (władza dziś nie wydaje się dłużej troszczyć o to, czy żyjemy, czy umieramy), wskazuje to jasno, jak bardzo logika rynku przeniknęła do rządowej racjonalności. Dopóki jednak żyjemy, jesteśmy włączani w aparaty, które próbują przechwycić każdy aspekt naszej egzystencji i pragnienia – za pomocą konsumpcji, komunikacji, spektaklu, hiper-widzialności, idiotycznych rozrywek, niekończącej się i pozbawionej sensu pracy, długu i ciągłej niepewności – wytwarzając bezgraniczną zależność. To państwo zależności i kontroli jest jednak rzeczą osobliwą, ponieważ przybiera postać wolności i niezależności. Totalizująca natura reżimu neoliberalnego polega na fakcie, że jesteśmy rządzeni w imię naszej własnej wolności (oczekuje się od nas bycia wolnymi, samowystarczalnymi racjonalnymi decydentami); podmiot zostaje skazany na siebie i własne zasoby, co naznacza jego życie ciągłą niepewnością, która sprawia, że da się nim skuteczniej zarządzać. Zapewnia się przestrzenie dla indywidualnych różnic i gustów, ale tylko poprzez ich utowarowanie, co prowadzi do niespotykanego wcześniej konformizmu. Reżim nie przejmuje się już tym, co myślimy – mamy zapewnioną wszak wolność myśli – tak długo, jak jesteśmy mu posłuszni w naszych codziennych praktykach, zachowaniach i rytuałach. Jak pokażę w następnym rozdziale, neoliberalna władza podtrzymywana jest właśnie poprzez *ciągłość* tych zachowań i rytuałów, w które ciągle inwestujemy nasze pragnienie. Choć Pan, któremu jesteśmy posłuszni jest niewidzialny i to my, na wiele różnych sposobów, sami wytwarzamy własne posłuszeństwo, to jednak jesteśmy tej władzy poddani tak, jakby była absolutna. Co więcej, to nieprawda, że neoliberalny kapitalizm znosi wszystkie społeczne więzi; wytwarza raczej więzi nowe i silniejsze, które każdego dnia utrwalamy naszym zachowaniem, przez co coraz bardziej jesteśmy związani z widmowym ciałem społecznym.

Można wymienić co najmniej kilka podmiotowych stanów wytworzonych przez tę przediwną maszynę afektywnych intensywności, które nakładają się, dając początek współ-

czesnemu (in)dywiduum. Na przykład: jesteśmy poddani wszechobecnym aparatom i środkom bezpieczeństwa, począwszy od tych najbardziej przyziemnych i codziennych (kamery nadzorujące, gromadzenie danych w internetowych wyszukiwarkach itp.), kończąc na najbardziej terroryzujących środkach antyterrorystycznych i kontroli granic czy nadzwyczajnych siłach policyjnych. Żyjemy w reżimie hiper-widzialności, w którym wszystko musi być na wierzchu, a my cały czas musimy być gotowi na to, że w każdym momencie możemy zostać poddani inspekcji. Wystarczy tylko przyjrzeć się pasażerom przechodzących przez bramki kontroli na lotnisku, którzy demonstracyjnie okazują swą uległość, chcąc wydawać się szczęśliwi, że przeskanowano ich ciała, a bagaż przeszukano. Dlaczego jednak, skoro nasze życie jest poddane tak licznym środkom bezpieczeństwa, wcale nie czujemy się bezpieczni? Dlaczego lepsze środki bezpieczeństwa tylko zwiększają nasz niepokój? Dlatego, że boimy się bezpieczeństwa jeszcze bardziej, niż tego, przed czym jesteśmy chronieni; drżymy na myśl, że któregoś dnia możemy zostać zauważeni przez władzę, kiedy uzna nas ona, choćby omyłkowo, za coś niebezpiecznego, jednostkę podejrzaną.

Rzecz jasna, na nasz lęk – a powinniśmy odnotować fakt, że lęk, wraz z wielu innymi zaburzeniami umysłowymi, staje się coraz powszechniejszy – wpływa w znacznym stopniu sytuacja ekonomicznej prekarności, w której większość z nas się znajduje; prześladowani przez widmo bezrobocia, kredytu i biedy, kurczowo trzymamy się tego, co już mamy, przeżeni perspektywą utraty pracy, upadku w finansową otchłań. Dlatego pracujemy dłużej i ciężiej niż kiedykolwiek, a dzięki wsparciu nowoczesnych technologii komunikacyjnych możemy ciągle być w pracy, zawsze pod telefonem, zawsze skłonni zrobić to, o co się nas poprosi. Podmiot prekarny jest również podmiotem posłusznym i ujarzmionym; widmo nędzy, upadku w „nagie życie”, ustawia nas do pionu w tym samym stopniu, co coraz bardziej represyjne państwo. Istnieje jednak jeszcze coś, rodzaj dobrowolnej niewoli, jeszcze trudniejszej do uchwycenia, którą zajmę się w jednym z następujących rozdziałów.

Nasze codzienne nawyki konsumpcyjne i komunikacyjne również wyrabiają w nas posłuszeństwo i potulność.

Współczesny podmiot jest podmiotem stale *rozproszonym*. Wiele napisano o drażniącym, dezorientującym wpływie zbędnych informacji czy obrazów, którymi jesteśmy codziennie bombardowani, wiele też poświęcono uwagi dysonansowi poznawczemu i osobistemu nieszczęściu, powodowanym przez całkowite zanurzenie w przestrzeni kapitalizmu komunikacyjnego. Doskwiera nam deficyt uwagi spowodowany przez technologię. Jesteśmy nie tylko przebodźcowywani przez ciągłą aktywizację semiotyczną wymuszaną przez natrętne i wszechobecne technologie komunikacyjne, które wymagają więcej, niż może znieść nasz organizm<sup>7</sup>, ale także wabieni, poprzez uczestnictwo w mediach społecznościowych i blogowanie, do przestrzeni kapitalistycznej *jouissance* usianej sieciami nadzoru. Choć owe technologie komunikacyjne bez wątplenia oferują nam również potężne narzędzia anonimowości i oporu, istnieje zagrożenie ich fetyszyzacją. Nadmiar informacji jest również obezwładniający: wiemy, co się dzieje państwowe sekrety czy władza jakiejś korporacji są ujawniane i dokumentowane w całej krasie a jednak często czujemy się bezsilni, niezdolni

---

<sup>7</sup> F. Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles 2009.

do niczego więcej niż pozbawiony następstw „kliktywizm”. Choć demaskowanie władzy za pośrednictwem technologii komunikacyjnych jest z pewnością dobre, samo ujawnianie nie wystarcza. Wydaje się wręcz, że nie ma dziś już znaczenia, czy władza jest naga bądź odziana; liczy się to, że okazujemy posłuszeństwo. Niewiele też można znaleźć argumentów na poparcie tezy niektórych entuzjastów o rewolucyjności tych technologii i pojawieniu się kognitariatu, nowej klasy rewolucyjnej wyłonionej z sieci kapitalizmu komunikacyjnego, pełniącej tę samą funkcję, co proletariatus w czasach Marksa<sup>8</sup>. Radykalny potencjał tych technologii jest zdecydowanie bardziej ambiwalentny, tak samo jak formy upodmiotowienia, które wytwarza. Jest jasne, że odpowiedź na impas, w jakim znalazła się dziś radykalna polityka, nie wiąże się z konieczności z intensywniejszą lub lepszą komunikacją. Dobrze ujmuje to Deleuze w rozmowie z Negrim:

Pyta Pan, czy w ramach społeczeństwa kontroli albo komunikacji wyłonią się formy oporu zdolne ożywić projekt komunizmu rozumianego jako „transwersalna organizacja wolnych jednostek”. Nie wiem, być może. Ale gdyby nawet miało tak się stać, to nie w wyniku oddania głosu mniejszościom. Głos, komunikacja wszystko to prawdopodobnie już przegniło, zostało w całości podporządkowane władzy pieniądza, i to nie przez przypadek, tylko na mocy własnej natury. Potrzebne jest tu jakieś przechwycenie. Tworzyć zawsze znaczyło coś innego niż komunikować. Być może chodziłoby o stworzenie jakichś przeszkód, enklaw braku komunikacji po to, aby wymknąć się kontroli<sup>9</sup>.

Z tej sugestywnej wypowiedzi możemy wywnioskować, że polityka przyszłości nie będzie dotyczyć komunikowania żądań przedstawialnych tożsamości, dążących do widzialności w sferze publicznej. Polityka ani nie będzie dotyczyć walki o uznanie, ani też nie będzie oparta na idei racjonalnej komunikacji. Przybierze raczej formę *niekomunikowalności* czyli nieprzezroczyistości i anonimowości. Wróć do tej kwestii później.

Nasze rozproszenie i osłabienie jest skutkiem nie tylko religii konsumeryzmu – który, przechwytyjąc nasze pragnienia, wciąż stanowi największą przeszkodę na drodze do jakiegokolwiek radykalnej transformacji – lecz także wpływu świata symulowanego przez medialne spektakle, w których polityka sprowadzana jest do banału gry czy przedstawienia, a wielkie wydarzenia, takie jak Olimpiada czy Mundial, wydają się służyć tej samej funkcji, co „chleb i igrzyska” w starożytnym Rzymie. Protesty przeciwko haniebnemu spektaklowi Mundialu, które wybuchły w 2014 r. w brazylijskich fawelach, są znakiem nadziei, że magiczna siła spektaklu zaczyna zanikać w naszych społeczeństwach. Przewyciężanie konsumpcyjnych pragnień, tak mocno zakorzenionych w naszej podmiotowości, jest dużo większą przeszkodą wymagającą nowych form upodmiotowienia, a może nawet afirmacji pewnego rodzaju „ascezy” życia, w którym konsumuje tylko to, co absolutnie niezbędne.

---

<sup>8</sup> Odnoszę się tu do tez o wielości Hardta i Negriego (zob. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa 2005).

<sup>9</sup> G. Deleuze, T. Negri, „Stawanie się i kontrola” [w:] G. Deleuze, *Negocjacje*, dz. cyt., s. 181.

Radykalna polityka musi dziś zmierzyć się z coraz bardziej patologicznymi, reakcyjnymi i psychotycznymi formami podmiotowości, które pojawiają się na naszym horyzoncie. Głupota i erozja znaczenia są wszechobecne, począwszy od naszej fascynacji najbardziej ogłupiającymi programami telewizyjnymi i banalnymi formami rozrywki, po całkowitą trywializację politycznego dyskursu i ogólną kulturową infantyлизację. Bezsilność przenikająca nasze życie również wydaje się nie zachęcać do odrzucenia panującego porządku, który za tę bezsilność odpowiada, lecz raczej do resentymentu przeciwko aktualnie marginalizowanym grupom – biednych, imigrantów – który przejawia się w coraz bardziej ksenofobicznych i rasistowskich, czy wręcz faszystowskich formach polityki. Niesamowity powrót wszelkiego typu fundamentalizmów, będący nihilistyczną reakcją na stan ontologicznej anarchii, zagraża światu niespotykaną dotąd przemocą. Depresyjne i samobójcze popędy są kolejnym symptomem wyalienowanego świata, w którym żyjemy, normalną odpowiedzią na nienormalną sytuację. Oto niebezpieczne, destrukcyjne i autodestrukcyjne patologie, które widzimy wszędzie dookoła, a czasem nawet w nas samych, z którymi musi zmierzyć się dziś każda, uczciwie oceniająca możliwości, radykalna polityka.

## Podmiot radykalny

Pomimo tej raczej ponurej wizji, dostrzegamy również wiele dających nadzieję znaków oporu. Opisany przeze mnie reżim kontroli, choć totalizujący, nie zawsze jednak działa. Wszędzie widzimy przebłyski insurekcji, oferujące przelotne obrazy alternatywnych modeli politycznego upodmiotowienia, określonego przez pragnienie autonomicznego życia. Wspomniałem o formach mobilizacji politycznej związanych z ruchem Occupy, ale zwróciłem również uwagę na codzienne formy podziemnego i kłaczowatego oporu czy akcji bezpośredniej, takie jak np. hakowanie sieci. Twierdzę, że te praktyki ucieleśniają nową formę podmiotowości i działania, której nie można opisać za pomocą znanych nam kategorii polityczności. Współczesne radykalne podmiotowości wyróżnia odmowa przyjmowania jakiegokolwiek przedstawialnej tożsamości. Możemy w zasadzie powiedzieć, że ucieleśniają one gest de-identyfikacji.

Współczesne walki radykalne zwracają się przeciwko kapitalistycznemu sposobowi życia i wspieranemu przez państwo systemowi finansowemu, który pozbawił ludzi na całym świecie środków do życia; problemy ekonomiczne stanowią dziś zarzewie wielu walk, wyłaniających się z pracy, jej beznadziejności i związanego z nią braku bezpieczeństwa, lub po prostu wynikają z braku pracy. Ponadto, wraz z intensyfikacją mechanizmów neoliberalnego kapitalizmu na całym świecie, z jego grabieżczą eksploatacją istnień ludzkich i środowiska naturalnego, nierówną dystrybucją bogactw i zasobów, możemy mówić o ogólnym procesie grodzenia i ujarzmiania, który jest zapewne różnie doświadczany w zależności od kontekstu, lecz którego zasadnicza logika jest wszędzie taka sama. Jednocześnie jest jasne, że w naszych postindustrialnych społeczeństwach Marksowskie pojmowanie proletariatu jako uniwersalnej klasy rewolucyjnej, zorganizowanej i prowadzonej przez Partię



Komunistyczną, jest już dalece nieaktualne. Nawet w czasach Marksa anarchiści zwracali uwagę na to, co wydawało im się wąską i ekskluzywną naturą rewolucyjnej polityki organizowanej wokół robotników przemysłowych jako podmiotu uprzywilejowanego; zamiast niej, anarchiści preferowali pojęcie „masy”, bytu o wiele bardziej heterogenicznego i obejmującego chłopstwo oraz lumpenproletariat<sup>10</sup>. Dziś, mimo że wymiar klasowy wciąż jest obecny w wielu walkach, nie sposób już myśleć w kategoriach świadomości klasowej czy zjednoczonego ruchu robotniczego. Współczesne podmiotowości są po prostu zbyt rozproszone, pokawałkowane i heterogeniczne, by można było tak o nich myśleć; metanarracja wielkiej robotniczej rewolucji upadła, a ruch robotniczy – przynajmniej w większości społeczeństw Zachodu – przemieniła się w skostniałe partie socjaldemokratycznej polityki czy związki zawodowe.

Równie nieadekwatnie, jeśli nie bardziej, byłoby postrzeganie współczesnych walk przez pryzmat „polityki tożsamości” – czyli walki o uznanie i prawa przynależne poszczególnym marginalizowanym grupom. Z pewnymi wyjątkami – tak jak np. walka o prawa mniejszości religijnych czy etnicznych żyjących w reżimach teokratycznych czy autorytarnych lub rdzennych mieszkańców, lub też migrantów pozbawionych dokumentów w liberalnym społeczeństwie nic nie jest mniejszym wyzwaniem dla porządku neoliberalnego niż pragnienie uznania ze strony konkretnych tożsamości, czy to kulturowych, seksualnych, czy innych. Takie roszczenia do politycznego i kulturowego uznania, ważne w przeszłości, dziś po prostu są wpisywane w neoliberalny porządek państwa, włączane w wewnętrzną logikę reprezentacji, w której różnice i partykularia, tak długo jak są indentyfikowalne i przedstawialne, pozostają zagospodarowane przez istniejące instytucje; wielu konserwatystów wspiera dziś np. ideę małżeństw gejowskich. Polityka tożsamości ryzykuje wpadnięciem w esencjalistyczną pułapkę, skazującą ludzi na uwięzienie we własnej podmiotowości, której interesy i pragnienia określone są przez władzę; dobrze zatem pamiętać o Foucaultowskiej tezie, że politycznym zadaniem nie jest dziś odkrywanie tego, kim jesteśmy, lecz „odmowa bycia tym, kim jesteśmy”<sup>11</sup>. Poza tym utrwalanie marginalizowanych tożsamości często prowadzi do powstania różnych postaci *resentymentu*, opartego na skupianiu się na własnym cierpieniu bądź wiktyalizacji, tym, co Wendy Brown nazywa „zranionymi przywiązaniem”<sup>12</sup>. W pewnych formach polityki tożsamości można dostrzec narcyzm, sprawiający, że dyskryminacja ze strony seksistowskich czy też heteronormatywnych instytucji staje się jedyną rzeczą definiującą tożsamość. W najlepszym razie polityka tożsamości staje się łagodną wersją liberalizmu, mającego obsesję na punkcie przedstawialności każdej partykularnej, marginalizowanej tożsamości – jak w skrócie LGBTQ. W najgorszym razie nacisk na istnienie autentycznej tożsamości, która stale jest poddawana wiktyalizacji sprawia, że polityka tożsamości

---

<sup>10</sup> Zob. M. Bakunin, „Federalizm, socjalizm i antyteologizm”, red. Z. Schabowski [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, dz. cyt., t. I, Warszawa 1965.

<sup>11</sup> M. Foucault, „The Subject and Power”, [w:] tenże, *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*, tłum. R. Hurley, red. J. Faubion, Londyn 2000, s. 336.

<sup>12</sup> W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995, S. 95.

zaczyna przypominać fundamentalizm. Tak czy inaczej, ten rodzaj polityki reprezentacji już się wyczerpał.

Czy można, z drugiej strony, powiedzieć, że współczesne walki są populistyczne? Czy uświadcją nową figurę Ludu? Być może w używanym przez ruch Occupy hasle „99%” dało się wyczuć populizm – choć był to populizm wysoce symboliczny i abstrakcyjny; jednak radykalne walki o autonomię nie mogą zamykać się w logice populizmu.

Choć kilku radykalnych myślicieli, takich jak Ernesto Laclau<sup>13</sup> (2005) czy Jodi Dean<sup>14</sup> (2012) starało się niedawno, na wiele sposobów, opisać nowe formy walki populistycznej, problem z tym podejściem polega na tym, że nieuchronnie odwołuje się ono do polityki suwerenności, według której figura Ludu istnieje o tyle, o ile istnieje Przywódca, który go reprezentuje. Lud jest w ostatecznym rozrachunku zawsze figurą państwa. Przypomnijmy sobie przerażającą okładkę Hobbesowskiego *Lewiatana*, przedstawiającą Lud jako zjednoczoną, zbiorczą figurę wpisaną w ciało państwa; jednostki składające się na to zbiorowe ciało polityczne wnoszą spojrzenie pełne strachu i miłości w stronę swojego suwerennego Pana. Lud jest dziś coraz bardziej archaiczną figurą polityczności, zależną od kruszejącego państwa narodowego, którego rozkład wzmacnia tylko nacjonalizm i rasizm. Choć nie każdy populizm jest rasistowski w pewnych kontekstach może być postępowy i emancypacyjny nacjonalizm i rasizm wciąż pozostają dla niego pokusą.

## Polityka niekomunikowalności

W przeciwieństwie do poprzednich kategorii, które opierają się na pewnych przedstawialnych podmiotach politycznych, współczesne postanarchistyczne podmiotowości przybierają zupełnie odmienną postać – tzn. całkowicie odrzucają przedstawienie i reprezentację. Jak zauważyłem, dla wielu odmian radykalnej polityczności często charakterystyczne jest odrzucenie nie tylko formalnych postaci politycznej reprezentacji – takich jak partie polityczne, udział w wyborach itd. – lecz także w ogóle formułowania postulatów. Celem nie jest przedstawianie Władzy żądań i propozycji, ponieważ tylko wzmacniają one pozycję Władzy; celem nie jest bycie kontr-Władzą czy kontrhegemonią. Chodzi raczej o wytwarzanie form autonomicznej politycznej interakcji i intensywności. Wyjaśnia to znaczenie niewerbalnego języka gestów, używanego przez wiele typów współczesnego aktywizmu – czy chodzi o sygnały zgody lub niezgody w ramach kolektywnego podejmowania decyzji w miasteczku Occupy, czy o ironiczne unoszenie rąk (sygnalizujące „Nie strzelać!”) w geście potępienia najnowszego aktu przemocy policyjnej w Stanach Zjednoczonych, czy też o spontaniczne zgromadzenia w przestrzeniach publicznych, których świadkami jesteśmy dziś często (dawniej nazywano to *flash mobbingiem*, lecz dziś wystąpienia te mają znacznie ogólniejszą rolę polityczną). Tę politykę gestu należy umieścić pośród innych form akcji bezpośredniej – jak np. niszczenie pól uprawnych GMO i zakłócanie kapitalistycznych szczytów które od dłuższego czasu przybierają na sile.

<sup>13</sup> Zob. E. Laclau, *Rozum populistyczny*, tłum. zbiorowe, Wrocław 2009.

<sup>14</sup> Zob. J. Dean, *The Communist Horizon*, Londyn 2012.

Jeden z tych gestów jest szczególnie wyrazisty i znaczący: chodzi o zasłanianie twarzy oraz ukrywanie tożsamości w tłumie. Od lat uczestnicy i uczestniczki anarchistycznego czarnego bloku zasłaniają swoje twarze kominiarkami czy bandanami przed włączeniem się w bezpośrednią konfrontację z policją podczas antykapitalistycznych demonstracji<sup>15</sup>. Dziś noszenie maski w szczególności wszechobecnej maski „V”, która stała się uniwersalnym symbolem Anonymous jest powszechnym elementem aktywistycznych zgromadzeń w wielu częściach świata. Co zatem oznacza noszenie masek? Należy uznać je za coś więcej niż tylko praktyczne środki zapobiegania inwigilacji, choć oczywiście są również nimi; dobrze wiemy, że dziś na każdej demonstracji czy zgromadzeniu, nawet tym najbardziej nieszkodliwym, tłum policjantów fotografuje protestujących. Maską jest, co ważniejsze, symbolicznym gestem podkreślenia niewidzialności i anonimowości – innymi słowy, jest odmową bycia widzialnym, a w związku z tym także odmowa bycia przedstawialnym w ramach konkretnej tożsamości. W obowiązującym nas reżimie hiper-widzialności, domagającym się, by wszystko było jawne, a każdy potwierdzał swoją tożsamość, zniknięcie, stanie się anonimowym, niedostrzegalnym, jest chyba najbardziej radykalnym z gestów. Niewidzialność staje się rodzajem broni. Podręcznik insurekcji Niewidzialnego Komitetu [The Invisible Committee], *The Coming Insurrection*, radzi nam, aby „uchodzić widzialności. Przemienić anonimowość w pozycję ofensywną”<sup>16</sup>. A jednak ta odmowa widzialności staje się równocześnie nad wyraz widzialnym gestem politycznym – sprawia, że podmiotowości się widoczne w całej swej intensywności. Widzimy tu również symboliczne odrzucenie całej logiki uznania, a tym samym polityki tożsamości – tożsamości i różnice stają się niedostrzegalne w anonimowym tłumie masek. Niewidzialny Komitet mówi dalej: „nic nie znaczyć dla społeczeństwa to wcale nie upokorzenie czy źródło tragicznego braku uznania – od kogo oczekujemy tego uznania? – lecz, odwrotnie, stan maksymalnej wolności działania”<sup>17</sup>. Jedną, jak pokażę później, interakcją z anonimowym ciałem wcale nie oznacza zniknięcia podmiotu, jego rozplynięcia się wewnątrz organizacji zbiorowej, negującej jego różnice; chodzi tu o całkowicie różną formę politycznej relacji, którą można nazwać *pojedynczościami*.

Znaczące jest tu pojawienie się Anonymous jako paradoksalnego symbolu współczesnego aktywizmu – jest to nie tyle grupa czy formalna organizacja polityczna, ile kłączowata formacja anonimowych indywidualiów, która rozprzestrzenia się poprzez sieci naszych neoliberalnych społeczeństw kontroli, zakłócając ich działanie w krytycznych punktach, hakując rządowe serwery, ujawniając sekrety rządów i korporacji, podsłuchując szpiegów, siejąc tyle spustoszenia, ile można wewnątrz systemu władzy – tworząc, jak to wcześniej ujął Deleuze, „enklawy braku komunikacji”<sup>18</sup>. Fakt, że rządowe agencje zwyczajnie nie wiedzą, jak radzić sobie z takim atakiem na własne aparaty kontroli i inwigilacji wskazuje na moc i zasięg niewidzialności w dzisiejszych czasach. Foucault powiedział kiedyś, że pisze po to, by nie mieć twarzy. Być może tak samo pojedynczości zachowują dziś niewidzialność,

<sup>15</sup> Taktyka czarnego bloku wywodzi się z Niemieckiego Ruchu Autonomistycznego z lat 70. i 80.

<sup>16</sup> Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Los Angeles 2009, S. 112. 40

<sup>17</sup> Tamże, s. 113.

<sup>18</sup> G. Deleuze, T. Negri, „Stawanie się i kontrola”, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje*, dz. cyt., s. 181.

zamazują się i pozbawiają tożsamości, by tworzyć przestrzeń dla autonomii i wolności politycznego działania.

## Pojedynczości

Jak zatem mamy rozumieć to pojęcie pojedynczości – formy podmiotowości, która unika ścisłego zdefiniowania i wytwarza dla siebie, w związku z innymi, przestrzeń autonomicznej egzystencji? Filozofia kontynentalna oferuje wiele możliwych podejść. Giorgio Agamben, na przykład, rozwinął pojęcie pojedynczości – które sam nazywa *jakąkolwiek pojedynczością* – mającej być nowym typem postsuwerennej figury niemożliwej do pogodzenia z przedstawicielskimi strukturami państwa, której pojawienie się w spontanicznych zbiorowiskach politycznych sugeruje możliwość całkowicie nowej, posttożsamościowej formy polityczności. „Jakiejkolwiek pojedynczości” tworzą „wspólnotę, która nadchodzi”, nie definiowaną poprzez żadne poszczególne kategorie, lecz po prostu poprzez samą kondycję przynależenia to rodzaj otwartej, amorficznej wspólnoty pozbawionej tożsamości czy granic. Ponieważ ta wspólnota pojedynczości unika reprezentowania przez określone kategorie (narodowe, religijne, klasowe), stanowi ona, według Agambena, ogromne zagrożenie dla państwa, którego jedyną odpowiedzią jest wypowiedzenie jej wojny. W uderzającym i w pewien sposób profetycznym fragmencie, przywołującym polityczny horyzont anarchizmu, Agamben powiada:

Bowiem nowość polityki, która nadchodzi, polega na tym, iż przybierać ona będzie już nie formę walki o przejęcie władzy i kontrolę nad państwem, lecz formę konfliktu między państwem a tym, co niepaństwowe (ludzkością), nieprzewycięzalnej rozbieżności między jakimikolwiek pojedynczościami a organizacją państwową<sup>19</sup>.

Powowiada on więc, że owo powstanie pojedynczości przeciwko państwu nie jest tym samym, co prosta opozycja pomiędzy społeczeństwem, czy zasadą społeczną a państwem binarną, manichejską opozycją, taką jak ta, która, jak zaznaczyłem, charakteryzowała rewolucyjny anarchizm XIX w. Chodzi raczej o to, że „jakiejkolwiek pojedynczości” nie mogą utworzyć społeczeństwa czy ciała społecznego, albowiem nie afirmują żadnego rodzaju tożsamości. Jest to ważna właściwość, która, jak zamierzam pokazać w rozdziale następnym, pozwala nam dokonać rozróżnienia pomiędzy rewolucją a insurekcją. Kluczowe jest tu to, że postanarchizm nie opiera się na idei spójnego ciała społecznego, ugruntowanego w istniejących uprzednio formach życia wspólnotowego czy relacji społecznych, lecz raczej zakłada jego utratę czy też pęknięcie. Pojęcie Agambenowskich „jakiejkolwiek pojedynczości” jest związane z jego głębszym zainteresowaniem tym, co sam nazywa formą-życia, przez którą rozumie „właśnie życie, którego nie sposób oddzielić od jego formy – życie, w

---

<sup>19</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 90.

którym nie da się nigdy wydzielić czegoś takiego jak nagie życie”<sup>20</sup>. Począwszy od antyku, polityka w tradycji zachodniej opierała się na oddzieleniu biologicznego czy zwierzęcego życia (*zoê*) od życia politycznie określonego (*bios*). Choć we współczesnej biopolitycznej epoce nastąpił zmierzch tej dystynkcji, tak, że biologiczna egzystencja stała się ważnym obiektem politycznej kalkulacji i racjonalności – wytwarzając zwierzęce życie jako przechwycone przez suwerenny stan wyjątkowy – Agamben stwierdza, że ten zabieg otwiera jednocześnie nowe możliwości alternatywnej polityki życia. Zakłada to ujęcie podmiotowości, w którym sposób, w jaki się żyje, zawsze zawiera w sobie pewną polityczną potencjalność. Ta nowa podmiotowość polityczna istnieje na sposób anarchiczny – w tym sensie, że nie jest już definiowana poprzez biologiczną istotę, powołanie, projekt czy przeznaczenie. Wskazuje to na ważność odzyskania możliwości autonomicznego i przygodnego życia politycznego – dla niego samego.

Agambenowskie rozumienie pojedynczości sugeruje możliwość nowej formy stowarzyszenia się, nie określonej już przez konkretną tożsamość, lecz przez zwyczajną przynależność. W rzeczy samej, jednym z naczelných zadań teorii politycznej wydaje mi się przemyślenie samej idei wspólnoty tak, by z jednej strony nie konstruować już bezwzględnych granic i wykluczeń, z drugiej zaś nie asymilować i nie uciskać tych, których się włącza. Później powiem na ten temat więcej, tu jednak wspomnę tylko, że kolejny myśliciel, który opracowuje to zagadnienie za pośrednictwem pojęcia pojedynczości, jest Jean-Luc Nancy. Nancy twierdzi, że w epoce rozpadu samego pojęcia wspólnoty – dla którego charakterystyczne są upadek metanarracji i zanik uniwersalnego horyzontu, o których mówiłem w rozdziale I – nie sposób już przywrócić idei organicznej, immanentnej wspólnoty określonej przez istotę; to może prowadzić wyłącznie do totalitaryzmu. Zamiast tego proponuje ideę wspólnoty pozbawionej istoty i immanencji, zdefiniowanej nie przez jakąś tożsamość, lecz przez własną otwartość i skończoność. Wspólnoty nie powinien też określać żaden konkretny *telos*, pracę na rzecz wyprodukowania czy projektowania celu do osiągnięcia taki jak urzeczywistnienie Humanizmu, Wolności, lub, w przypadku anarchizmu, społeczeństwa bezpieczeństwa. Jak pokazałem w rozdziale I, anarchizm rewolucyjnego projektu wolności ustępuje postanarchizmowi, który przyjmuje ontologiczną wolność za *punkt wyjścia* dla każdego rozumienia polityki czy wspólnoty. Nancy nie zakłada również, że należy wychodzić od figury jednostki odrębnej od wspólnoty; jednostka przynajmniej w rozumieniu liberalnym to figura symetryczna względem absolutnej wspólnoty, ponieważ również jest zamkniętą, suwerenną całością<sup>21</sup>. Nancy twierdzi, że takie atomistyczne ujmowanie indywidualnego podmiotu jest niemożliwe, ponieważ samo pojęcie podmiotu zakłada relację z innymi, jako że każdy z nas odróżnia się od drugiego, a tym samym jesteśmy w konieczny sposób otwarci na świat. O wspólnocie należy zatem myśleć w kategoriach relacji otwarcia, która uniemożliwia autarkiczne, suwerenne tożsamości i zamknięcie oraz sprawia, że zamknięcie i totalność nie mogą zaistnieć.

---

<sup>20</sup> G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Turyn 1996, s. 13 (na użytek niniejszego tłumaczenia z języka włoskiego fragment przełożył Sebastian Matuszewski).

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, S. 7.

Tu właśnie napotykaamy ideę pojedynczości – i wspólnoty pojedynczości – jako odmiennej od zatowizowanego indywiduum i przeciwnej pojęciu bezgraniczności. Dla Nancy'ego pojedynczość jest rodzajem skończoności, relacyjnej przestrzeni dzielenia się z innymi – co w innym miejscu nazywa *byciem pojedynczym mnogim*<sup>22</sup> – wysuwającej na pierwszy plan Bycie, którego istota jest w związku z tym skończona; pojedynczość, która zakłóca stan i suwerenność każdej tożsamości, pozbawiając ją fundamentów, powiązana jest z opisaną wcześniej ideą ontologicznej anarchii. Wspólnotę można uznać za współistnienie czy współjawienie się (co Nancy nazywa *compearance*) tych pojedynczości, których współ-bycie nie jest ugruntowane we wcześniejszych społecznych bytach czy tożsamościach, lecz jest zawsze przypadkowo określane przez te właśnie pojedynczości: „nie istnieje żadna komunia jednostkowych bytów w całości nadrzędnej względem nich oraz immanentnej ich wspólnemu bytowi”<sup>23</sup>. Jego „bezczylna/rozdzielona wspólnota” pojedynczości jest z konieczności wspólnotą otwartą, pozbawioną istoty, tożsamości, granic czy określonego projektu, wspólnotą ontologicznej anarchiczności, która zawsze „rozdziela” siebie samą i otwiera się na to, co jest poza nią.

## Jedyny

Nancy pojmuje pojedynczość jako formę wyjątkowości czy mnogości, nieredukowalną do abstrakcji czy określonych tożsamości takich jak Człowiek, Człowieczeństwo, Społeczeństwo (w które zawsze wpisane jest ryzyko przemocowego podejścia do pojedynczości, podporządkowania ich całości) lecz która jest zarazem wyjątkowa tylko o tyle, o ile współistnieje czy współ-jawi się z innymi. W tym właśnie miejscu chcę rozwinąć pojęcie pojedynczości i możliwe formy współistnienia, które ono na różne sposoby umożliwia; uczynię to za pośrednictwem egoistycznej filozofii mało znanego XIX-wiecznego filozofa Maxa Stirnera. Radykalny antyesencjalistyczny anarchizm Stirnera – jeśli można go tak nazywać – jest, jak sugerowałem gdzie indziej<sup>24</sup>, kluczowym punktem odniesienia dla postanarchistycznej teorii politycznej. Choć może się wydawać paradoksalne, że korzystam z dzieła myśliciela, który uważał się za wyraziciela skrajnej formy indywidualizmu, uważam, że jego pojęcia ego – *der Einzige*, które przekłada się jako „jedyny” – nie sposób sprowadzić do liberalnego indywidualizmu czy jakiegokolwiek tożsamości, i najlepiej ujmować je w kategoriach pojedynczości. Stirner daje nam tak naprawdę wyraźniejsze i bardziej rzeczowe pojęcie pojedynczości niż Agamben czy Nancy, pojęcie o wiele bardziej użyteczne dla zrozumienia współczesnej postanarchistycznej podmiotowości.

---

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, „Being Singular Plural” [w:] *Being Singular Plural*, tłum. R.D. Richardson, A.E. O’Byrne, Stanford 2000, s. 1-99.

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, dz. cyt., s. 41.

<sup>24</sup> Zob. S. Newman, *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, dz. cyt.

W swojej głównej pracy, *Der Einzige and sein Eigenthum* (co przekłada się jako *Jedyny i jego własność*<sup>25</sup>), opublikowanej w 1845 r., Stirner, najradykałniejszy ze wszystkich młodoheglistów, przypuścił ostry atak na tradycję filozoficzną – w szczególności myśl Hegłowską – a także na humanizm współczesnego mu Ludwika Feuerbacha. Stirnera można uważać za pierwszego teoretyka upadku metanarracji, który, wcześniej niż Nietzsche, dostrzegł za obliczem Człowieka Boga w nowej postaci. Według Stirnera, kojarzony z Feuerbachem projekt racjonalnego humanizmu, zastępujący Boga Człowiekiem, jedynie utwierdza kategorię boskości poprzez uświęcenie Człowieka i przekształcenie świeckich kategorii racjonalnej prawdy, moralności itd., w zasady teologiczne. Stirner demaskuje humanizm oraz jego polityczne dyskursy – liberalizm i socjalizm, jako po prostu element łańcucha podstawień, za sprawą których abstrakcyjna i alienująca kategoria świętości zostaje przystrojona w nowe, świeckie szaty. Dlatego właśnie dla Stirnera „[c]złowiecza religia jest tylko ostatnią metamorfozą religii chrześcijańskiej”<sup>26</sup>. Figura Człowieka narzuca zatem podmiotowi, według Stirnera, nowy rodzaj alienacji, każąc mu sprostać uniwersalnym standardom racjonalności i moralności oraz poszukiwać w sobie świętej „istoty człowieczeństwa”. Jak zatem deklaruje: „[d]ziś Bogiem stał się «Człowiek», a bojaźń człowiecza zajęła miejsce dawnej bojaźni bożej”<sup>27</sup>.

Według Stirnera żyjemy zatem w świecie nawiedzonym, świecie abstrakcji, widm lub tego, co on sam nazywa „upiorami”: „Człowieku, masz bzika (...). Wyobrażasz Sobie w świecie rzeczy i wymyślasz cały świat bogów, który istnieje tutaj dla Ciebie; królestwo Ducha, do którego zostałeś powołany; ideał, który Cię przywołuje”<sup>28</sup>. Jesteśmy zniewoleni przez to, co on sam nazywa *idée fixe* – takie jak istota człowieczeństwa, moralność, racjonalna prawda, społeczeństwo, wolność – które roszczą sobie prawo do uniwersalności i każą do siebie aspirować. Są to jednak zwykłe abstrakcje religijne, iluzje pozbawione jakiegokolwiek umocowania w rzeczywistości. Jako wyraziciel ontologicznego anarchizmu, Stirner pokazuje, że nie istnieje żadna istotowa prawda dotycząca naszego świata, żadne stabilne fundamenty, na których opieramy swoje życie. Istnieje jedynie otchłań nicości, co oznacza, że tylko od jednostki lub od tego, co on sam woli nazywać egoistą czy „właścicielem” – zależy, jak określi ona własne życie. Jak powiada Stirner: „dla tego, kto w nią [istotę świata] wnika, istota tego tak atrakcyjnego, wspaniałego świata jest marnością”<sup>29</sup>.

Antyesencjalizm Stirnera oznacza, że podmiotu nie sposób wpasować w stałe, z góry określone tożsamości, które dla niego przygotowano: „Ja nie jestem ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani najwyższą istotą, ani też Moją istotą, i dlatego w gruncie rzeczy jest mi obo-

---

<sup>25</sup> Autor polega tu na tłumaczeniu *Der Einzige and sein Eigenthum* autorstwa Stevena Byingtona z roku 1995 (M. Stirner, *The Ego and its Own*, red. D. Leopold, tłum. S. Byington, Cambridge 1995). Tłumacz niniejszego tekstu opiera się na jedynym przekładzie na język polski z roku 1995 autorstwa Joanny i Adama Gajlewiczów, wydanie II (przyp. tłum.).

<sup>26</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, S. 205.

<sup>27</sup> Tamże, s. 216.

<sup>28</sup> Tamże, s. 48.

<sup>29</sup> Tamże, s. 45.

jętne, czy ta istota jest we Mnie, czy poza Mną<sup>30</sup>. Jednak podejmowane w ramach tych kategorii próby upodmiotowienia jednostek wytwarzają jako efekt uboczny pewne formy zdegradowanej czy szalonej podmiotowości, którą Stirner nazywa „nie-Człowiekiem”<sup>31</sup> lub to, co Agamben nazwałby „nagim życiem”. Widzimy, że ta krytyka esencjalizmu i humanizmu rezonuje z poststrukturalistycznym podejściem do kwestii podmiotu, w szczególności z Foucaultowskim wezwaniem do odmowy bycia tym, kim się jest” jako formy oporu wobec liberalnego „zarządzania indywidualizacją”. Stirner opisuje także, jak liberalne reżimy polityczne konstruują kategorię jednostki jako nosicielki praw, istoty wolnej lub domagającej się wolności i właśnie za sprawą tych fikcji tym mocniej związanej z państwem: „Nie oznacza to *Mojej* wolności, lecz wolność siły, która Mną rządzi i Mnie ujarzma”<sup>32</sup>. Innymi słowy, im bardziej wolna, w myśl liberalnych kategorii, jest jednostka, tym więcej możliwości rządzenia nią ma państwo. Przykładowo, pojęcie formalnej równości względem prawa nie uwzględnia indywidualnej różnicy i pojedynczości, lecz raczej wchłania je w wyobrażoną całość – ciało polityczne czy państwo. Dla Stirnera nie ma nic złego w równości jako takiej: problem w tym, że w jej liberalnym ujęciu jednostka zostaje zredukowana do fikcyjnej wspólnotowości, która przybiera zinstytucjonalizowaną formę. „Równouprawienie” oznacza tylko, że „państwo nie zważa na Moją osobę; że dla niego, jak każdy inny, jestem tylko człowiekiem i nic dla niego nie znaczę”<sup>33</sup>. Państwo przyznaje prawa raczej Człowiekowi temu abstrakcyjnemu widmu niż poszczególnym osobom. Stirner postrzega liberalizm nie jako jakiś konkretny reżim, lecz raczej jako rodzaj upodmiotawiającej maszyny, która przybiera różne formy – *polityczną, społeczną czy ludzką* – za sprawą których postępująca liberalizacja Człowieka oznacza zarazem eliminację jego jedyności.

Jaki więc rodzaj egzystencji posiadać może podmiot poza tym światem abstrakcji, upiorów czy politycznych i społecznych instytucji, dążących do przemieniania go w Człowieka? Zdaniem Stirnera musimy afirmować go jako jedyną konkretną realność i uznać je za punkt wyjścia w naszych spotkaniach ze światem. Jak deklaruje Stirner: „Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic!”<sup>34</sup>. Tego rodzaju wypowiedzi doprowadziły do błędnych interpretacji myśli Stirnera jako solipsyzmu, nieuznającego istnienia zewnętrznego świata i jako samolubnego indywidualizmu. Mówiąc o ego jako jedynej ontologicznej realności, poszukuje jednak raczej on sposobu na podważenie władzy transcendentnych pojęć i ich panowania nad nami oraz zachęca ludzi do afirmacji samych siebie, w całej wyjątkowości i pojedynczości, jako jedynych przyczyn samych siebie. Stirnerowska filozofia egoizmu to program zdobywania autonomii, czy też tego, co on sam nazywa „swojością”, (pojęcie to objaśnię bardziej szczegółowo w późniejszym rozdziale). Jak już powiedziałem, egoizmu nie należy mylić z indywidualizmem, który jest kategorią podmiotowości liberalnej. Należy go raczej rozumieć jako rodzaj pojedynczości i wyjątkowości. Ponadto, i to jest rzecz ważna, owo pojedyncze ego nie w żadnym sensie jest istotą nie jest to jednostka wyposażona w zestaw

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 37.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 206.

<sup>32</sup> Tamże, s. 126.

<sup>33</sup> Tamże, s. 121.

<sup>34</sup> Tamże, s. 6.



własności i upodobań; jest ono raczej *nicością*, czymś, co Stirner nazywa „twórczym nic”, znajdującym się w ciągłym stanie fluksu i stawania się, pochłaniające się i tworzące wciąż od nowa. Podmiot jako pojedynczość jest zupełną wyjątkowością nie tylko, lub nawet w ogóle nie, w sensie różnicy, która może być całkiem ograniczająca, lecz w sensie bycia *niedefiniowalnym*:

Mówi się o Bogu: „nie ma dla Ciebie imienia”. To jednakże odnosi się do Mnie: nie wyraża Mnie żadne pojęcie; nic, co się uważa za moją istotę, nie wystarcza, by Mnie określić wszystko to tylko nazwy. Mówi się o Bogu, że jest doskonały, i nie ma żadnego powołania, by dążyć do doskonałości. Również i to odnosi się tylko do Mnie. Jestem Właścicielem mojej Mocy, a jestem nim wówczas, gdy uznaję się za Jedyne. Jako Jedyne, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził<sup>35</sup>.

Być pojedynczym, to być niedefiniowalnym i niedefiniowalną, a jak sugerowałem wyżej, być niedefiniowalną czy nieprzedstawialnym, to być *niezarządzalnym*. Odnajdujemy tu mocną paralelę z Agambenowskim pojęciem „jakiegokolwiek pojedynczości”, a także ze współczesnymi eksperymentami w dziedzinie polityki anonimowości.

## Zrzeszenie egoistów

Jaki zatem rodzaj wspólnoty może łączyć te pojedynczości? Stirner odrzuca wszelkie ustalone wspólnoty – przede wszystkim naród i państwo – jako upiory, abstrakcyjne ciała społeczne czy kolektywne, w których, niezależnie od tego, czy są liberalne, czy komunistyczne, egoista jest podporządkowany. Koncept „społeczeństwa” jest wielkim ołtarzem, na którym Jedyne jest w żadnym sensie. Tym widmowym formom wspólnoty Stirner przeciwstawia własne pojęcie „zrzeszenia egoistów” (*Verein von Egoisten*), będące jedyną formą uspołecznienia, możliwą w jego filozofii egoizmu<sup>36</sup>. Jest to zrzeszenie całkowicie dobrowolne, pojedynczy egoiści i egoistki dołączają do niego ze względu na własne cele, a ono nie nakłada na nikogo żadnych obowiązków. W przeciwieństwie do większości widmowych wspólnot ufundowanych na jakiejś wyobrażonej istocie, która zwyczajnie wchłania jednostkę w całość, nad którą ta pierwsza nie ma żadnej władzy, „zrzeszenie egoistów” jest upragnione i określane przez tworzące je pojedynczości. Coś podobnego do tej wizji znaleźć dziś można w różnych radykalnych grupach opartych na wspólnocie interesów czy zgromadzeniach takich jak Occupy, sieciach takich jak Anonymous czy nawet w czarnym bloku wszystkie one nie są trwałymi politycznymi grupami opartymi na stabilnych tożsamościach, lecz raczej zróżnicowanymi zrzeszeniem współdzielonych intensywności. Czy zrzeszenie egoistów może być alternatywą dla Hobbesowskiego ciała politycznego? Proponowana tu forma zrzeszenia, zamiast zbierać razem złąknione jednostki, ściśnięte klaustrafobicznie w ciele politycznym pod alienującym spojrzeniem suwerena, opiera się na

<sup>35</sup> Tamże, s. 440.

<sup>36</sup> Zob. Tamże, s. 209.

dzieleniu się afektami i radosnymi intensywnościami, które raczej wzmacniają pojedynczość dzięki jej powiązaniu z innymi pojedynczościami niż ją osłabiają.

„Zrzeszenia egoistów”, pojęcia na pozór nieco paradoksalnego, nie należy uważać za dokładny model polityki, który należałoby naśladować, lecz za coś, co ujawnia otwartość, przypadkowość i wielorakość polityczności. Stirner chce oczyścić pole polityczne ze wszelkich fikcyjnych i uniwersalizujących tożsamości oraz afirmować politykę jako miejsce ciągłej wynalazczości i kreatywności, dzięki któremu może pojawić się wielość form podmiotowości, działania i zrzeszania się. Sugeruje to kłaczowatą, postsuwerenną i posttożsamościową formę politycznego stowarzyszania się, przeciwną wobec logiki reprezentacji. „Zrzeszenie egoistów” jest figurą polityczną, która umożliwia nam ujęcie zarazem jednostkowych różnic i wspólnoty, jako rodzaju wielorakiego ciała czy wielorakich pojedynczości.

Myśl Stirnera dostarcza nam całego arsenału pojęć – takich jak *swojość* czy *insurekcja* – które są dziś niezwykle użyteczne w myśleniu o radykalnej polityce (tezę tę rozwinę w kolejnych rozdziałach). Jego myśl ma na celu zwiększenie naszej autonomii, a pojęcie Jedynego stanowi najjaśniejsze i najbardziej bezpośrednio sformułowanie podmiotowości postanarchistycznej.

### III/ Insurekcja

Tematyka ontologicznej anarchii, którą jak dotąd się zajmowałem, wymaga nie tylko ponownego rozważenia tego, kim jesteśmy jako podmioty, lecz także kwestii tego, jak angażujemy się w polityczne działanie, a w szczególności tego, jak stawiamy opór formom upodmiotowienia, które zostały nam narzucone. Jeśli uznać, że dla postanarchizmu najważniejsze jest odrzucenie stałych i zarządzalnych tożsamości, nie sposób myśleć o działaniu politycznym jako przekazywaniu czy włączaniu żądań w ramy istniejących już struktur reprezentacji. Jeśli punktem wyjścia dla postanarchizmu jest „nie-władza”, polityczne działanie nie może mieć na celu przejęcia władzy w wyniku rewolucji władzy czy wytworzenia demokratycznej hegemonii. Jaką zatem formę ma przyjąć postanarchistyczna praktyka polityczna?

Współczesna polityka radykalna – od rebelii przeciwko policyjnej przemocy w Ferguson w stanie Missouri po pojawiające się na całym świecie ruchy Occupy i liczne wielości przykłady cyberoporu – przybiera dziś formę *insurekcji*. Ale co to w ogóle znaczy? By odpowiedzieć na to pytanie, musimy rozważyć różnicę pomiędzy insurekcją a rewolucją. Ponadto musimy zadać sobie pytanie, dlaczego tak trudno dziś myśleć w kategoriach *rewolucji* – jeśli rozumieć przez nią wydarzenie przekształcające całość stosunków społecznych i politycznych w tradycji marksistowskiej, stanowiące ostateczną kulminację walk ludzkości. Żyjemy, jak wspominałem, w czasach zaniku wielkich rewolucyjnych narracji, w których idea społecznej całości, którą dałoby się uchwycić, obalić i w końcu wyemancypować poprzez praktykę rewolucyjną nie jest już w żadnym stopniu użyteczna. Ponadto klasyczny model rewolucji, zakładający, że zorganizowana awangarda przejmuje polityczną władzę nad państwem, używając jego aparatów przymusu do odgórnego przekształcenia relacji społecznych wielokrotnie zakończył się katastrofą jak to skądinąd przesądziło ponad wiek temu anarchiści a dziś jego realizacja wydaje się kompletnie nieprawdopodobna. Nie ma już osobnego centrum władzy, jakiegoś symbolicznego Pałacu Zimowy, który można by szturmować. Zamiast tego mierzymy się z problematycznym polem relacji władzy, które przyjmują raczej formę sieci niż sztywnej hierarchii, polem, w które jesteśmy uwikłani i które na wiele sposobów sami odtwarzamy. Niniejszy rozdział poświęcę zatem eksploracji alternatywnego insurekcyjnego rozumienia radykalnej polityki, które uważam za najważniejsze dla postanarchizmu. Moja teza głosi, że insurekcję definiuje nie walka o zdobycie władzy, lecz walka o autonomiczne życie.

## Anarchizm i rewolucja społeczna

Samą ideę insurekcji – sam termin pojawia się dziś wyjątkowo często<sup>1</sup> – należy zrekonstruować, wydobywając ją z tradycji radykalnej polityki. Oczywiście jeśli zdefiniujemy ją jako spontaniczne powstanie przeciwko władzy, okaże się, że insurekcje pojawiały się na długo przed ich instytucjonalizacją jako form politycznych. Powstania niewolników w świecie starożytnym, chłopskie rebelie i religijne herezje w średniowieczu czy nowoczesne rewolty przeciwko autokratycznej władzy – wszystkie one można uznać za insurekcje, nawet jeśli zostały brutalnie stłumione lub włączone w ruchy rewolucyjne, które owocowały założeniem nowego ustroju politycznego. Moim zdaniem nie wystarcza ujmowanie insurekcji przez pryzmat rozróżnienia – kluczowego dla współczesnego rozumienia suwerenności – na władzę konstytuującą i ukonstytuowaną, *pouvoir constituant* a *pouvoir constitué*, o którym mówił Abbé Sieyès w swojej broszurze *Czym jest stan trzeci?* (1789). Za tym rozróżnieniem na rewolucyjne źródło władzy, tożsame z Ludem czy Narodem, i ukonstytuowany porządek polityczny, oparty na tej władzy, opowiadają się zarówno myśliciele prawicowi, jak Carl Schmitt, jak i lewicowi, jak Antonio Negri. Ten ostatni chce oddzielić władzę konstytuującą od politycznego porządku, który ona funduje, twierdząc, że jako siła rewolucyjna zawiera ona wymiar powstańczy, który zawsze wykracza poza ten porządek, zagrażając jego stabilności i ucieleśniając radykalnie demokratyczną potencjalność<sup>2</sup>. Jednakże, jak zauważył Agamben<sup>3</sup>, rewolucyjna władza konstytuująca, o ile zawsze funduje nowy porządek polityczny i prawny, pozostaje zawsze w pułapce paradygmatu suwerenności. Zamiast niej Agamben proponuje więc moc destytuującą, oznaczającą odrzucenie porządku suwerenności czy exodus z niego i z prawa zarazem formę polityki, która nie jest rewolucyjna, tylko właśnie insurekcyjna. O samym pojęciu odmowy powiem więcej nieco później; już teraz jednak widać, jak problematyczna jest idea władzy rewolucyjnej: rewolucja zawsze ma na celu ugruntowanie nowego porządku politycznego, nowego państwa, a jak przekonują anarchiści, niezwykle naiwne jest przekonanie, że wraz z urzeczywistnieniem rewolucyjnego celu władza po prostu zniknie.

Dlatego XIX-wieczni anarchiści przeciwstawiali marksistowskiej „rewolucji politycznej” – strategii nastawionej na przejmowanie władzy państwowej, ze wszystkimi towarzyszącymi temu niebezpieczeństwami – „rewolucję społeczną”, która miała na celu natychmiastowe zniesienie władzy państwowej; miałyby to pozwolić na rzeczywiste przekształcenie relacji społecznych. To w tym właśnie kontekście Bakunin oskarżył Marksa i jego zwolenników o to, że ich próby wykorzystania władzy państwowej do urzeczywistnienia celów rewolucji sprowadzają się do uprawiania „innego rodzaju polityki”; anarchiści na-

---

<sup>1</sup> Znaczące jest to, że Stéphane Hessel w swoim eseju *Time for Outrage! (Indignezvous!, Buntujcie się!)* (2011), który stał się inspiracją do radykalnych mobilizacji takich jak Indignados w Hiszpanii (tzw. Rewolucja Oburzonych tłum.) czy ruch Occupy, mówi raczej o insurekcji niż o rewolucji.

<sup>2</sup> Zob. A. Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, tłum. M. Boscaqli, Minneapolis 1999.

<sup>3</sup> Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.6

tomiast, zdaniem Bakunina, dążyli do „całkowitego zniesienia polityki”<sup>4</sup>. Pytanie, które można by zadać Bakuninowi i które jest aktualne również dziś, choć pozostaje niezmiernie złożone dotyczy tego, jak miałyby wyglądać to „całkowite zniesienie polityki” określone przez zniesienie państwa. Mówiąc o przygotowaniach do tej społecznej rewolucji, Bakunin wzywał masy do „organizowania się z dala od państwa i przeciwko niemu”<sup>5</sup>. Oto propozycja organizowania się nie za pośrednictwem państwowych instytucji przedstawicielskich, takich jak partie polityczne, a nawet nie za pośrednictwem partyjnej awangardy rewolucyjnej – obie pozostają bowiem, każda na swój sposób, związane z aparatami państwa – lecz poprzez rzeczywiście autonomiczne, zdecentralizowane i oparte na uczestnictwie organizacje masowe. Pojęcie autonomicznej (lub *antypolitycznej*) polityki „z dala od państwa i przeciwko niemu” silnie na nas dziś oddziałuje, być może jeszcze silniej niż w czasach Bakunina żyjemy bowiem w czasach masowej dyskredytacji instytucji przedstawicielskich, a nawet, być może, samego pojęcia państwowej suwerenności.

Możliwe zatem, że samo pojęcie insurekcji jako autonomicznej formy politycznej mobilizacji i praktyki niezależnej od państwa – która nie dąży do zdobycia władzy państwowej, lecz ucieleśnia jej rozpad – było od początku założone w anarchistycznej idei rewolucji społecznej. Jeśli obie te idee różnią się od siebie, to nie w kwestii wykorzystania władzy państwowej (obie to odrzucają), lecz raczej w sposobie wyobrażania sobie pola społecznego. Jak pokazałem w poprzednim rozdziale, XIX-wieczni anarchiści uważali, że relacje społeczne ucieleśniają zasadniczą racjonalność i moralność – przykładem może być Kropotkinowskie pojęcie pomocy wzajemnej, którą uznawał on za wrodzony, naturalny instynkt. Oznacza to, że rewolucję przeciwko państwu – rewolucję społeczną – można uważać za pozbycie się przez społeczeństwo jako ciało opresyjnego i sztucznego obciążenia, w wyniku czego wolne i dobrowolne formy wspólnoty, które były już w nim obecne, mogą wydobyć się na powierzchnię i spontanicznie zastąpić państwowe instytucje. Umożliwiało to też postrzeganie rewolucji jako pojedynczego wydarzenia, które przemieni społeczeństwo raz na zawsze, stwarzając możliwość znacznie lepszej, opartej na współpracy formy organizacji społecznej. Jednakże, jak sugerowałem, nie możemy już polegać na idei spójnego, racjonalnego ciała społecznego jako na podstawie polityki – pole społeczne jest znacznie bardziej zróżnicowane i złożone; nie możemy także wyobrażać sobie rewolucyjnego wydarzenia, które rozwiąże wszystkie problemy władzy. Insurekcyjny anarchista Alfredo Bonanno stwierdził, że w warunkach społeczeństwa postindustrialnego nie sposób już polegać na tych pewnikach. Proponuje on formę polityki, która różni się z jednej strony od zamieszek, które są zdeorganizowane, pełne przemocy i fragmentaryczne, z drugiej strony zaś – od starego modelu rewolucyjnego. Insurekcja opiera się na nieformalnych grupach anarchistów, zorganizowanych w grupy połączone wspólnym interesem i dokonujących interwencji w specyficznych sytuacjach, jednak bez podporządkowania idei immanentnej rewolucji – innymi słowy, bez oczekiwania, że takie działania doprowadzą do rewolucji

---

<sup>4</sup> Zob. M. Bakunin, „Man Had to Look for God Within Himself”, [w:] *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, dz. cyt., s. 113-114.

<sup>5</sup> Tamże, *Revolution and Revolutionary Violence*, s. 377.

społecznej: „Zatem nieformalna organizacja, która prowadzić będzie prosty dyskurs, bez wielkich celów i bez jakże powszechnego twierdzenia, że każda interwencja musi prowadzić do rewolucji społecznej. W innym razie jakimi anarchistami byśmy byli?”<sup>6</sup>.

Takie rozumienie politycznej praktyki uwalnia anarchistów od pewnego rewolucyjnego dogmatyzmu, umożliwiając im interweniowanie w sytuacje, które są z konieczności przygodne i nieprzejrzyste. Bonanno wzdragałby się pewnie przed tym terminem, ale insurekcyjna postawa, którą opisuje, pasuje do rozróżnienia na anarchistyczną i *postanarchistyczną* koncepcję działań politycznych.

## Insurekcja nas samych

W poprzednim rozdziale rozwinąłem, głównie za pomocą filozofii Stirnerowskiego egoizmu, ideę pojedynczości jako sposobu rozumienia pojawiających się dziś autonomicznych form upodmiotowienia. Stwierdziłem, że pojedynczości nie są tożsamościami oraz że stawiają opór przedstawicielskiej logice liberalizmu i polityce tożsamości; uznałem też, że zakładają one insurekcję przeciwko stałym tożsamościom. Aby zrozumieć tę rewoltę pojedynczości, powróćmy raz jeszcze do Stirnera i przyjrzyjmy się jego pojęciu insurekcji lub *Empörung* (powstanie), którą starannie odróżnia od rewolucji:

Rewolucji i buntu [insurekcji tłum.] nie można uważać za równoznaczne. Rewolucja polega na przewrocie stanu, istniejącego stanu rzeczy czy też *statusu*, państwa bądź społeczeństwa, stanowi przeto akt *polityczny lub społeczny*. Bunt pociąga wprawdzie za sobą nieuchronnie zmianę stanu rzeczy, lecz nie bierze się z niezadowolenia z owego stanu, ale z niezadowolenia ludzi samych z siebie; nie jest wezwaniem do boju, lecz powstaniem jednostek, jest rewoltą bez baczenia na ład, który się z niej rodzi. Celem rewolucji był nowy *ład*; bunt prowadzi do tego, by nie pozwolić dać sobą rządzić, by samemu się gospodarzyć, nie pokładając płonnych nadziei w żadnych „instytucjach”. Bunt to nie walka z istniejącym stanem, albowiem, gdy bunt się powiedzie, to istniejący stan rzeczy sam z siebie obraca się w niwecz; jest on jedynie mym wydobyciem się z istniejącego stanu rzeczy, który porzucony umiera i ulega rozkładowi. Moim celem zatem nie jest obalenie danego stanu rzeczy, ale wywyższenie się ponad niego. (...) Rewolucja nakazuje zakładać *instytucje*; bunt wymaga, by się *wznieć i wywyższyć*. Rewolucjonistów zajmowała kwestia ustroju i cały ten okres polityczny wypełniały walki i spory o ustrój, a utalentowani socjaliści wymyślali utopijne społeczne instytucje (falanstery, itd.). Buntownik dąży do tego, by być poza wszelkim ustrojem<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> A.M. Bonanno, *Od zamieszek do insurekcji. Analiza kapitalizmu postindustrialnego z perspektywy anarchistycznej*, dz. cyt., s. 208.

<sup>7</sup> M. Striner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 381. 67 Tamże.

Rewolucja dąży do transformacji zewnętrznych warunków i instytucji społecznych oraz politycznych – w tym sensie niewiele różni marksistowską rewolucję „polityczną” i anarchistyczną rewolucję „społeczną”. Insurekcja jest, w przeciwieństwie do rewolucji, nastawiona na samotransformację (zaczyna się od „niezadowolenia ludzi z samych siebie”<sup>8</sup>); wymaga umieszczenia się *ponad* zewnętrznymi warunkami i ograniczeniami, w wyniku czego owe ograniczenia zwyczajnie się rozpadają. Zaczyna się ona od afirmacji siebie, a polityczne następstwa wynikają właśnie z tego. Widzimy więc, że insurekcja, inaczej niż rewolucja, jest radykalnie antyinstytucjonalna – niekoniecznie w tym sensie, że chce się pozbyć wszelkich instytucji, co zwyczajnie prowadziło do wprowadzenia nowych, lecz raczej w tym sensie, że domaga się uznania naszej siły nad instytucjami i naszej względem nich autonomii. Insurekcja jest afirmacją autonomii i pojedynczości jednostki – jej lub jego władzy nad nim lub nią samą. Wiąże się z mikropolityczną transformacją ja w relacji do władzy, tak, że pojawia się możliwość wyjścia poza system władzy i zakończenia naszej od niej zależności, nawet naszego ich pragnienia („jest on jedynie mým wydobyciem się z istniejącego stanu rzeczy”[68]).

Widzimy zatem, że to pojęcie insurekcji różni się radykalnie od większości ujęć polityki radykalnej. Rezygnuje ono z idei nadrzędnego projektu emancypacji i społecznej transformacji; uznaje wolność nie za końcowy cel insurekcji, lecz raczej za jej punkt wyjścia. Innymi słowy, insurekcja nie zaczyna się wraz z pragnieniem zmiany zewnętrznych warunków, które uciskają jednostkę, lecz wraz z afirmacją swojej niezależności do tych warunków, jakby od powiedzenia: *władza istnieje, lecz nie jest ona moją sprawą; nie pozwalam jej mnie ograniczać czy wywierać na mnie jakikolwiek wpływ; odmawiam władzy władzy nade mną*. Niektórzy mogliby powiedzieć, że jest to naiwny idealizm, który prowadzi do politycznego квиetyzmu – na co, w rzeczy samej, nacisk kładli Marks i Engels w swojej surowej krytyce Stirnera w *Ideologii niemieckiej* – ja sam jednak przekonywałbym, że konsekwencje tego stanowiska są głęboko radykalne. Musimy uświadomić sobie, w jakim stopniu nasze interakcje z władzą – w tym nasza wobec niej wrogość ją utrwalają; jeśli zdołamy zdystansować się do władzy, wyplątać z niej, a także z tożsamości i podmiotowości, które nam ona narzuca, władza stanie się pustą łupiną, suchą i popękaną skorupą, która sama z siebie zaczyna się kruszyć. Insurekcja jest zatem nie tyle rewolucyjnym projektem, który stawia sobie za cel wyzwolenie ludzi od władzy – i który naraża ich jedynie na narzucenie nowego rodzaju władzy w miejsce poprzedniej – ile czymś, co pozwala ludziom ukonstytuować ich własną wolność lub, jak to określa Stirner, ich „swojość”, umożliwiając im odzyskanie samych siebie – czyli własną autonomię. Możemy zatem powiedzieć, że insurekcja jest polityczną artykulacją ontologicznej anarchii: formą *praxis* określoną nie przez projekt czy *telos*, lecz po prostu zakładającą i wprowadzającą w życie wolność, którą już posiadamy.

Stirnerowskie pojęcie insurekcji zwraca naszą uwagę na to, jak bardzo jesteśmy uwikłani – zrzekając się samych siebie – w system władzy, który postrzegamy jako dominujący. Być może powinniśmy rozumieć władzę nie jako substancję czy rzecz, ale jako związek, który tworzymy i codziennie odnawiamy poprzez nasze działania i relacje z innymi. Jak

---

<sup>8</sup> Tamże.

to ujął anarchista Gustav Landauer, „państwo jest związkiem społecznym; pewnym sposobem odnoszenia się ludzi do siebie nawzajem. Można je zniszczyć poprzez stwarzanie nowych związków społecznych, czyli odmienne odnoszenie się ludzi do siebie nawzajem”<sup>9</sup>. Znow, chodzi tu nie o rewolucyjne przejście czy niszczenie zewnętrznego systemu władzy, ale o mikropolityczną transformację nas samych i naszych relacji do siebie nawzajem oraz stworzenie alternatywnych, bardziej autonomicznych związków – czego następstwem jest rozpad władzy państwowej. Możemy tu chyba mówić o insurekcji *zinternalizowanej*, insurekcji, która schodzi do samych korzeni naszej podmiotowości, do samej psychy nawet, zanim zostaje zwrócona na zewnątrz. Insurekcję można wręcz rozumieć jako formę radykalnej psychoterapii<sup>10</sup> – dzięki refleksji nad naszą zależnością od władzy, naszymi pragnieniami dominowania i bycia zdominowanym (które są przecież dwiema stronami tej samej monety) oraz patologicznymi relacjami z innymi, osiągamy stan samoafirmacji, w którym zdajemy sobie sprawę z tego, że władza panująca nad nami jest czystą iluzją. Wróć do tego punktu w późniejszym rozdziale.

Powinno być teraz zupełnie jasne, że insurekcja nie jest organizacją kontrwładzy czy, mówiąc pojęciami Gramsciego, kontrhegemonii. Nie jest skonsolidowanym blokiem sił społeczeństwa obywatelskiego, który dążyłby do przejęcia władzy państwowej. Kontrwładza zwyczajnie przemienia się w kolejną władzę. Insurekcja oznacza raczej ujęcie z pola gry władzy i kontrwładzy zarazem – *obojętność* względem władzy. Skupia się ona na przemianie jednostki oraz jej bezpośrednich relacji z innymi oraz na rozwijaniu autonomicznych sposobów życia, dążących do uniknięcia zastawianych na nie pułapek władzy. Insurekcja jest relacyjną przestrzenią wolności, otwierającą się zawsze wtedy, gdy odzyskujemy i afirmujemy samych siebie, poza wszelką zinstytucjonalizowaną formą czy określonym odgórnie *telosem*.

## Nowi cynicy

Insurekcja jest ujęciem nie tylko z pola gry władzy – czyli formalnego pola politycznych instytucji i systemów panowania – lecz także z pola ekonomicznego. Oznacza odmowę życia na kredyt, konsumpcji oraz finansowej kontroli, która sprawia, że życie wielu osób na całym świecie naznaczone jest nędzą, prekarnością czy zniewoleniem. Ten system ekonomiczny i polityczny konfrontuje się właśnie ze stworzonym przez siebie nagim życiem. Jednym z bardziej uderzających i mocnych aspektów ruchu Occupy było niespodziewane pojawienie się ludzi w miejscach publicznych – masy ludzkie symbolizowały, dzięki zwyczajnej fizycznej obecności, swoją nagość, słabość i prekarność. Ustawiając swoje miasteczka, żyjąc i śpiąc na placach, ludzie pokazali swoje nieposłuszeństwo względem władzy, lub też

---

<sup>9</sup> G. Landauer, „Weak State, Weaker People” [w:] *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, red. i tłum. G. Kuhn, Oakland 2010, s. 213–214.

<sup>10</sup> Ideę tę rozwija również Franco Berardi (zob. F. Berardi, *The Uprising: On Poetry and Finance*, Los Angeles 2012), który postrzega insurekcję, lub jak to nazywa Powstanie, jako rodzaj terapii niektórych psychopatologii zrodzonych przez późny kapitalizm.



raczej swoją względem niej obojętność, i wolę wykorzystywania oficjalnych przestrzeni publicznych w sposób, w który nie miały one być wykorzystywane – czyli właśnie jako przestrzeni *publicznych*.

Twierdzę przy tym, że to przejście sfery publicznej i życia publicznego – prawa zwykłych ludzi do działalności politycznej – różni się nieco od znaczenia, jakie nadała polityce jako pojawieniu się w sferze publicznej Arendt, dla której podstawowy jest ważny dla starożytnej polis greckiej podział na sferę prywatną i publiczną<sup>11</sup>. Jak wiemy, dla Arendt właściwe życie polityczne – *vita activa* – musi być starannie oddzielone od życia poświęconego pracy i ekonomicznej konieczności, od prywatnej sfery *oikos*<sup>12</sup>. U Arendt, podobnie zresztą, choć w innym sensie, jak u Schmitta, występuje afirmacja wyobrazonego wymiaru „polityczności” jako suwerennej i uświęconej przestrzeni kolektywnej ludzkiej działalności, autonomicznej względem rynku. Oddzielenie tej suwerennej przestrzeni polityczności od sfery rynkowej, sfery publicznej od sfery prywatnej nie wydaje się dłużej możliwe, jeśli w ogóle kiedyś było. Ponadto zakłada ono wykluczenie tych podmiotów i sposobów życia, które zostają uznane za niegodne polis<sup>13</sup>. Z kolei insurekcje, które dziś obserwujemy, oznaczają wtargnięcie nagiego życia życia konieczności i przetrwania do domeny polityki, domeny kolektywnego działania i podejmowania decyzji, a zatem kwestionują podział na publiczne i prywatne.

Warto w tym miejscu przypomnieć zupełnie inną koncepcję politycznego życia, symbolizowana przez osobliwą figurę Diogenesa z Synopy, który prowadził swoje życie w sposób jawny i publiczny, na agorze, śpiąc nago na ulicach i rynkach starożytnych Aten. Skandal jego egzystencji polegał na zniesieniu rozróżnienia na życie i politykę, ognisko domowe i plac miejski. Michel Foucault poświęcił swój ostatni wykład w Collège de France, z 1984 r., właśnie Diogenesowi jako przykładowi prawdziwego życia filozoficznego, w którym odwaga prawdy i etyczność egzystencji były ucieleśnione w samym geście i działaniu, w codziennym życiu i aktywnościach. Życie etyczne to z konieczności życie skandaliczne i ascetyczne, życie prowadzone publicznie, ku wzgardzie całego społeczeństwa życie psa, który śpi na ulicach. Życie etyczne to również życie wojownicze, w tym sensie, że przeciwstawia się normom, obyczajom i instytucjom istniejącego wówczas społeczeństwa, oraz dąży do radykalnego z nimi zerwania. Wysoce indywidualistyczna figura filozofa cynika narusza, za sprawą swej radykalnej inności, granice polis i afirmuje swoją suwerenną egzystencję za pomocą agonistycznej kontestacji powszechnych obyczajów. Cynik poszukuje *innego świata i innego życia* w obrębie istniejącego życia i świata, ucieleśniając to poszuki-

---

<sup>11</sup> W tym sensie ta forma działania jest niezgodna z pojęciem niewidzialności i anonimowości, którą rozwinąłem w rozdziale poprzednim.

<sup>12</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2020. Arendt była krytyczna względem rewolucji francuskiej właśnie dlatego, że w jej oczach wprowadziła ona na scenę polityczną kwestie przetrwania i konieczności, zanieczyszczając sferę czystej polityki problemami nagiego życia (zob. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003).

<sup>13</sup> Krytykę Arendtowskiej koncepcji życia społecznego autorstwa mojego i Johna Lechtego można znaleźć w: J. Lechte, S. Newman, *Agamben and the Politics of Human Rights: Statelessness, Images, Violence*, Edynburg 2013.

wanie w swoim ascetycznym i wojowniczym stylu życia<sup>14</sup>. Nauka Diogenesa polega zatem na tym, że aby uprawiać politykę inaczej, musimy najpierw nauczyć się inaczej żyć oraz dawać świadectwo polityki w życiu i życia w polityce. Do tego prawdopodobnie zmierzał Foucault, formułując pojęcie *bios philosophikos*: „*Bios philosophikos* jako życie ascetyczne to potraktowanie zwierzęcości istoty ludzkiej jako wyzwania, praktykowanie jej jako ćwiczenia, a także rzucanie jej w twarz innym jako skandalu”. Być może w ruchach typu Occupy czy w obozowiskach, które po cichu i radośnie oblegają władzę da się dostrzec przebłysk nowego rodzaju życia politycznego i filozoficznego. Ten piękny, prosty gest spania i życia na ulicach bez poczucia wstydu i strachu oznacza, podobnie jak XIX-wieczne ustawianie barykad, prawdziwy moment rozbratu z naszym światem.

Powyzsza analiza pozwala nam również dostrzec, jak wielka moc tkwi potencjalnie w ascetycznym podejściu do życia. Choć na wielu z nas ekonomiczna konieczność wymusza przyjęcie tego podejścia, może on stanowić podstawę nowej wrażliwości i etosu oraz nowego modelu podmiotowości, kładącego nacisk na odrzucenie niepotrzebnej konsumpcji i pragnienie prostszego stylu życia. Jedynym sposobem, by wyzwolić się od kontrolującego nas za pośrednictwem kredytu i niekończącej się, bezsensownej pracy systemu ekonomicznego jest rezygnacja z pragnienia go, odrzucenie fetyszyzmu towarowego i wycofanie inwestycji w kapitalistyczny sposób życia, a także odrzucenie psychicznej ekonomii winy, która towarzyszy ciągłemu zadłużeniu. Istotne w tym kontekście byłoby też pewnie przemyślenie całej ideologii wzrostu gospodarczego i podkreślenie znaczenia zrównoważonego rozwoju, tak ludzkiego, jak ekologicznego, nawet przyjęcie koncepcji postwzrostu<sup>15</sup> (*décroissance*)<sup>16</sup>. Franco Berardi mówi o potrzebie „powolności” jako odpowiedzi na kapitalistyczny imperatyw nieustannego wzrostu i przyspieszenia, w szczególności w kontekście europejskim: „Nadchodząca europejska insurekcja nie będzie insurekcją energii, lecz insurekcją powolności, odwrotu i wyczerpania. Będzie emancypacją kolektywnego ciała i duszy od wykorzystywania prędkości czy rywalizacji”<sup>17</sup>.

Choć owo nastawienie może narodzić się z wyczerpania, ważniejsze jest to, że, wskazuje ono na wyczerpanie się pewnego sposobu życia, a w związku z tym również na możliwość

---

<sup>14</sup> M. Foucault, *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984*, tłum. G. Burchell, Basingstoke, 2011, s. 265. Cynickie życie było według Foucaulta życiem suwerennym i bezkompromisowym, autonomicznym względem innych: „życiem bez więzów, bez zależności od wszystkiego, co mogłoby być mu obce” (tamże, s. 255).

<sup>15</sup> W języku polskim nie istnieje ujednolicony przekład angielskiego *degrowth*; zob. R. Skrzypczyński, „Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu”, [w:] *Czas kultury* nr 3/20 (206), s. 7-14 (przyp. tłum.).

<sup>16</sup> Na temat paradygmatu zrównoważonego postwzrostu, zob. J. Martinez Alier, U. Pascual, F.-D. Vivien, E. Zaccai, „Sustainable de-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm”, *Ecological Economics* nr 69/9, 2010: 1741-1747. Mówiąc o paradygmacie postwzrostu jako autonomicznym sposobie życia, inspirowuję się zarówno krytyką cywilizacji technologicznej Jacquesa Ellula (zob. J. Ellul, *The Technological Society*, tłum. J. Wilkinson, Londyn 1964), jak ujęciem „towarzystwość” jako przeciwieństwa produktywności Ivana Illicha kładzionym na „towarzystwość” (zob. I. Illich, *Tools for Conviviality*, Londyn 2009) jako opozycji do produkcji przemysłowej, w kontekście praktyk autonomicznych, umiejętności i form samowystarczalności w polu opieki zdrowotnej, edukacji, transportu, mieszkalnictwa czy rolnictwa.

<sup>17</sup> F. Berardi, *The Uprising: On Poetry and Finance*, dz. cyt., s. 68.

alternatywnych sposobów życia – co może pobudzić nową energię wynalazczości i innowacji. Afirmacja „ubogiego życia” zakłada jednocześnie prowadzenie aktywnych eksperymentów w dziedzinie alternatywnych, nie-kapitalistycznych form wymiany gospodarczej, opartych na etosie i praktykach hojności, towarzyskości i dzielenia się wspólnymi zasobami. Przebłyśki tych praktyk pojawiają się w wielu formach dobrowolnej współpracy i samozarządzania, które dziś są tak częste – w alternatywnych ekonomiach, formach wymiany i praktykach „uwspólniania”, które są, jeśli tylko zdecydujemy się poszukać, wszędzie dookoła nas, i które działają w cieniu kryzysu gospodarki neoliberalnej – od kononii handlu wymiennego, kooperatyw jedzeniowych czy społecznej bankowości po uprawy organiczne i odzyskiwanie fabryk. Te eksperymenty, zrodzone z konieczności, są równocześnie wyrazem pragnienia autonomicznego, nieutowarowionego życia – życia odzyskanego spod kontroli dominujących systemów politycznych i finansowych.

## Swojość

Czym jest autonomiczne życie? Autonomię kojarzy się zazwyczaj z pojęciami samorządności i samostanowienia. W teorii polityki występuje oczywiście wiele znaczeń autonomii: ideę tę kojarzy się powszechnie z liberalnymi koncepcjami indywidualnej wolności realizowanej na gruncie reżimu praw i praworządności czy też z Kantowskim pojęciem autonomii moralnej, która odnosi się raczej do racjonalnej zdolności nadawania sobie uniwersalnego prawa moralnego, niż do bycia pod wpływem cudzej woli. Moja własna koncepcja autonomii, którą nakreślę bardziej szczegółowo w następnym rozdziale, różni się od powyższych ujęć i pozostaje pod znacznym wpływem Stirnerowskiej koncepcji swojości. By zrozumieć swojość, należy odróżnić ją od wolności, która jawi się dziś coraz częściej jako koncepcja niejasna i co najmniej dwuznaczna. Dla Stirnera sama wolność jest kolejnym z uniwersalnych ideałów czy „upiorów”, pustych abstrakcji, którym jesteśmy składani w ofierze, które nas alienują i osłabiają. Problem z wolnością polega na tym, że jej rzekoma uniwersalność kryje partykularną pozycję władzy – zawsze jest to czyjś ideał wolności, narzucany innym: „Dążenie do określonej wolności łączy się z zamiarem ustanowienia nowej władzy”<sup>18</sup>. Dlatego zadawać pytanie o wolność jako uniwersalne dążenie to zarazem zadawać pytanie o to, jaki konkretny porządek narzuca tę wolność, z konieczności ograniczając jej radykalne możliwości. Należy zatem pozwolić, by jedyny/a sam/a określał/a swoje rozumienie wolności. Należy ją pojmować raczej jako ciągłe wypracowywanie indywidualnej autonomii niż jako ogólny cel polityczny czy społeczny uznać wolność za praktykę pojedynczości, swoistą dla każdej jednostki, a nie uniwersalnie głoszony ideał czy aspirację. Innymi słowy, należy pozbyć wolność abstrakcyjności i sprowadzić ją do poziomu jedyne.

Oto dlaczego Stirner woli termin „swojość” niż „wolność”; swojość sugeruje samoposiadanie czy panowanie nad sobą – innymi słowy, rodzaj autonomii, który znaczy więcej niż wolność, ponieważ daje *wolność do bycia wolnym*, wolność określenia własnej ścieżki wol-

---

<sup>18</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 187.

ności: „Swojość stworzyła nową wolność”<sup>19</sup>. Zamiast dopasowywać się do uniwersalnego ideału, co często towarzyszyło najstraszniejszym formom przymusu, swojość jest projektem otwartej kreacji i wynalazczości, dzięki którym można odkrywać nowe formy wolności. Jak powiada Stirner: „Swój własny jestem zawsze i w każdych warunkach, jeśli tylko potrafię Siebie mieć i nie poniżam się przed innymi. Nie mogę naprawdę *chcieć* być wolnym, gdyż nie sposób tego osiągnąć czy też zrealizować”<sup>20</sup>. Swojość jest sposobem przywracania jednostce wymiaru wolności, przypominania jej, że w ontologicznym sensie już jest wolna, a nie rozumieniem wolności jako uniwersalnego celu, który musi osiągnąć ludzkość. Wolność jest osłabiająca i iluzoryczna; swojość, zdaniem Stirnera, czyni wolność konkretną i rzeczywistą, a także uświadamia jedynemu to, o czym dawno zapomniał – jego własną siłę: „Jestem wolny od tego, czego się *pozbyłem*; jestem właścicielem tego, co mam w swej *władzy*, nad czym *panuję*”<sup>21</sup>.

Jednocześnie można powiedzieć, że swojość czy autonomia nie dotyczy wyłącznie dążeń indywidualistycznych i może być praktykowana wspólnie, razem z innymi. Mówiłem już o tym, że Stirnerowskie zrzeszenie egoistów można uznać za jeden z możliwych sposobów ujmowania autonomicznego wspólnego działania. Jednak formy solidarności, które pojawiają się w ramach insurekcji wciąż są ugruntowane w „egoistycznych” pragnieniach pojedynczości, które w niej uczestniczą. Innymi słowy, współpraca i to, co Kropotkin nazwałby „pomocą wzajemną” zakorzenione nie w poczuciu samopoświęcenia i obowiązku, lecz odwrotnie, w poczuciu „egoistycznej” radości i przyjemności, zwiększanych przez relacje z innymi. Jak powiada Berardi, „w solidarności nie chodzi o ciebie, lecz o mnie”<sup>22</sup>. Postanarchistyczna insurekcja nie jest zatem Sprawą, dla której należy się poświęcić – ostatnia rzecz, jakiej radykalna polityka dziś potrzebuje, to więcej smutnych, pobożnych bojowników, których pozorna bezinteresowność zazwyczaj maskuje nikczemne uczucia. Insurekcja, jako polityka swojości, jest raczej ruchem radości, towarzyskości i szczęścia doświadczanego w byciu razem z innymi.

## Prefiguracja

Nacisk, jaki kładę na afekty, wiąże się z jedną z głównych cech dzisiejszej polityki insurekcyjnej – jej prefiguracyjnością, oznaczającą ideę, że samo działanie polityczne powinno ucieleśniać etykę i zasady społeczeństwa, które chce się za jego pomocą zbudować. Prefiguracja oznacza zatem odrzucenie strategii politycznej, w myśl której rewolucyjne cele uświęcają środki. To podejście do polityki było widoczne w niedawnych insurekcjach takich jak Occupy, który to ruch celowo starał się trzymać władzę na dystans poprzez tworzenie poziomych, partycypacyjnych struktur czy procesów podejmowania decyzji. Polityka prefiguratywna jest od pewnego czasu głównym aspektem globalnego ruchu antykapitalistycz-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 190.

<sup>20</sup> Tamże, s. 184.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> F. Berardi, *The Uprising: On Poetry and Finance*, dz. cyt., s. 54.

nego<sup>23</sup>. Prefiguracja była, rzecz jasna, od zawsze kojarzona z anarchizmem, który krytykował marksizm czy marksizm-leninizm właśnie za zamiar stosowania autorytarnych, wojennych środków w celu urzeczywistnienia rewolucji, środków, które skazałyby społeczeństwo porewolucyjne na odtwarzanie autorytarnych i hierarchicznych instytucji, z których miało nas wyzwolić. Dla anarchistów, przeciwnie, rewolucja powinna być wolnościowa zarówno co do swoich celów, jak i środków, a zasad wolności, równości i samoorganizacji nie można poświęcać na rzecz strategicznej kalkulacji i politycznych celów – byłoby to największym sprzeniewierzeniem się rewolucyjnym ideałom. Ten nacisk na prefigurację sprawia, że anarchizm można uznać najbardziej etyczną ze wszystkich radykalnych tradycji politycznych.

Musimy jednak zastanowić się, co może dziś znaczyć prefiguracja. Twierdzę, że prefiguracja ma w kontekście współczesnych insurekcji dwie główne implikacje. Pierwsza z nich to idea – którą uważam za najistotniejszą dla ontologicznego anarchizmu – że insurekcja ma miejsce bezpośrednio w teraźniejszości, tu i teraz, nie jest określana przez jakąś funkcję czy *telos*<sup>24</sup>. Każde przyszłe układy, które mogą wyłonić się z insurekcji są zawsze przygodne; kładzie się raczej nacisk na formę, jaką w danej chwili przyjmuje insurekcja i na jej rozumieniu jako ekspresji swojości, odzyskiwania siebie. Po drugie, praktyki prefiguratywne należy uważać za to, co Foucault nazywa „praktykami wolności” – innymi słowy, za wypracowywanie etycznych praktyk i nieustanną pracę nad sobą w celu wynalezienia podmiotowości oraz relacji opartych na samozarządzaniu i nie ujarzmionych już przez władzę. Takie praktyki są przygodne, mogą przybierać różne formy w różnych kontekstach i są pozbawione gwarancji. Należy z nimi eksperymentować i nieustannie wymyślać je na nowo.

Nie możemy dłużej podtrzymywać obecnej w klasycznym anarchizmie idei powstania jako już ukonstytuowanego, racjonalnego i etycznego ciała społecznego przeciwstawiającego się zewnętrznemu uciskowi władzy. Ta społeczna całość, jak zasugerowałem wcześniej, już nie istnieje, co jest powodem, dla którego współczesne insurekcje muszą wymyślać nowe formy solidarności i współlbycia. Przywoływanie idei, „globalnego społeczeństwa obywatelskiego” wprowadza zatem nieco w błąd. Chodzi raczej o to, że insurekcje ucieleśniają pewne pęknięcie „społeczeństwa obywatelskiego”. Nie znaczy to oczywiście, że należy automatycznie i brutalnie zdyskredytować istniejące tradycje, relacje czy praktyki; w żadnym wypadku nie odwołuję się tu do logiki jakobińskiej, która obstaje przy tym, że przeszłość należy wymazać, a wszystko rozpocząć od nowa. Od takiego właśnie sposobu rewolucyjnego myślenia który przekłada polityczną suwerenność nad złożoność relacji społecznych chcę odejść. Wiele tradycji i praktyk, szczególnie tych nastawionych na chronienie środowiska naturalnego, jest przecież wartych zachowania i walki o nie. Chodzi mi raczej o to, że nie sposób już opierać insurekcji na istniejących uprzednio relacjach społecz-

<sup>23</sup> Zob. D. Graeber, *Fragmety antropologii anarchistycznej*, tłum. Qrde, Poznań 2021.

<sup>24</sup> Rozważania Howarda Caygilla na temat oporu również obejmują refleksję nad znaczeniem insurekcji jako czegoś odmiennego od rewolucji: „Insurekcja jako model polityczny zakłada także gest buntu, lecz nacisk kładzie raczej na trwale powstawanie, niż na instrumentalną, nastawioną na cel rewolucję” (H. Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, Londyn 2013, S. 199).

nych. Można wręcz powiedzieć, że insurekcje same wytaczają swego rodzaju wojnę „społeczeństwu” i dążą do rozkładu społecznych barier i więzi. Społeczeństwa nie jest za mało jak powiedzieliby wszelkiej maści komunitarianie lecz raczej za dużo. Posługując się określeniem Stirnera, jesteśmy ze wszystkich stron osaczeni przez to widmo. Insurekcja jako figura współczesnej polityki radykalnej zakłada zatem tworzenie alternatywnych, nieesen- cjalnych form istnienia, zakorzenionych nie w ustalonych z góry ideałach czy obrazach społeczeństwa, lecz w pragnieniach pojedynczości, z których się składają.

Nie bądźmy jednak niepoprawnie optymistyczni. Insurekcje niosą ogromne ryzyko – przemocowych represji, rozproszenia ich energii czy też przeistoczenia się w formy przemocy i autorytaryzmu. Kwestią przemocy zajmę się bardziej szczegółowo w rozdziale IV. Na razie można stwierdzić, że insurekcję i jej przyszłość otaczają mglistość i dwuznaczność. Jeśli rozejrzeć się dziś dookoła, można ujrzeć raczej „insurekcje”, które przybierają zupełnie wypaczone formy – dążą one do przemocowego przekształcenia ciała społecznego i ożywiają energie populistyczne, rasistowskie czy fundamentalistyczne. Faszyzm stanowi ich nieustanną pokusę. Autonomiczna insurekcja może dziś znaczyć wiele rzeczy – i bez wątpienia powinniśmy wyrażać jaśniej kwestię mikropolitycznego i etycznego wymiaru autonomii, nie ograniczającego się do prostego odrzucania instytucji państwowych. Twierdzą jednak, że takich dwuznaczności nie sposób rozstrzygnąć ani poprzez powrócenie do starej idei Rewolucji, ani poprzez akceptację instytucji demokracji parlamentarnej. Postanarchistyczna insurekcja musi raczej samodzielnie wytyczyć własną podstawę, tak etyczną, jak polityczną, na niepewnym i niestałym gruncie.

## IV/ Przemoc przeciwko przemocy

Mówiąc o insurekcji, jak to zrobiłem w rozdziale poprzednim, nieuchronnie napotyka się kwestię przemocy i jej dwuznacznego związku z radykalną polityką. Jak zasugerowałem, insurekcja jest rodzajem wojny społecznej, lub raczej wojną przeciwko wyobrażonej społecznej całości i jedności, nawet jeśli – na co należy mieć nadzieję – jest to wojna pozbawiona przemocy. Ogólnie rzecz biorąc, polityka radykalna zawsze wiąże się z pewną przemocą, w tym sensie, że oznacza zerwanie z istniejącymi warunkami politycznymi i społecznymi. Jednak sama kwestia przemocy stanowi wyjątkowy problem etyczny dla anarchizmu i, rzecz jasna, dla postanarchizmu, zwłaszcza w kontekście ich nacisku na politykę prefiguratywną. Choć anarchizm nie stronił w przeszłości od przemocy – począwszy od brutalnej „propagandy czynu” trwającej przez wiek XIX, po kampanie wojskowe prowadzone podczas wojny domowej w Rosji i Hiszpanii w wieku XX – jednocześnie problematyzował on przemoc jako relację przymusową i autorytarną, przeczącą anarchistycznym zasadom. Anarchizm definiuje zarówno przemoc, jak i pozbawione przemocy działania wymierzone we władzę; znany jest tak samo ze swoich tradycji pacyfistycznych – myśli Thoreau czy Tolstoja – jak i z zamachów politycznych.

Postanarchizm musi w związku z tym zmierzyć się bardzo realnym napięciem: z jednej strony uznaje przemoc za etycznie i politycznie niedopuszczalną. Przemoc nie tylko zniewala i dominuje innych, naruszając ich autonomię w najgorszy możliwy sposób, lecz także niesie, jako przemocowy opór względem władzy, ryzyko zdecydowanie większej i bardziej niszczącej kontrprzemocy; przemoc przeciwko państwu zawsze działa na korzyść państwa, a każde zbrojne powstanie może zostać z łatwością stłamszone. Jednocześnie, jako agonistyczna i insurekcyjna forma polityki, postanarchizm konfrontuje się z praktykami dominacji i państwowej przemocy, a w związku z tym angażuje się w coś, co rozumieć można właśnie jako *przemoc przeciwko przemocy*. Ponadto, użycie przemocy w samoobronie jest z punktu widzenia postanarchizmu całkowicie prawomocne; co wie każdy i każda będąca kiedykolwiek na demonstracji, która „źle się skończyła”, jak to lubią określać media, przemoc tłumu jest na ogół reakcją obronną można powiedzieć, kontrprzemocą – na prowokację policji, która często celowo zaognia sytuację. Borykając się z etycznym dylematem dotyczącym stosowania przemocy, aktywiści i aktywistki rozwinęli niezwykle innowacyjne i skuteczne techniki obywatelskiego nieposłuszeństwa lub czegoś, co nazwać by można „wojną pozbawioną przemocy”<sup>1</sup>. Ponadto, choć insurekcja, przynajmniej w moim rozumieniu, wypowiada wojnę instytucjom politycznym poprzez umieszczanie się ponad nimi – co może być w oczach państwa bardziej przemocowym gestem, niż podkreślanie

---

<sup>1</sup> Zob. D. Graeber, „The New Anarchists”, *New Left Review* nr 13/ 2002, s. 61-73.

swojej wobec niego obojętności? – różni się jednocześnie od rewolucji w tym sensie, że nie jest powstaniem dążącym do przejęcia władzy poprzez siły zbrojne: innymi słowy, insurekcja posiada charakter nieprzemocowy w tym sensie, że nie obraca przemocy w narzędzie podboju. Ponieważ jest obojętna na władzę, nie potrzebuje karabinów i bomb.

Niemniej, jako że otaczający nas świat zdaje się dziś eksplodować przemocą a nie mam zamiaru się do tego dodatkowo przyczyniać wierzę, że należy jaśniej wyartykułować, jak przemoc rozumie i jaki ma do niej stosunek radykalna polityka. W niniejszym rozdziale próbuję rozwinąć postanarchistyczne podejście do kwestii przemocy, dokonując swoiście anarchistycznego odczytania myśli Georgesa Sorela oraz Waltera Benjamina. U obu tych myślicieli znajdujemy bowiem ujęcie przemocy jako ontologicznie anarchicznej formy działania jako czystych środków pozbawionych konkretnego zwieńczenia czy *telosu*. Chcę wypracować koncepcję *kontrprzemocy*, która umożliwi nam dokładniejsze rozważenie politycznych i etycznych zarysów współczesnej polityki radykalnej.

## Anarchizm i wojna społeczna

Na początku musimy zbadać paradoksalną relację wiążącą anarchizm z przemocą. Choć, jak wspomniałem, ma on zastrzeżenia do używania przemocy przeciwko ludziom, to niemniej pozostaje w bliskim związku z pojęciem wojny. Można to rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, chodzi o to, że scentralizowana władza polityczna, niezależnie od jej barw politycznych, od tego, czy jest demokratyczna, czy autorytarna, pozostaje w relacji wojny ze społeczeństwem: władza państwowa, jak twierdzą anarchiści, nie jest oparta na przyzwoleniu ludzi, lecz jest formą narzuconą przemocą, która irracjonalnie i niszczyliście ingeruje w relacje społeczne. Jak ukazuje kontrhistoria Kropotkina, państwo jest systemem władzy i akumulacji, który nie wyłonił się z racjonalnej umowy, lecz został narzucony poprzez działania wojenne<sup>2</sup>. Państwo jest formą zorganizowanej przemocy, której dominacja zostaje ustanowiona poprzez podboje terytorialne i zniszczenie istniejących uprzednio relacji społecznych. Po drugie, jeśli państwo jest maszyną wojenną, przeciwstawić mu się może tylko inna maszyna wojenna, maszyna rewolucji społecznej. Rewolucję przeciwko państwu pojmuję się tu jako wojnę: „Rewolucja oznacza wojnę, a to pociąga za sobą zniszczenie tak człowieka, jak i rzeczy”<sup>3</sup>. Choć może to sprawiać wrażenie poparcia czy akceptacji masowej przemocy, anarchistyczna rewolucja społeczna ma wyzwolić ludzi spod politycznie ustanowionych form przemocy:

Rewolucja Społeczna musi położyć kres starym systemowi zorganizowanemu na przemocy, oddając całość wolności masom, grupom, wspólnotom czy sto-

---

<sup>2</sup> Zob. P. Kropotkin, *Państwo i jego rola historyczna*, tłum. anonimowe, Warszawa 1924, S. 29-30.

<sup>3</sup> M. Bakunin, „Revolution and Revolutionary Violence”, [w:] *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, dz. cyt., s. 372. [Na temat przemocy zob także: M. Bakunin, „Państwowość a anarchia”, tłum. Z. Krzyżanowska, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., t. II, s. 165-337 – przyp. tłum.].



warzyszeniom i również samym jednostkom, niszcząc przy tym raz na zawsze wszystkie historyczne przyczyny wszelkiej przemocy...<sup>4</sup>

W tym zatem sensie anarchistyczną rewolucję społeczną można uznać za formę kontrprzemocy, *przemocy przeciwko przemocy*. Przemoc państwa – znacznie przewyższająca, jakkolwiek formę przemocy zwróconą przeciwko niemu – może spotkać się wyłącznie z kontrprzemocą; przemoc przekształca się tu jednak w rodzaj radykalnego działania bez przemocy. Nie należy jednak mylić go z pokojem, ponieważ, jak pokazują anarchistyczne analizy, pokojowa koegzystencja osiągnięta przez państwo jest tylko krystalizacją przemocy i podboju. By zdemaskować przemoc, na której opiera się państwo, trzeba skonfrontować je z innym rodzajem przemocy. Nie pytamy zatem o to, czy rewolucja przeciwko państwu będzie w ogóle miała charakter przemocowy – tak przytłaczającej przemocy i władzy można przeciwstawić tylko inną przemoc. Pytamy natomiast o to, czy możliwa jest taka forma przemocy, która będzie dążyć zarówno do zniesienia władzy, jak i samej siebie. Nie jest jednak jasne, jak właściwie należy rozumieć taką przemoc rewolucji społecznej: choć może rzeczywiście pociągać za sobą realne przypadki przemocy, jest także zarazem masowym działaniem wymierzonym przeciwko przemocy. Najważniejsze jest zatem to, że transcendencja przemocy jest możliwa wyłącznie poprzez odniesienie się do języka i symbolizmu wojny. Sama idea wojny jest w gruncie rzeczy czymś, co w pewnym stopniu ożywia każdą formę radykalnej polityki. Można powiedzieć, że radykalna krytyka istniejących struktur społecznych i politycznych zakłada możliwość wojny, zgodnie z poglądem Carla Schmitta, że przeciwieństwo przyjaciela i wroga jest zależne od możliwości wojny.

## **Strajk proletariacki Sorela: mityczna wojna**

Jeśli jednak przemoc przeciwko przemocy jest motywem przewodnim anarchizmu, a także postanarchizmu, z całą pewnością nie wystarczy zaakceptować instrumentalne użycie przemocy jako środka osiągnięcia rewolucyjnych celów. Przemoc przeciwko przemocy musi zatem oznaczać coś więcej – być może, jak sugerowałem, sublimację przemocy w inne formy walki, które utrzymują język i symbolikę wojny, ale odrzucają czy też mają możliwość uniknięcia prawdziwej przemocy wymierzonej w ludzi<sup>5</sup>. W myśleniu o tym może nam pomóc Georges Sorel, który, przynajmniej w syndykalistycznej fazie rozwoju swojej myśli, rozwinął radykalne rozumienie insurekcyjnej przemocy, posiadające, jak twierdzę, duże znaczenie i implikacje dla postanarchizmu.

W swoich *Rozważaniach o przemocy* Sorel zastanawia się nad perspektywami walki klas i rewolucji robotniczej u progu XX w. Główną przeszkodą jest według niego moralna degeneracja proletariatu, utrata klasowej tożsamości i wchłonięcie przez świat burżuazyjnej

---

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Powinno być jasne to, że nie zaliczam do tej kategorii aktów przemocy wymierzonych w mienie, które w pewnych przypadkach – takich jak wandalizm czy niszczenie mienia państwowego, wojskowego czy wielkich korporacji – można uznać za całkowicie prawomocne.

moralności. Moralność i polityczna energia proletariatu osłabła z powodu uwewnętrznienia przezeń wartości burżuazyjnych, a także z powodu szkodliwej roli socjalistycznych polityków, których funkcją było wciąganie klasy robotniczej w struktury przedstawicielskie kapitalistycznego państwa i podtrzymywanie „pokoju społecznego” – rodzaju ugody między światem pracy a kapitału, okrywającej jedynie kapitalizm iluzją humanizmu i socjaldemokracji. Sorel jakby przewidział smutny los socjaldemokracji i haniebną politykę Trzeciej Drogi.

Przemoc, jak argumentuje Sorel, ma do odegrania ważną rolę w odnawianiu politycznej i moralnej energii klasy robotniczej, ponieważ wyostrza klasową dystynkcję, która się zatarła. Przemoc pomaga proletariatowi przezwyciężyć jego „schyłkowy” stan, wzgardzić obłudnymi zabiegami humanitarnymi kapitalistów i socjalistycznych polityków i ponownie odkryć własny „egoizm”<sup>6</sup>. Innymi słowy, przemoc, w przeciwieństwie do wielkiego agenta „schyłkowości” i „nieudolności”, współczesnego państwa, umożliwia proletariatowi afirmację jego autonomicznej tożsamości klasowej i wartości.

Ale o jakiej przemocy mówi Sorel? Musimy starannie rozważyć jego ideę proletariackiego strajku generalnego i rozumienie funkcji mitu. Proletariacki strajk generalny jest formą rewolucyjnej akcji bezpośredniej zorganizowanej przez samych robotników, bez pośrednictwa państwa czy partii politycznych. Jest to równocześnie rodzaj mitu, mitu wojny – w szczególności mitu wojny klas, której kluczową rolę dla marksizmu Sorel chce przywrócić. Strajk generalny ucieleśnia symbolikę pola walki – ujmuje dramatyzm decydującego starcia między proletariatem a burżuazją. Dramat wojny posiada moc ożywiania energii i pasji klasy robotniczej. Sorel opisuje mit jako „system obrazów zdolny wzniecić instynktownie wszelkie uczucia, które łączą się z różnymi przejawami wojny wytoczonej przez socjalizm nowoczesnemu państwu”<sup>7</sup>. Mit strajku generalnego można zatem rozumieć jako rodzaj *mise en scène*, w którym wszelka energia emocjonalna i polityczna poprzednich strajków i akcji robotniczych zostaje skupiona w punkcie o maksymalnej intensywności, wytwarzając w robotnikach bojowe i heroiczne afekty, wyposażając ich w wojownicze wartości odwagi i samodyscypliny, a także świeżą żywotność: „Odwołując się do bardzo bolesnych wspomnień poszczególnych konfliktów, strajk generalny nadaje niezwykle żywy i intensywny koloryt wszystkim szczegółom kompozycji, która przedstawia się świadomości”<sup>8</sup>.

Czy ta osobliwa idea strajku generalnego jako mitycznej wojny może być aktualna w naszej postrewolucyjnej epoce, w której tożsamość klasy robotniczej i świadomość klasowa są jeszcze bardziej niejasne niż w czasach Sorela, i w której trudno sobie wyobrazić millenarystyczne starcie dwóch sił społecznych? Niesie ona dla nas kilka ważnych lekcji. Wspomniałem już o emocjonalnej intensywności – afektywnym stanie radości i towarzyskości – która ożywia insurekcje. Sądzę, że współczesnej radykalnej polityce brakuje dziś właśnie

---

<sup>6</sup> G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, tłum. M.J. Mosakowski, Warszawa 2014, s. 84. Nacisk Sorela na to, że robotnicy muszą afirmować własny „egoizm” – czy mówiąc Marksowskimi terminami, stać się klasą dla siebie” – stanowi przykład Stirnerowskiej filozofii egoizmu, w której nie chodzi, jak wskazałem, o samolubność, lecz o indywidualną wyjątkowość i autonomię.

<sup>7</sup> G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 126.

<sup>8</sup> Tamże.

energii i witalności – czegoś, co może pobudzić taka akcja bezpośrednia. Witalistyczna myśl Sorela, ukształtowana pod widocznym wpływem Bergsona, może nam pomóc myśleć o politycznej intensywności poza Schmittiańską matrycą wrogości, mającą na celu wyłączenie wzmocnienie władzy suwerennej. Jak zobaczymy, Sorelowskie pojęcie politycznej intensywności, wytworzonej przez przemoc strajku generalnego zakłada radykalny rozkład państwa. Ponadto strajk generalny przywołuje ideę działania bezpośredniego, tu i teraz – działania rozumianego nie jest jako środek, lecz jako cel sam w sobie. Dla Sorela przemoc strajku generalnego jest przemocą *czystych środków*. Przypomina to pojęcie ontologicznej anarchii, zakładające określenie działania nie przez konkretny program czy *telos* – utopijną przyszłość, której ideę Sorel także odrzuca – lecz przez bezpośredniość i przygodność obecnej sytuacji.

Pojęcie czystych środków czy też środków bez celów odzwierciedlane jest również przez Sorelowskie ujęcie politycznego upodmiotowienia. Mimo że posługuje się marksistowskim paradygmatem klasowym, zakłada paradoksalnie, że podmiot proletariacki nie poprzedza strajku generalnego, lecz jest przezeń ukonstytuowany; klasa pracująca odkrywa czym jest dopiero poprzez działanie rewolucyjne. Pojawia się tu nieesencjalistyczne (lub posttożsamościowe) ujęcie politycznej podmiotowości, bliskie teorii postanarchistycznej, mimo że postanarchizm nie posługuje się marksistowskimi kategoriami klasowymi. Sorelowskie pojęcie politycznego upodmiotowienia wskazuje także na znaczenie cnoty – wojowniczej odwagi, szlachetności i samodyscypliny. Tak jak chrześcijańscy męczennicy wyróżniali się dzięki swojemu hartowi, samodyscyplinie oraz zaangażowaniu w moralną walkę, tak proletariat musi nauczyć się dyscyplinować i zyskiwać moralność oraz szlachetność; musi jak tłumaczy Sorel – rozwijać „zasady wolności, których burżuazja dzisiaj już nie zna”<sup>9</sup>. Choć moralizm Sorela wydaje się nie pasować do anarchistycznej polityki, wskazuje na potrzebę kultywowania pewnej etyki i cnot, by móc prowadzić walkę polityczną i wieść autonomiczną egzystencję. Ważne jest tu zwłaszcza pojęcie dyscypliny, nie narzucanej poprzez czynnik zewnętrzny – jak rewolucyjna awangarda czy też Prawodawca, który prowadzi masy i kształtuje ich wolę – lecz będącej dyscypliną kultywowaną i narzucaną sobie dobrowolnie. Powrócę do tej idei w następnym rozdziale. Wydaje mi się, że wolność czy też swojość, jak ją nazywam (za Stirnerem), nie pojawia się spontanicznie, lecz wyłącznie w wyniku praktykowania samodyscypliny sprawiającej, że nasza zależność od władzy i znanych wzorców czy nawyków posłuszeństwa i konsumpcji zostaje pokonana: można to nazwać *dyscypliną niezdiscyplinowania*. Nacisk, jaki Sorel kładł na moralność czy nawet pewien rodzaj czystości miał na celu oduczenie proletariatu jego zależności, nie tylko od państwa i jego instytucji przedstawicielskich, lecz przede wszystkim od burżuazyjnej kultury moralnej oraz systemu kapitalistycznego. Być może zatem pewien rodzaj „purytanizmu” (w poprzednim rozdziale wspominałem o wartościach ascetycznych) będzie konieczny, by umożliwić nam wycofanie się z kultury konsumeryzmu i kapitalistycznej przestrzeni pragnienia, w których jesteśmy całkowicie zanurzeni. Musimy pamiętać, że kapitalizm, a w szczególności neoliberalny kapitalizm, rządzi nami za pomocą naszej „wolności” naszej

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 82.

wolności do konsumpcji, pracy i bycia posłusznym a zerwanie z nim, rozwinięcie alternatywy oraz bardziej autentycznych praktyk wolności możliwe jest tylko dzięki pewnemu rodzajowi samodyscypliny. Jak przekonuje Sorel, wolność jest nowym nawykiem, który musimy w sobie wyrobić.

## Autonomia i przemoc

Proletariacki strajk generalny jest wydarzeniem nadającym proletariатовi zdolność do wolności lub, jak to nazywam, swojości. Dzieje się tak w dużej mierze dlatego, że jest to forma autonomicznej akcji bezpośredniej, nie zakładająca żadnego zapośredniczenia czy kierownictwa; w tym scenariuszu robotnicy emancypują się od kapitalizmu poprzez bezpośrednio przejmowanie kontroli – okupowanie, moglibyśmy powiedzieć – nad środkami produkcji, bez uciekania się do państwa i przechodzenia pod polityczne kierownictwo awangardy. W tym sensie działanie rewolucyjne, jakie miał na myśli Sorel jest dużo bliższe anarchizmowi niż socjalizmowi czy marksizmowi-leninizmowi: „Na takim gruncie trudno o jakiegokolwiek porozumienie między syndykalistami a oficjalnymi socjalistami. Wprawdzie ci ostatni mówią, że wszystko zniszczą, lecz atakują ludzi u władzy raczej niż samą władzę”<sup>10</sup>. Innymi słowy, podczas gdy syndykaliści niszczą władzę, socjaliści dążą do jej posiadania – co oznacza jedynie odtwarzanie władzy państwowej. W tym sensie można powiedzieć, że reformistyczne i rewolucyjne skrzydła socjalistycznej tradycji działają w obrębie tego samego etatystycznego paradygmatu; różnią się wyłącznie pod względem wyboru środków do zdobycia kontroli nad państwem. Choć Sorel podziwiał zarówno Bernsteina, jak i Lenina, w jego ujęciu stoją oni po tej samej stronie.

W związku z tym Sorel proponuje ważne rozróżnienie na *proletariacki strajk generalny*, który ucieleśnia radykalne rozejście się z władzą państwową przez afirmację robotniczej autonomii i akcji bezpośredniej (w tym sensie jest on antypolityczny) oraz *polityczny strajk generalny*, zaaranżowany przez socjalistycznych polityków i związki zawodowe, którego celem nie jest zniszczenie władzy państwa, lecz zdobycie większej politycznej kontroli nad nim oraz wywalczenie ustępstw ze strony kapitalistów – co z perspektywy Sorela wyłącznie zwiększa niemoc i zależność proletariatu. Te dwie formy działania są zupełnie od siebie różne, nie tylko z uwagi na ich cele, lecz także w tym sensie, że polityczny strajk generalny jest formą działania strategicznego, które instrumentalizuje strach przed przemocą proletariatu, by wynegocjować ustępstwa i polityczną przewagę, podczas gdy proletariacki strajk generalny może być rozpatrywany jako *czyste środki* bez konkretnych celów. Rozpad państwa nie jest celem strategicznym jako takim; ucieleśnia go i symbolizuje samo działanie. Znowu istnieje tu wyraźna paralela z postanarchistyczną koncepcją polityki. Jak widzimy, idea autonomii jest kluczowa dla proletariackiego strajku generalnego; nie ma on nic wspólnego z targowaniem się z systemem o lepsze warunki; jest raczej zupełnym odłączeniem się pracowników od państwa i kapitalizmu poprzez kultywowanie alterna-

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 114.

tywnych praktyk społecznych, podmiotowości i relacji etycznych. Wydaje mi się, że istnieje dziś ogromna potrzeba myślenia w kategoriach strajku generalnego, sugerującego wycofanie się czy wręcz exodus z normalnych wzorców pracy, konsumpcji czy posłuszeństwa.

Co ważne, dwie formy działania, które kreśli Sorel, odpowiadają dwóm różnym rozumieniom przemocy. Dlatego właśnie, że proletariacki strajk generalny unika pokusy władzy – ponieważ dąży do autonomii względem państwa, a nie do jego kontrolowania – jego przymoc przemienia się, paradoksalnie, w działanie nieprzemocowe. Pole walki, na którym wyraża się proletariacka przemoc, jest symboliczne, a wszelkie działania wojenne należy rozumieć metaforycznie. Przemoc jest tu symboliczna i etyczna, jest w pewien sposób wystylizowaną, ekspresjonistyczną konfrontacją z wrogiem, która przesyca robotnikom wojowniczą szlachetnością i cnotą, lecz nie obejmuje realnej, fizycznej przemocy:

są one tylko i wyłącznie aktami wojennymi, mają wartość manewrów militarnych i służą znaczeniu podziału klasowego. Wszystko, co dotyczy wojny, rozgrywa się bez nienawiści i bez ducha zemsty. Na wojnie nie zabija się pokonanych. Nie każe się bezbronnym istotom ponosić konsekwencji niepowodzeń, jakie wojska mogły odnieść na polu bitwy. Siła uwidacznia się wówczas zgodnie ze swoją naturą i nigdy nie rości sobie pretensji do tego, aby cokolwiek zapożyczać od metod sądowniczych, które społeczeństwo stosuje wobec przestępców<sup>11</sup>.

Ta ostatnia uwaga dotyczy politycznej i prawnej przemocy państwa, przemocy, która jest nieporównywalnie bardziej krwawa niż przemoc proletariacka. Sorel ma tu na myśli jakobiński terror we Francji we wczesnych latach 90. XVIII w. – przemoc zakazów i przesładowań, która ręką nowych przywódców rewolucji dosięgła jej wrogów. Chodzi mu tu zatem o to, że te formy rewolucyjnego działania, których celem jest przejęcie kontroli nad władzą państwową, prawdopodobnie zaowocują rzeczywistą przemocą, zaś fakt, że autonomia proletariacka nie chce mieć nic do czynienia z państwem, prowadzi do uniknięcia rozlewu krwi i sublimacji jej przemocy w wojnę symboliczną. Dlatego Sorel nazywa państwowy monopol na przemoc burżuazyjną *siłą*, a termin *przemoc* rezerwuje dla rycerskiej i heroicznej formy proletariackiej wojny opisanej powyżej. Powiada on, że:

określenie „przemoc” należałoby zarezerwować dla tego drugiego znaczenia [aktów buntu – tłum.]. Można więc stwierdzić, że celem siły jest narzucenie struktury pewnemu porządkowi społecznemu, w którym rządzi jakaś mniejszość, gdy tymczasem przemoc dąży do destrukcji tegoż porządku. Burżuazja od początku epoki nowożytnej stosowała siłę, gdy tymczasem dzisiaj proletariacki przeciwstawia się burżuazji i państwu, stosując przemoc<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 112-113.

<sup>12</sup> Tamże, s. 175.

Można z tego wywnioskować, że tym, co czyni przemoc *brutalną* w realnym sensie – co zmienia przemoc w *siłę*, jak to ujmuje Sorel – jest jej upaństwowienie; innymi słowy, siła pociąga za sobą realny rozlew krwi, ponieważ korzysta z mechanizmów władzy państwowej w celu narzucenia pewnego porządku społecznego. Nie chodzi jedynie o to, że państwo jest instrumentem przemocy (i zawsze, ze względu na swoją moc, będzie instrumentem najbardziej brutalnym); chodzi o to, że logika etatyzmu, za sprawą której pewien porządek jest przymusowo narzucany światu, pozostaje źródłem nieopisanej przemocy. Z tym właśnie wiąże się niebezpieczeństwo towarzyszące wszelkim projektom rewolucyjnym, czy to burżuazyjnym, czy socjalistycznym, które chcą przejąć władzę nad państwem; historia tej rewolucyjnej drogi jest przesiąknięta krwią. Z kolei przemoc autonomicznej rewolucji lub jak wolę ją nazywać, insurekcji która dystansuje się od państwa i dąży do zniesienia jego władzy, przekształca się w rodzaj symbolicznej i etycznej przemocy zerwania. Można powiedzieć, że insurekcja jest przemocą skierowaną raczej przeciw istniejącemu porządkowi relacji społecznych, niż przeciw ludziom.

## Benjamin i „Przyczynek do krytyki przemocy”

W dalszym rozwijaniu pojęcia nieprzemocowej przemocy może pomóc nam słynny, enigmatyczny esej Waltera Benjamina „Przyczynek do krytyki przemocy”, tekst, którego nie sposób zrozumieć inaczej niż w kontekście myśli Sorelowskiej<sup>13</sup>. Twierdzą też, że myśl Benjamina i jego krytyka przemocy prawnej i suwerenności ma bezpośrednie znaczenie dla postanarchizmu. Benjamin skupia się na tym, jak sformułować etyczną krytykę przemocy, która nie będzie owej przemocy odtwarzać. Podkreśla przy tym, że prawo nie dostarcza nam dobrej podstawy owej krytyki, ponieważ samo jest nierozzerwalnie związane z przemocą. Nie sposób też konsekwentnie odróżnić od siebie przemocy legalnej i nielegalnej, prawomocnej i nieprawomocnej. Prawo zawsze wyraża się poprzez przemoc, która zarówno utrzymuje jego granice, jak i poza nie wykracza; przemoc zawsze ustanawia nowe prawo. Przemoc jest obecna u źródeł każdego nowego systemu prawnego i naznacza jego podstawy oraz struktury. Benjaminowska analiza władzy prawnej jest bardzo bliska tej anarchistycznej, która demaskuje przemocowe podstawy prawa i suwerenności. Jako przykład podaje on przemoc wojskową, która ustanawia nowy system prawny poprzez podpisanie traktatu pokojowego po dokonaniu podboju, a także przemoc kary śmierci, wyrażającej ostateczną suwerenną władzę prawa nad życiem; jej celem jest nie tyle karanie osób łamiących prawo, ile afirmacja prawa jako życiowego fatum. Benjaminowi chodzi o to, że prawo zawsze urzeczywistnia się – zakładając i potwierdzając samo siebie – poprzez przemoc. Przemoc powołuje prawo do życia, ożywia je, ofiarowuje mu witalność: „źródłem prawa jest przemoc ukoronowana potęgą losu”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Co zaskakujące, wielu interpretatorów tekstu Benjamina nie docenia wpływu Sorela.

<sup>14</sup> W. Benjamin, „Przyczynek do krytyki przemocy”, tłum. A. Lipszyc [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012, s. 78.

Benjamin wprowadza pojęciowe rozróżnienie na przemoc „ustanawiającą prawo” (*rechtsetzend*) i przemoc „podtrzymującą prawo” (*rechtserhaltend*); przemoc, która ustanawia nowe prawo i przemoc, która egzekwuje prawo istniejące. Zamiarem Benjamina jest pokazanie, że te dwie formy przemocy ostatecznie upodabniają się do siebie, tak, że zachodzi między nimi nieustanna oscylacja. Ilustruje to głównie przykładem instytucji policji, w której, „w niejako widmowym pomieszaniu”<sup>15</sup>, obecne są oba rodzaje przemocy. Wykorzystywanie przemocy policyjnej do egzekwowania prawa to oczywiście przemoc podtrzymująca prawo. Jest to jednak również przemoc ustanawiająca prawo, ponieważ policja działa na jego granicy i posiada władzę określania, jak w danej sytuacji należy stosować prawo. Policja często działa poza prawem lub na jego marginesie, by móc je egzekwować. Legalna przemoc policji szaleje częstokroć w przestrzeni publicznej, określając prawo w tych przestrzeniach wyjątku, w których jego granice pozostają niejasne<sup>16</sup>:

[P]olicja uderza „dla bezpieczeństwa” w niezliczonych przypadkach, gdy nie istnieje wyraźna sytuacja prawna o ile nie jest tak, że jako brutalny intruz, bez jakiegokolwiek związku z celami prawnymi, towarzyszy obywatelom za pośrednictwem regulujących życie rozporządzeń, bądź też wprost ich nadzoruje<sup>17</sup>.

Można tym kontekście przywołać wprowadzenie ideologii „bezpieczeństwa”, uprawniającej specjalne siły policyjne do aresztowań, inwigilacji i przemocy wymierzonej w podejrzanych o terroryzm. Równie ewidentna jest powszedniość i codzienność przemocy policyjnej. Nadzór nad protestami, w ramach którego policja często ucieka się do bezprawnych taktyk, takich jak trzymanie ludzi w „kotłach”, to przykład takich „wyjątkowych” wymiarów władzy policyjnej. Ów moment wyjątku, legalnego zawieszenia prawa, który Schmitt postrzegał jako „cudowny” wyraz władzy suwerennej, nie jest w ogóle wyjątkowy. Jak dowodzą anarchiści, to część normalnej struktury władzy państwowej, widoczna pod postacią codziennych praktyk nadzoru policyjnego. Wyjątek nie oznacza też bycia poza prawem. Przemoc policyjna nie jest ani całkowicie wewnętrzna, ani całkowicie zewnętrzna względem prawa, znajduje się raczej na swego rodzaju ziemi niczyjej, gdzie jedno przechodzi w drugie. Prawo wyraża się poprzez brutalne egzekwowanie, którego jednak nie kontroluje i które przekracza własne granice – to przemocowy nadmiar, który zarówno narusza, jak i konstytuuje granice prawa. To nieustanne zacieranie granicy, ta prawna dwuznaczność, która leży u podstaw policyjnej przemocy, każe Benjaminowi opisać ją jako „równie bezkształtn[ą,] jak jej nieuchwytna, powszechna, widmowa obecność w życiu państw cywilizowanych”<sup>18</sup>. Można odnieść wrażenie, że dzisiejsze społeczeństwa są dosłownie kontrolo-

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 79.

<sup>16</sup> Niedawno (tekst pochodzi z 2015 r. tłum.) sędziowie w Stanach Zjednoczonych zdecydowali o niestawianiu w stan oskarżenia policjantów zamieszanych w zabójstwo nieuzbrojonych obywateli w Ferguson w stanie Missouri i w Nowym Jorku co wydaje się po prostu zalegalizowanym zabójstwem.

<sup>17</sup> W. Benjamin, „Przyczynek do krytyki przemocy”, dz. cyt., s. 79-80.

<sup>18</sup> Tamże, s. 80.

wane przez tych mizernych suwerenów, zwłaszcza że jesteśmy coraz bardziej przyzwyczajeni do widoku na naszych ulicach ciężko uzbrojonych, zmilitaryzowanych sił policyjnych, gotowych do użycia przemocy w odpowiedzi na najmniejszą prowokację, jak widzieliśmy to w wielu miastach Stanów Zjednoczonych. Opresyjność policji to zjawisko równie typowe dla demokracji liberalnych, jak dla państw autorytarnych. Benjamin czyni ważną uwagę, że choć policyjny despotyzm jest rodzajem pozostałości po reżimach absolutystycznych, do których jej obecność w pewnym sensie pasowała, w demokracjach, określonych poprzez oddzielenie władzy ustawodawczej od wykonawczej, jej „duch” jest wyjątkowo niepokojący i niszczycielski<sup>19</sup>. Innymi słowy, w demokracjach policja która ma „służyć i chronić” społeczeństwo staje się suwerenem, zajmując wakat po Księżu<sup>20</sup>.

Ponadto, jeśli prawo należy rozumieć poprzez jego związek z przemocą, przemoc należy z kolei rozumieć poprzez jej związek z prawem. Teza krytyczna Benjamina zakłada, że przemoc, czy ta podtrzymująca prawo, czy ta obalająca je na rzecz nowego systemu prawnego, jest przemocowa z powodu jej relacji z samym prawem. Świadomość tego sprawia, że polityka radykalna i kwestie oporu oraz rewolucji stają się niezwykle problematyczne, i każe nam skonfrontować się z dwuznacznością władzy konstytuującej, którą omówiłem w rozdziale III. Analiza Benjamina wydaje się potwierdzać podejrzenie, że w samym sercu politycznych rewolucji znajduje się przemoc „stanowiąca prawo”, która funduje nowy prawno-polityczny porządek (władzę ukonstytuowaną), który z kolei używa przemocy w celu podtrzymania siebie. By posłużyć się kategoriami Sorela, konstytutywna „przemoc” politycznego strajku generalnego kończy jako siła – czyli krwawa przemoc ustanowiona w imię podtrzymywania nowego porządku państwowego. U Benjamina, tak samo jak wcześniej u Sorela, odnajdujemy pewną anarchistyczną wrażliwość na niebezpieczeństwa związane z rewolucyjnymi programami. Ile rewolucji w przeszłości przemocowo obaliło jeden ustrój władzy i prawa wyłącznie po to, by wprowadzić na jego miejsce kolejny? Ileż rewolucji wyłącznie utwierdziło pozycję władzy państwowej, tego tajemniczego rdzenia, który jednoczy prawo i przemoc, wytwarzając nieustanną oscylację pomiędzy nimi<sup>21</sup>?

## Boska przemoc

Czy istnieje jakaś droga wyjścia z tego zamkniętego obiegu przemocy i prawa, który dotychczas ograniczał radykalną politykę? Czy da się pomyśleć taką przemoc, która nie będzie ani przemocą ustanawiającą (*konstytuującą*), ani przemocą podtrzymującą prawo (*ukonstytuowaną*), lecz która całkowicie rozmontuje piekielną maszynę suwerenności? Benjamin wprowadza kolejne rozróżnienie: między *przemocą mityczną* a *przemocą boską*. Przemoc mityczna jest przemocą fundującą prawo, która powołuje je do życia i ustanawia pod-

---

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Odnoszę się tu do tez Claude’a Leforta, że ustroje demokratyczne określane są przez symbolicznie puste miejsce władzy; zob. C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, Cambridge 1988.

<sup>21</sup> Warto pamiętać o tym, że tytułowe niemieckie słowo *Gewalt* (*Kritik der Gewalt*) nie znaczy wyłącznie przemocy, lecz także władzę i siłę.



miot, za pomocą poczucia winy, jako wiecznie zniewolony<sup>22</sup>, Z kolei enigmatyczne pojęcie „boskiej przemocy” – przemocy, która nie jest związana z prawem – należy rozumieć jako rodzaj anarchistycznego ruchu, który uderza w prawo, stanowiąc transformacyjne zerwanie, lecz jednocześnie nie wywołuje rozlewu krwi. Podczas gdy przemoc mityczna ustanawia i uświęca autorytet prawa, przemoc boska prawo niszczy i rozrywa jego granice. Przemoc mityczna jest po stronie władzy, przemoc boska zaś po stronie *sprawiedliwości*. Przemoc boska przecina węzeł gordyjski, który splata prawo oraz przemoc i tym sposobem ucieleśnia radykalny rozkład władzy państwa i wykroczenie poza nią: „Przerwanie tego kolistego biegu w zaklętym kręgu mitycznych form prawa, odstawienie prawa wraz z postaciami przemocy, na które jest ono zdane, tak jak i one na nie – a więc ostatecznie przemocy władzy państwowej – funduje nową epokę historyczną”<sup>23</sup>.

Wydaje się, że nie sposób nie odczytywać tego pojęcia boskiej przemocy przez pryzmat proletariackiego strajku generalnego Sorela – sam Benjamin odnosi się do niego, określając je jako formę działania anarchistycznego<sup>24</sup>. W ujęciach Sorela i Benjamina przemoc jawi się nie jako dążenie do konkretnego celu czy jako program – coś, co tylko ustanawia nowe państwo lub nowy system prawny – lecz jako *czysty środek*: Benjamin odnosi się do „czystej przemocy nie będącej środkiem”<sup>25</sup>. Według obu myślicieli o tym, że ta radykalna forma przemocy jest w istocie nieprzemocowa i bezkrwawa decyduje jej oddzielenie od konkretnych celów, czy to legalnych, czy nie. Takie ujęcie działania można uznać za *ontologicznie anarchiczne*.

## Przemoc i ontologiczny anarchizm

Benjaminowska boska przemoc zwrócona przeciwko przemocy prawa – wyzwala życie spod ucisku prawa, ocalając nas przed jego losem. Pisze on tak:

Otóż uruchomienie przemocy prawnej (...) bierze się z zawinionego nagiego, naturalnego życia, zawinięcia, które żyjącego, bez winy i szczęścia, przekazuje w ręce pokuty, ta zaś pozwala „odpokutować” jego zawinięcie i zapewne także oczyszcza, uwalnia winnego, tyle, że nie od jakiejś winy, lecz od prawa. Albowiem na nagim życiu kończy się władza prawa nad żyjącymi<sup>26</sup>.

A jednak przemoc boska jest czymś więcej niż tylko zniszczeniem prawa, ponieważ, jak już zauważyłem, zawsze wiąże się to z ryzykiem powstania na jej miejsce nowego prawa,

---

<sup>22</sup> Przykładem dla Benjamina jest mityczna figura Niobe, której dzieci zostały zamordowane przez bogów w ramach kary za jej pychę; ona sama zaś przemieniła się w kamienny wodospad, którego nieustannie łkanie miało być stałym przypomnieniem o jej wykroczeniu. Benjaminowi chodzi o to, że prawo jest naszym losem, a tylko radykalna interwencja tego, co nazywa on boską przemocą daje nam jakąkolwiek nadzieję na wymknięcie się mu.

<sup>23</sup> W. Benjamin, „Przyczynek do krytyki przemocy”, dz. cyt., s. 93.

<sup>24</sup> Tamże, s. 84-85.

<sup>25</sup> Tamże, s. 90.

<sup>26</sup> Tamże.

nowego systemu prawnego. Boska przemoc afirmuje raczej władzę życia nad prawem i jego obojętność względem prawa, znosi zatem i przemieszcza prawo, które nas uciska. Przypomina to pojęcie insurekcji analizowane w rozdziale III. Boska przemoc nie jest rewolucją, ale insurekcją<sup>27</sup> i można ją porównać do wielu niedawnych przykładów insurekcji, w których przemoc tłumu wydawała się być pozbawiona strategii i politycznego celu, ale które często obierały sobie cele symboliczne. Przemoc zwróconą przeciwko haniebnemu spektaklowi, jakim był mundial w Brazylii w 2014 r. można chyba uznać za przykład boskiej przemocy; tak samo jak mogą nim być insurekcje w Grecji wymierzone przeciwko bezwzględnemu reżimowi neoliberalnemu i polityce przemocy, czy wiele niedawnych insurekcji przeciwko policyjnej przemocy w Stanach Zjednoczonych.

Benjamin sugeruje również możliwość innego rozumienia czystych środków – świata technik rozwiązywania konfliktów w sposób wolny od przemocy, mających u swych podstaw „uprzejmość serca, upodobanie, umiłowanie pokoju, zaufanie”<sup>28</sup>. Na myśl przycho- dzą nieprzymusowe formy komunikacji i proces horyzontalnego podejmowania decyzji, oparty na współpracy i wzajemnym szacunku, typowe dziś dla wielu radykalnych ruchów, podejmujących próby wypracowania form interakcji autonomicznych względem rządowych praktyk i państwowych instytucji. Zagrożenie polega zdaniem Benjamina na tym, że te autonomiczne, codzienne formy rozwiązywania konfliktów zostaną zinstytucjonalizowane i prawnie uregulowane, czyli odebrane ludziom, i że zaniknie ich spontaniczność i wolność – że zostaną przekształcone w abstrakcyjne relacje pomiędzy *obiektami*. Staną się, mówiąc Stirnerem, „stałymi ideami” i nie będą już realnymi, przeżywanymi relacjami i doświadczeniami.

Benjaminowskie pojęcie boskiej przemocy – uderzającej w świat ludzki z zewnątrz – można tak naprawdę rozumieć jako próbę przywrócenia życia samemu sobie, uratowania przed abstrakcją i alienacją prawa, które zawsze uznaje je za winne, oraz jako powrót do przestrzeni zwykłego ludzkiego doświadczenia. Widać to w Benjaminowskim rozumieniu osądu przeciwko przemocy – „Nie zabijaj” to jego zdaniem nie absolutne przykazanie, lecz raczej etyczna wytyczna „postępowania dla działających osób czy wspólnot, które muszą dochodzić z nią do ładu w samotności, a w wyjątkowych wypadkach brać na siebie odpowiedzialność za jej zignorowanie”<sup>29</sup>. Nie otwiera to po prostu możliwości uzasadniania realnej przemocy w pewnych okolicznościach – jak np. samoobrona – lecz przede wszystkim proponuje pojęcie etycznego osądu jako odrębnego od moralnego przykazania. W mojej koncepcji ontologicznej anarchii, rozwiniętej dzięki Reinerowi Schürmannowi, podejmowane działanie nie jest określane z góry przez żadne moralne prawo *a priori*; nie może już polegać na tego typu absolutnych podstawach<sup>30</sup>. Nie skazuje nas to jednak na nihilizm;

---

<sup>27</sup> Benjamin kojarzy boską przemoc z możliwościami otwieranymi przez „przemoc rewolucyjną” sądząc jednak, że insurekcja to właściwszy termin na określenie formy działania sugerowanej przez to szczególnie rozumienie przemocy.

<sup>28</sup> Tamże, s. 82.

<sup>29</sup> Tamże, s. 91.

<sup>30</sup> Dla Schürmanna zasada anarchii, zgodnie z którą działanie czy też praktyka odbywa się bez „dla- czego”, bez *telosu*, nie prowadzi do nihilizmu, lecz raczej do „zastanowienia”, a nawet nowego rozumienia

otwiera raczej przestrzeń autonomicznego osądu etycznego, w którym decyzje dotyczące tego, co dobre lub złe podejmuje się w obrębie przypadkowości danej sytuacji. Autonomiczny osąd etyczny jest zatem nie nihilistyczny, lecz *anarchiczny*. Możemy ponadto powiedzieć, że najważniejsza dla postanarchizmu jest właśnie ta przestrzeń autonomicznej działalności etycznej i związek łączący określenia oraz ograniczenia prawa.

Dzięki powyższemu rozważeniu zagadnienia przemocy, możemy zyskać jaśniejsze ujęcie współrzędnych etycznych, które pozwolą nam przynajmniej na usytuowanie radykalnej polityki w dzisiejszym świecie. Choć powiązanie polityki postanarchizmu z brakiem przemocy jest zbyt proste, to, jak pokazałem wcześniej, pojęcie przemocy można przekształcić na sposób etyczny i poddać sublimacji w insurrekcyjne formy działania wymierzone w przemoc zinstytucjonalizowaną, które same nie prowadzą do rozlewu krwi. W końcu zaś chcę postawić tezę, że to właśnie owa przemoc „pozbawiona przemocy” – nie zaś powrót do Rewolucyjnego Terroru<sup>31</sup> – musi dziś wyznaczać etyczny i polityczny horyzont radykalnej polityki.

---

etycznej „odpowiedzialności”. Ponadto, jak pokazuje Schürmann, zasada anarchii, w ujęciu proponowanym przez Heideggera, wypiera zinstytucjonalizowane formy przemocy, zwłaszcza te ucieleśniane przez technologię: „Przemoc, którą stosuje Heidegger przeciwko instytucjonalnej napaści to nieprzemocowość myślenia. Na czym polega nieprzemocowa moc myśli? Na tym, czego dokonuje obecność: przyzwoleniu na bycie”. (R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, dz. cyt., s. 277.) To przyzwolenie pozwala przejść od przemocy do anarchii.

<sup>31</sup> Odnoszę się tu do pewnej fetyszyzacji politycznej przemocy, widocznej u myślicieli takich jak Alan Badiou czy Slavoj Žižek, którzy zdają się postrzegać rewolucyjny terror jako wyraz politycznej autentyczności. Brutalne prawo Terroru Jakobińskiego lat 1793-1794, państwo terroru wprowadzone przez bolszewików i nadmierna przemoc rewolucji kulturalnej z jej szkodliwym kultem jednostki są przez tych dwóch wojowniczych filozofów postrzegane jako przykłady autentycznych wydarzeń politycznych, w porównaniu z którymi dzisiejsze mobilizacje radykalne) polityki jawią się jako nieznaczące i trywialne. Zob. np. dyskusję Badiou na temat rewolucyjnego terroru jako wyrazu egalitarnej maksymy (A. Badiou, *Logics of Worlds: Beings and Event*, 2, tłum. A. Toscano, Londyn 2009, s. 25-27). W podobnym duchu Žižek dokonuje dziwnego, błędnego odczytania boskiej przemocy Benjamina, łącząc ją z Robespierre'em i terrorem jakobińskim innymi słowy, właśnie z tą formą państwowo-formalnej przemocy, której boska przemoc się przeciwstawia (zob. S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Warszawa 2010).

## VI/ Odrzucenie dobrowolnej niewoli

W poprzednim rozdziale pokazałem, że na gruncie radykalnej polityki można dokonać etycznego przekształcenia przemocy w autonomiczne działanie, które przekracza paradygmaty władzy i prawa – innymi słowy, w działanie poza ich granicami, *tak jakby* nie istniały. Przemoc postanarchizmu przybiera postać *obojętności względem władzy* oraz radykalnych możliwości uzyskania wolności, a nie rozlewu krwi towarzyszącemu zdobywaniu władzy. W niniejszym rozdziale wyjaśnię dokładniej, co rozumiem przez obojętność względem władzy. Do kwestii tej podejść od przeciwnej strony, badając problem – zarazem polityczny, jak i etyczny – naszego dobrowolnego i przesadnego uznania władzy.

Największą chyba przeszkodą dla radykalnej polityki nie jest dziś – jak zresztą zawsze – potęga Władzy, lecz raczej nasze względem niej posłuszeństwo. Jak podkreślałem w rozdziale poprzednim, współczesne, liberalne porządki władzy nie działają wyłącznie na podstawie przymusu (choć wcale z niego nie rezygnują), lecz przede wszystkim zachęcają do identyfikacji, uległości, zachowań konformistycznych i przyswajania wzorców konsumpcji czy komunikacji, a nawet pragnienia bycia zdominowanym. Napotykamy tu jedną z najbardziej kłopotliwych kwestii teorii politycznej: dlaczego ludzie są posłuszni, nawet jeśli nie leży to w ich interesie? Jest to stary problem dobrowolnej niewoli, postawiony dawno temu przez Étienne'a de La Boétiego, który, skonfundowany naszą uległością i posłuszeństwem wobec tyrańskiej władzy, doszedł do zaskakującego wniosku: wszelkie formy władzy są podtrzymywane i utrwalone, czy może nawet *tworzone*, przez naszą dobrowolną uległość. Dobrowolna niewola, nie zaś przymus oparty na przemocy czy nawet teorie ideologicznej „fałszywej świadomości”, wciąż jest moim zdaniem lepszym wyjaśnieniem utrzymywania się dominacji dlatego większa część tego rozdziału poświęcona będzie współczesnym odczytaniom zaskakującego XVI-wiecznego tekstu de La Boétiego – *Rozprawy o dobrowolnej niewoli*. Jakkolwiek hipotezy dotyczące dobrowolnej niewoli mogą na pierwszy rzut oka prowadzić do pesymistycznych wniosków dotyczących naszej stałej uległości względem władzy, ja jednak utrzymuję, że jest zgoła inaczej: odkrywają one ostateczną kruchość i niekonieczność władzy – wręcz jej *nie-istnienie* – a w związku z tym radykalną możliwość wolności.

### Problem posłuszeństwa

Wydaje się jednak, że rozmyślanie o współczesnych przejawach wolności i jej zasadniczym znaczeniu dla każdej polityki emancypacyjnej wiodą nas w ślepy zaułek. Nie tylko wolność jest pojęciem nieoczywistym i niejednoznacznym – dlatego właśnie zapropo-

wałem „swojość” jako kategorię bardziej użyteczną – ale też nie jest do końca oczywiste, czy ludzie w ogóle jej chcą. Przeciwnie, patrząc na współczesny świat można dojść do wniosku, że nie pragniemy wolności, lecz władzy, nowego Pana. Jak inaczej wytłumaczyć wyborcze sukcesy wszelkiej maści politycznych ruchów reakcyjnych, autorytarnych czy faszystowskich lub powrót do najbardziej szkodliwych fundamentalizmów i reakcyjnych ideologii? Czy nie wzywa się do zwiększania uprawnień policji, do wprowadzenia bardziej represyjnych środków prawnych, surowszego obchodzenia się z „nielegalnymi” migrantami i mniejszościami, do wdrożenia jeszcze bardziej restrykcyjnego reżimu kontroli granic i prowadzenia jeszcze bardziej intensywnej inwigilacji, itd.?

Jest to coś, co Deleuze i Guattari nazywają „mikrofaszyzmem”<sup>1</sup>: rodzaj autorytaryzmu i pragnieniem własnej represji, który, przenikając codzienne nawyki, zachowania i praktyki, przesiąka ciało społeczne i zagnieżdża się w polityce zarówno prawicy, jak i lewicy. To zjawisko dobrowolnej niewoli może w dużej mierze wyjaśnić historyczny faszyzm. Wilhelm Reich, psychoanalityk, wyjaśnia powstanie narodowego socjalizmu w Niemczech w pracy *Psychologia mas wobec faszyzmu* nie za pomocą marksistowskiej teorii „fałszywej świadomości”, lecz poprzez realne pragnienie własnego zdominowania, które żywiła część mas, pragnienie, którego źródłem była, jak przekonuje Reich, represja seksualna. Co najważniejsze, przypisuje sukces nazistów nie Hitlerowi i jego domniemanej charyzmie, lecz raczej samym masom, które w pewnym sensie same go stworzyły:

Sukces tej masowej organizacji [NSDAP] trzeba złożyć na karb mas, nie Hitlera. To autorytarna struktura ludzi lękających się wolności sprawiła, że propaganda hitlerowska mogła zapaść korzenie. Dlatego najważniejsza w Hitlerze pod względem socjologicznym jest nie jego osobowość, lecz w znaczenie, jakie nadały mu masy<sup>2</sup>.

Pragnienie faszystowskiego Przywódcy pochodzi od – jak to ujmuje Reich – „autorytarnej struktury” części mas, „lękających się wolności”, a w szczególności bierze się z konserwatywnych postaw i wartości niższej klasy średniej, które wynikają w ostatecznym rozrachunku z seksualnej represji. Postawy te obejmują konserwatywne podejście do seksualności, oddawanie czci autorytetowi, ideologię „honoru” i „obowiązku” oraz tradycyjne patriarchalne przekonania. Patriarchalny autorytet wewnątrz rodziny przekładał się na pragnienie autorytarne państwa; ojciec był postrzegany jako mały Führer, co pozwoliło ludziom się z nim identyfikować i równocześnie być mu posłusznym – zgodnie z wytyczoną przez Freuda, w jego studiach nad psychologią grup, dynamiką: „Każdy narodowy socjalista mimo zależności czuł się «małym Hitlerem»”<sup>3</sup>.

Psychoanaliza bez wątpienia może nam wiele powiedzieć o zagadce dobrowolnej niewoli i pragnieniu Pana, które istnieje w nas wszystkich. Istnieje być może, jak sugeruje

---

<sup>1</sup> Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, red. J. Bednarek, Warszawa 2015.

<sup>2</sup> W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009, s. 58.

<sup>3</sup> Tamże, s. 91.

Reich, autorytarna struktura psychiki, która stoi u podstaw relacji społecznych, umożliwiając pojawienie się przyszłego faszystowskiego Pana. W naszej obecnej sytuacji, przynajmniej w odniesieniu do społeczeństw demokratycznych, zastanawiające jest jednak to, że nie ma już żadnego widocznego Pana, któremu można podlegać, a jednak jesteśmy posłuszni jak nigdy przedtem; jesteśmy, jak powiada Agamben, „najbardziej posłusznym i bezbronnym ciałem społecznym, jakie kiedykolwiek występowało w historii ludzkości”<sup>4</sup>. Wydaje się, że im mniej widoczna i namacalna jest Władza, im mniej społeczeństwo jest ustrukturyzowane na jawnie hierarchiczne i autorytarne sposoby, tym bardziej jesteśmy posłuszni. Komu lub czemu jednak jesteśmy posłuszni? Być może za abstrakcyjną władzą praw i życziwymi nakazami rynku kryje się rozkaz, tym bardziej nieodparty, że niejasny i nieprzejrzysty. Jak pokazałem wcześniej, neoliberalny reżim, w którym obecnie żyjemy, zarządza nami w imię naszej własnej wolności i tym samym wymaga od nas dobrowolnego podporządkowania. Innymi słowy, reżimy takie jak ten są uzależnione od szczególnej formy posłuszeństwa – wytworzonego nie na podstawie strachu czy przymusu, lecz właśnie na podstawie wolności. Okazujemy posłuszeństwo dobrowolnie poprzez nasze codzienne wzorce i rytuały zachowań oraz konsumpcji – robienie zakupów, głosowanie, komunikowanie się i oddawanie się zabawie na znormalizowane (a nawet te „odstające od normy”) sposoby. Władza utrwalana jest poprzez nieustanne powtarzanie tych nawyków i zachowań. Ponadto, inaczej niż w Reichowskiej analizie, autorytaryzm nie musi dziś być konsekwencją konserwatywnych wartości rodzinnych i represyjnego podejścia do seksualności; przeciwnie, jego źródłem coraz częściej jest liberalna permissywność, towarzysząca rosnącej sekurytyzacji życia codziennego. Żyjemy w społeczeństwach, które domagają się zarówno prywatnej wolności – lub przynajmniej jej wysoce utowarowionej wersji – jak i porządku publicznego. Te formalne prawa, które jeszcze nam pozostawiono, wykorzystujemy rzadko lub niewłaściwie. Pomimo nastrajających optymistycznie form obywatelskiego czy cyfrowego nieposłuszeństwa, dominującą dziś postawą wydaje się uległość. Najbardziej przygnębiające w naszych czasach wydaje się – przynajmniej w formalnie demokratycznych społeczeństwach – to, że nie ma już żadnego tyrańcy, którego można by obwinąć o nasze potulne podporządkowanie się neoliberalnym formom ekonomicznej i politycznej władzy.

Nasza dobrowolna niewola z całą pewnością stanowi ważny problem dla teorii radykalnej polityki, być może nie mniej ważny niż sam anarchizm, który zakłada, że człowiek, choć ograniczony przez zewnętrzne i sztuczne granice władzy, w sposób naturalny pożąda wolności. Choć XIX-wieczni teoretycy anarchizmu przyznawali, że władza może czasem wypaczyć ludzkie pragnienie<sup>5</sup>, panował wśród nich optymizm w kwestii skłonności rewolucyj-

---

<sup>4</sup> G. Agamben, „Czym jest urządzenie?”, tłum. J. Majmurek [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. zespół Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 99.

<sup>5</sup> Według Bakunina marksistowskim i socjalistycznym programom zakładającym przejęcie władzy w państwie towarzyszyło niebezpieczeństwo zlekceważenia tego, że władza może skorumpować nawet najbardziej idealistycznych i oddanych rewolucjonistów: Oczywiście wszyscy jesteśmy szczerymi socjalistami i rewolucjonistami, a jednak, gdyby dać nam władzę (...) nie byłibyśmy tu, gdzie jesteśmy teraz”. (M. Bakunin, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, dz. cyt., s. 249.)

nych, podobnie jak wśród marksistów. Anarchizm jest przede wszystkim filozofią ludzkiej wolności i emancypacji opartą na optymistycznym z istoty ujęciu ludzkiej zdolności do racjonalnego i moralnego działania. Zgodnie z tą filozofią po zniesieniu władzy zapanuje wolność. Taka narracja emancypacyjna, jak wiele innych, napotyka jednak impas związany z ludzkimi pragnieniami – dobrowolną niewolą i pragnieniem poddaństwa, które udaremniają owe rewolucyjne aspiracje. Nie chodzi mi jednak o to, że poddaństwo i posłuszeństwo są naszym trwałym czy nieuniknionym stanem; jak postaram się dowieść, omawiając teorię de La Boétiego, zjawisko dobrowolnej niewoli odkrywa przed nami wymiar emancypacyjny – *ontologiczną wolność*, która stanowi podstawę każdego systemu panowania i tylko czeka na swoje odkrycie.

## La Boétie i zjawisko dobrowolnej niewoli

Ważne zatem, by zbadać dokładniej ten osobliwy problem dobrowolnej niewoli; dlatego właśnie zwracam się w stronę XVI-wiecznej postaci Etienne'a de La Boétiego, który jako pierwszy zdiagnozował tę kondycję.

La Boétie urodził się w Sarlat we Francji w 1530 r.; gdyby nie *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, znana także jako *Le Contre'un* (*Anty-Jeden*; napisana została prawdopodobnie w roku 1584, gdy miał 18 lat) znany byłby wyłącznie jako przyjaciel i powiernik Michela de Montaigne'a. W swoim eseju zadaje skandalicznie proste pytanie: dlaczego ludzie są posłuszni? Warto tu zacytować dłuższy jego fragment, by odczuć wagę tego pytania:

Tymczasem chciałbym jeno zrozumieć, jak to możliwe, że tylu ludzi tyle – miast i miasteczek, narodów – toleruje tyrańca, który ma tyle tylko siły, ile od nich dostanie, który może ich krzywdzić tylko w takiej mierze, w jakiej godzą się oni to znosić, i który nie mógłby im wyrządzić żadnego zła, gdyby nie woleli oni raczej wszystko ścierpieć, niż mu się przeciwstawić. Jest doprawdy czymś zdumiewającym – a przecież tak powszechnym, że wypada raczej zgrzytać zębami, niż się dziwić – widzieć milion ludzi haniebnie podporządkowanych, dźwigających jarzmo nie dlatego, że zmusiła ich do tego jakaś przemożna siła, lecz dlatego, że ulegli fascynacji i oczarowaniu imieniem jednego, którego nie powinni się bać, ponieważ jest *sam*, ani kochać, ponieważ jest wobec nich nie-ludzki i okropny (...). Wszelako, wielki Boże, czymże to jest?! Jak nazwać to nieszczęście? Czym jest ta wada, ta okropna ułomność? Widzieć nieprzebraną rzeszę ludzi, którzy nie tylko podlegają, ale i służą, nie tylko są rządzeni, ale jeszcze tyranizowani (...). Widzieć, jak znoszą grabieżę, rozpustę, okrucieństwa nie ze strony armii czy jakiegoś wrogiego obozu, którym powinni dzielnie stawić czoła, ale ze strony jednostki! I nie chodzi przy tym bynajmniej o Herkulesa czy Samsona (...). Byliby nikczemnikami i tchórzami ci, którzy podlegają? Jeśli dwóch, trzech czy czterech ustępuje jednemu, jest to dziwne, ale jeszcze do wyobrażenia; słusznie można powiedzieć, że to brak charakteru. Jeśli jednak

stu albo i tysiąc znosi opresję jednego, czy powiemy, że nie śmia zwrócić się przeciw niemu lub że tego *nie* chcą?<sup>6</sup>.

Widzimy, że to pragnienie poddania się dominacji, owa dobrowolna niewola wobec woli tyrana – który jest tylko naszym tworem, powstaje w wyniku porzucenia przez nas własnej woli i własnej władzy – stanowi dla La Boétiego prawdziwą tajemnicę. Przygląda się jej osłupiały i próbuje ją nazwać. Powiada, że nie można tego pragnienia jednak mylić z tchórzostwem, które, chociaż podłe, jest do pewno stopnia zrozumiałe. Nierównowaga sił między masami a tyranem jest tak ogromna, że nie sposób tłumaczyć posłuszeństwa tchórzostwem; to ludzie mają władzę, a jednak dobrowolnie wybierają oddanie jej jednemu człowiekowi, który ponad nimi panuje i który jest w gruncie rzeczy ich tworem, więc mogliby go obalić bez kiwnięcia nawet palcem. Jak to wytłumaczyć? La Boétie, jak doktor niezdolny do postawienia pacjentowi diagnozy, stara się zidentyfikować i wyjaśnić tę moralną przypadłość. Zakłada, że musi istnieć jakaś odchylenie czy aberracja samej woli; ludzie, którzy zwykle w naturalny sposób pragną wolności, z jakiegoś powodu wybierają rezygnację z tej wolności i pragną własnej niewoli.

Dla La Boétiego wolność jest stanem naturalnym; człowiek to istota, której przeznaczeniem jest wolność i przyjemność relacji towarzyskich czy równościowych, a nie relacje władzy. Niewola jest tak obca naszej naturze, że nawet zwierzęta opierają się najłżejszemu choćby ograniczeniu ich wolności:

Gdyby ludzie nadstawiliby uszu, usłyszeliby od zwierząt: „Niech żyje wolność!”. Wiele z nich umiera, gdy tylko zostaną przechwycone. I tak ryba zdycha wkrótce po wyciągnięciu z wody. Zwierzęta umierają, gdy nie mogą już żyć w warunkach naturalnej wolności<sup>7</sup>.

W przeciwieństwie do zwierząt – które wolność rozumieją lepiej niż my – nie umieramy, lecz tylko ulegle spuszczaemy wzrok, jako że zostaliśmy *przyzwyczajeni* do naszej niewoli. Bycie poddanym władzy jest zatem nienaturalne, a pragnienie poddaństwa – jeszcze bardziej niezrozumiałe. W tym sensie La Boétiego można uznać za przeciwnika Hobbesa. Wedle Hobbesa, wolność, przez którą cierpimy w stanie natury, jest dla nas nienaturalna w tym sensie, że nie pozwala nam żyć w spokoju i bezpieczeństwie; dlatego pragnienie podporządkowania się absolutnej władzy suwerennej – choć jest to raczej ludzki wynalazek niż naturalna forma władzy – jest samo w sobie absolutnie naturalne i racjonalne. Dla La Boétiego cała ta racjonalizacja poddaństwa jest postawiona na głowie: cieszymy się wolnością i równością, mnogością i pojedynczością, którymi obdarowuje nas natura, a potem, z nieznanego powodu, w wyniku jakiegoś nieszczęśliwego wypadku – La Boétie nie chce lub nie może wyjaśnić, na czym miałyby on polegać – rezygnujemy z tego wszystkiego i od tego momentu musimy znosić kaprysy władzy i udręki niewoli. Pierre Clastres w swoim eseju poświęconym La Boétiemu wiąże owo historyczne nieszczęście z nagłą utratą pierwotnej

<sup>6</sup> E. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008, s. 8-9.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.



wolności, którą tzw. dziki człowiek, dobrze zdając sobie sprawę z niebezpieczeństw władzy, próbował z trudem zachować. Nagłe wprowadzenie świata władzy i hierarchii – w wyniku przyzwolenia na istnienie maszyny państwowej, a zatem i jej uznanie – człowiek pierwotny wcale się nie rozwija, lecz ulega *regresji*; oto prawdziwy upadek<sup>8</sup>. Według La Boétiego ludzie podobnie przedstawiają się, dość dobrowolnie, z wolności na niewolę. Ontologiczna prymarność wolności względem władzy jest tu jednak rzeczą niezmiernie ważną. Na całe stulecie przed tym, jak na horyzoncie ukazało się widmo Lewiatana, La Boétie zakwestionował jego podstawy, ukazując wolność ontologiczną, która się za nim kryje – wolność, o której Hobbes kazał nam zapomnieć.

Nasz upadek w poddaństwo ma coś wspólnego z apatią; ogarnia nas rodzaj moralnej ociężałości, tak, że przestajemy pragnąć wolności i niezależności. Zarazem jednak La Boétie podkreśla, że nasza niewola ma charakter *aktywny*, a nie bierny. Nasza dominacja jest czymś, w czym ochoczo uczestniczymy, więzy, które nas krępują, są przez nas codziennie odnawiane i umacniane: „Tracicie siły, aby on wzrastał i tym gwałtowniej szarpał krótką uzdę”<sup>9</sup>.

Jak La Boétie zamierza wyjaśnić to, co z istoty niewyjaśnione? Wymienia, z wahaniem, trzy możliwe czynniki mogące wyjaśnić ten opłakany stan. Po pierwsze, powiada, ludzie przyzwyczaili się do niewoli do tego stopnia, że zapomnieli, iż kiedyś byli wolni. Posłuszeństwo i uległość są więc sprawą nawyku, jak to ujmuje – oswojenia ze służalstwem”):

Ludzie urodzeni w niewoli, karmieni i wychowywani w poddaństwie, niezdolni patrzeć w przyszłość, zadowolają się życiem w warunkach, w jakich się urodzili, i w ogóle nie myślą o posiadaniu innych dóbr ani innych praw prócz tych, jakimi dysponują; stan, w jakim się urodzili uznają za naturalny<sup>10</sup>. Powiedzmy więc, że jeśli wszystkie rzeczy okazują się dla człowieka naturalne, kiedy on się do nich przyzwyczaja, to jedynym stałym aspektem jego natury jest pragnienie rzeczy prostych i niezmiennych<sup>11</sup>.

Po drugie, La Boétie ukazuje, że władza rozprasza nas, zaślepia i uwodzi jaskrawym blaskiem swoim spektakli i rytuałów:

Teatry, gry, komedie, widowiska, gladiatorzy, dziwne zwierzęta, medale, obrazy i inne odurzające środki były dla starożytnych ludów przynętami poddaństwa, ceną za ich wolność, narzędziami tyranii. Do tych powabnych praktyk i sposobów uciekali się starożytni władcy, by utrzymać w jarzmie swych poddanych. Ludy tak zezwierzęcone, pławiące się we wszystkich tych rozrywkach, rozmiłowane w marnej rozkoszy, przyzwyczajały się do posłuszeństwa równie bezmyślnie, tyle że w dodatku niegodziwie, jak małe dzieci uczą się czytać za pomocą kolorowych obrazków<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Zob. s. 171-188.

<sup>9</sup> É. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, dz. cyt., s. 12.

<sup>10</sup> Tamże, s. 17.

<sup>11</sup> Tamże, s. 20.

<sup>12</sup> Tamże, s. 24.

Czy dziś nie jesteśmy tak samo (a nawet bardziej) oślepieni przez magiczną władzę spektaklu? Od banałów kultury celebryckiej i infantylnej ekscytacji oraz niemal religijnego uniesienia towarzyszącego nam przy wypuszczeniu na rynek najnowszego technologicznego gadżetu, po gigantyczne globalne widowiska i wydarzenia sportowe – pozwalamy, by ogłupiały nas i skłaniały do posłuszeństwa różnego typu spektakle, które, wzorem starszytnych widowisk, służą wyłącznie interesom władzy.

Po trzecie, La Boétie pokazuje, w jaki sposób władza konstruuje dla siebie hierarchię relacji, w której miejsce tyrana podtrzymywane jest przez skomplikowane sieci i relacje zależności. Nasza uległość i poddaństwo są zagwarantowane – kupione za grosze, jakby powiedział La Boétie – za sprawą korzyści, które otrzymujemy od tych bezpośrednio nad nami. Poddajemy się władzy kogoś innego w zamian za niewielkie i nędzne miejsce w tyrańskiej piramidzie władzy, którą sami skonstruowaliśmy: „kto zechce rozwinąć sznur, zobaczy, że nie tylko sześć tysięcy, ale sto tysięcy i miliony lgną do tyrana za sprawą tego nieprzerwanego łańcucha, który ich spaja i z nim wiąże”<sup>13</sup>.

## Bezsilność władzy i wola wolności

Te różnorodne wyjaśnienia naszej niewolniczej kondycji, na jakie wskazuje La Boétie, są jednak chyba mniej ważne od samej diagnozy problemu, którą formułuje, od owej enigmy w sercu każdej politycznej dominacji. Wszystko zależy jednak od tego, jak zinterpretujemy jego diagnozę. Jeśli uznamy, że La Boétie mówi *po prostu*, iż człowiek zawsze, jeśli tylko dać mu na to szansę, podporządkowuje się władzy i sam kopie sobie grób, wtedy rzeczywiście pojęcie dobrowolnej niewoli nie zaprowadzi nas daleko i może nawet wzmocnić pewien konserwatyzm, wedle którego człowiek urodził się do podporządkowania. Nic nie jest, moim zdaniem, bardziej odległe od intencji La Boétiego niż podobna konstatacja, zwłaszcza że powiada on, iż to właśnie wolność, a nie niewola, jest naszym naturalnym stanem. W związku z tym proponuję czytać to wielkie dzieło w ujęciu emancypacyjnym, jako wezwanie do walki o wolność, jako sposób obudzenia nas, wyrwania ze stanu osłabienia i zniewolenia. La Boétie czyni to, konfrontując nas z prawdą tak uderzającą, że nawet dziś może ona zatrzeć podstawami władzy politycznej. Jeśli wybieramy niewolę dobrowolnie, jeśli ochoczo uczestniczymy w naszej dominacji, która nie wymaga żadnego przymusu, oznacza to, że każda władza, nawet ta, która zdaje się trzymać nas w ryzach, jest w istocie *iluzją*, naszym własnym wytworem. Innymi słowy, jeśli to my stworzyliśmy tyrana w geście poddania się mu, znaczy to, że tyran ten nie posiada żadnej realnej władzy. Władza, którą nad nami ma, jest tylko *naszą* władzą w wyalienowanej formie; sami wykuliśmy łańcuchy, którymi jesteśmy skowani. Jak powiada La Boétie: „ma [on] przewagę tylko w zakresie środków, jakich mu dostarczacie, aby was zniszczył”<sup>14</sup>.

Każda władza jest wyłącznie *naszą* władzą; dominacja jest możliwa wyłącznie dzięki naszemu nieprzerwanemu poddaństwu, ciągłemu ofiarowaniu się władzy. Jeśli sobie to

<sup>13</sup> Tamże, s. 29.

<sup>14</sup> Tamże, s. 12.

uświadomimy, sprawimy, że władza stanie się krucha i niepewna. Musimy tylko zajrzeć pod zasłonę okrywającą władzę, by dostrzec jej istotową słabość, pustkę i bezsilność. By wyzwolić się spod władzy tyrana, należy tylko, jak mówi La Boétie, odzyskać naszą władzę lub, jeszcze prościej, przestać poddawać się tej władzy, przestać przekazywać naszą władzę tyranowi, przerwać ciągle powtarzanie się poddańczych zachowań.

Nie chodzi nawet o obalenie tyrana; wystarczy przestać go wspierać, przez co tyran sam upadnie, a zakłęcie zostanie przełamane:

Zużywacie się, aby on mógł opływać w dostatki i tarzać się w swych brudnych rozkoszach. Traciecie siły, aby on wzrastał i tym gwałtowniej złapał krótką uzdę. Od tych niegodziwości, których nie zniosłoby nawet zwierzę, moglibyście się uwolnić, gdybyście tylko zechcieli spróbować. Postanówcie więcej mu nie służyć, a będziecie wolni. Nie proszę was, abyście go przegnali lub przeciw niemu wystąpili, ale tylko byście go już nie podtrzymywali. A wówczas zobaczycie, jak ów kolos, którego pozbawiono fundamentu, zacznie tracić równowagę, a wreszcie runie<sup>15</sup>.

Swoją ciągłą uległością wynieśliśmy władzę na piedestał; poprzez odmowę naszej uległości możemy ją całkiem prosto stamtąd ściągnąć. Zdaliśmy się zapomnieć, że każda władza zależy od naszej władzy. La Boétie pragnie, by ludzie przypomnieli sobie, że mają władzę, lub żeby uświadomili sobie, że przez cały czas ją posiadali, tylko o tym nie wiedzieli. La Boétie nie proponuje nam żadnego rewolucyjnego programu, który mielibyśmy realizować – żaden nie jest bowiem potrzebny. Chce wyłącznie tego, byśmy się wyemancypowali, wyemancypowali ze swojej własnej niewoli. Przypomina to Stirnerowskie pojęcie insurekcji, której siłą napędową jest – jak pisze Stirner – „niezadowolenie ludzi z samych siebie”. Uwolnienie samych siebie z tego stanu jest kwestią woli, ”woli do bycia wolnym”. Tekst La Boétiego służy nam zatem do przypomnienia nam o własnej woli – tego, jak ją utraciliśmy i jak możemy ją odzyskać.

Proponowane przez La Boétiego ujęcie oporu jako nieposłuszeństwa ma zatem liczne paralele z rozwijanym przeze mnie pojęciem insurekcji. Insurekcja – inaczej niż rewolucja – nie atakuje władzy, lecz jedynie afirmuje swoją autonomię względem władzy, co powoduje jej rozpad. Innymi słowy, istnienie władzy jest oparte na naszym jej uznaniu, a nawet do pewnego stopnia na naszym wobec niej oporze. Gdy zatem zaczniemy po prostu afirmować siebie, deklarując obojętność wobec władzy, zyskamy wolność działania tak, *jakby władza już nie istniała*. Insurekcja odsłania zatem wielką tajemnicę władzy – jej nieistnienie. Innymi słowy, kluczowym przesłaniem zarówno Stirnera, jak i La Boétiego, przy zachowaniu wszelkich różnic między nimi, jest to, że *władza nie istnieje*. Powiedzenie, że władza jest iluzją, nie oznacza rzecz jasna, że nie ma ona realnego wpływu; chodzi raczej o zanegowanie *władzy władzy nad nami*.

Motyw nieistnienia władzy pojawia się także u Foucaulta, który przeanalizował relacje władzy, by odsłonić ich nieokre śloność oraz historyczną przypadkowość. Podobnie jak La

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 12-13.

Boétie, który uznaje władzę tyrana za iluzję, Foucault mówi nam, że nie istnieje Władza pisana wielką literą. Władza nie posiada istoty, nie jest substancją, lecz relacją, nie jest własnością, lecz intensywnością, a nawet gdy wydaje się być najgorszą z możliwych opresji, zawsze istnieje możliwość oporu, a co za tym idzie, także wolności. Rozumienie władzy w ten sposób oznacza odarcie ją z jej abstrakcyjności i odkrycie sekretu wolności, na którym została ona ufundowana; nie jest to negacja wolności, lecz jej radosna afirmacja.

W rzeczy samej, Foucault, którego uznajemy na ogół za teoretyka władzy i rządzenia, był przede wszystkim zainteresowany pytaniem: „jak nie być rządzonym?” W swoim wykładzie na Sorbonie w 1978 r., zatytułowanym „Czym jest krytyka?”, zaproponował genealogiczną analizę relacji władzy, odkrywającą, jak to ujął, ich wydarzeniowość czy historyczną przypadkowość. W ramach analizy, w której pobrzmiewa echo teorii La Boétiego o dobrowolnej niewoli, Foucault zadaje pytanie, jak i dlaczego zaczynamy akceptować jako normalną czy prawomocną hegemonię poszczególnych reżimów władzy-wiedzy w pewnych momentach historycznych. Innymi słowy, musimy zbadać, mechanizm, przez który dobrowolnie podporządkowujemy się szczególnym typom władzy – czyli subiektywny próg, za sprawą którego podmiot wiąże się z różnymi formami władzy. Co ważne, fakt, że konkretny reżim wiedzy-władzy-prawdy staje się dla nas akceptowalny nie oznacza, że proces ten był nieunikniony albo że odsłania przed nami jakieś źródłowe prawo, które czyni go prawomocnym. Przeciwnie, jego wyłonienie się jest całkowicie przygodne. Jest tak, jak gdyby system władzy i wiedzy wyłaniał się nagle, a przemoc związana z jego narzuceniem była nieodróżnialna od naszej dobrowolnej jego akceptacji; to po prostu dwie strony tego samego mechanizmu upodmiotowienia. Jednak przygodność owego progu i odrzucenie pojęcia konieczności oznaczają, że każdy system wiedzy-władzy, który się wyłoni, zawsze jest kruchy, nigdy nie jest ustalony raz na zawsze. Nie posiada istoty, a zatem zawsze może zostać przekształcony i rozmontowany<sup>16</sup>. To właśnie miał na myśli Foucault, rozpoczynając swoją analizę reżimów prawdy i władzy od założenia nie-władzy, o czym wspominałem w rozdziale I.

Jeśli przyjmiemy perspektywę Foucaulta, zobaczymy, że każdy system panowania jest zawsze kruchy i zagrożony możliwością jego odwrócenia oraz zaniku. Powinniśmy zatem myśleć o władzy nie w kategoriach panowania czy dominacji, ale raczej jako o niestałych i nietrwałych układach relacji czy interakcji. Mówiąc jeszcze prościej, o władzy należy myśleć raczej jako o wydarzeniu, a nie transcendentnej rzeczywistości – wydarzeniu, które może zostać odwrócone. Dlatego Foucault mówi, w słowach bezpośrednio przywołujących te La Boétiego:

Jeśli rządzenie rzeczywiście jest ruchem mającym na celu podporządkowanie jednostek, w ramach samej rzeczywistości praktyki społecznej, mechanizmowi władzy odwołującym się do prawdy, krytykę można uznać za ruch, w którym podmiot nadaje sobie prawo zadawania prawdziwie pytań o efekty władzy, ja-

---

<sup>16</sup> M. Foucault, „What is Critique?”, tłum. K.P. Geiman, [w:] *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, red. J. Schmidt, University of California Press, 1996, s. 397.

kie wytwarza, a także zadawaniu władzy pytań o jej dyskursy prawdy. *Krytyka będzie sztuką odrzucania dobrowolnej niewoli, refleksyjnego niepostuszeństwa*<sup>17</sup>.

Foucault mówi tu w gruncie rzeczy, że wszystkie systemy panowania – są nie tylko kruche i niestałe są także wydarzeniami pozbawionymi zakorzenienia, istoty czy transcendentnej jedności czy legitymacji; przede wszystkim zaś mogą one pojawić się i stać hegemoniczne o tyle, o ile zostaną przez nas zaakceptowane. Ale co to tak naprawdę znaczy? Znaczy to, że wolność – możliwość myślenia, życia i działania w inny sposób – jest ontologiczną podstawą każdej władzy. Jest to kolejny sposób podejścia do pojęcia ontologicznej anarchii, która jest głównym wątkiem przewijającym się przez całą niniejszą książkę. Musimy nauczyć się słyszeć pomrukiwanie wolności, jeszcze niezrealizowanej, ale zawsze możliwej do zrealizowania, wolności, która nieustannie mówi do nas poprzez szczeliny władzy. Musimy dostroić się do jej głosu, by nie został zagłuszony przez trybiki i maszynę władzy. To nie władza jest tajemnicą wolności – twierdzenie, które przypisuje się często Foucaultowi – ale *wolność jest tajemnicą władzy*. Jest to oczywiste dla tych wszystkich, którzy wybierają słuchanie jej upartego pomrukiwania, radosnego zniecierpliwienia. Owa olśniewająca rewelacja – ontologiczna prymarność wolności, zgodnie z którą każdy system władzy/wiedzy zależny jest od naszej woli, naszej akceptacji – oznacza, że demontaż i odwrócenie tego systemu jest kwestią naszej decyzji i wolnej woli. Tak jak chcemy zniewolenia przez system, tak samo możemy chcieć uwolnienia się od niego. Dlatego właśnie Foucault przywołuje „rozstrzygającą wolę niebycia rządzonym”. Czy nie jest to afirmacja wolności w jej najczystszej postaci? Nie chodzi o wolność jako abstrakcyjny cel do osiągnięcia albo program wyzwolenia i organizacji społecznej, który ma nam wręczyć jakaś wyższa instancja, ale o wolność, którą zawsze już mamy<sup>18</sup>. Pragnienie bycia wolnymi to nic innego jak uświadomienie sobie i afirmacja tej ontologicznej wolności. Jest to po prostu kwestia przypomnienia sobie tego faktu, przypomnienia sobie, że władza, która wydaje się całkowicie nas pochłaniać, zależy tak naprawdę od naszego przyzwolenia, naszej zgody, i że jedyne, czego potrzeba, by obalić ten stosunek dominacji, to odmowa służenia, życzenie sobie własnej wolności.

W tekście La Boétiego nie ma zatem nic anachronicznego: klasyczne figury tyranów są znacznie mniej ważne niż mechanizm upodmiotowienia, dziwne pragnienie, które wiąże nas z władzą; jest to tym bardziej prawdziwe w odniesieniu do współczesnych ustrojów neoliberalnej racjonalności, które opierają się na dobrowolnym podporządkowaniu ich normom i kodom. Oczywiście Foucault, w odróżnieniu od La Boétiego, nie bada dobrowolnej niewoli jako pojedynczego, fatalnego momentu historycznego, jako odejścia od naturalnego stanu wolności; jego zdaniem od zawsze na różne sposoby podporządkowywaliśmy się dobrowolnie różnym reżimom władzy. Ich główna intuicja jest jednak ta sama: wszystkie formy władzy, bez względu na ich historyczne uwarunkowania, są do pewnego stopnia

<sup>17</sup> Tamże, s. 386 [podkreślenie autora].

<sup>18</sup> Jak ujmuje to Foucault w wywiadzie: „Moją rolą (...) jest pokazanie ludziom, że zawsze są bardziej wolni, niż im się wydaje” (M. Foucault, „Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault”, w: *Technologies of the Self: A Seminar with Foucault*, red. L.H. Martin, H. Gutman i P.H. Hutton, Tavistock 1988, s. 9-15.)

zależne od naszego dobrowolnego przyzwolenia. Jak inaczej mogłaby pojawić się władza? Dobrowolna niewola jest tajemnicą leżącą u podstaw wszystkich mikrodyscyplin czy środków przymusu, dyskursów instytucjonalnych, ustrojów inwigilacji, całego rozległego archipelagu karceralnego, którego mapę stworzył Foucault. Tekst La Boétiego możemy traktować jako klucz dający dostęp do wiecznej tajemnicy władzy: pokazuje nam on bowiem, że władza nie może istnieć bez naszego podporządkowania. Rzuca on światło na próg subiektywizacji, który Foucault uważał za podstawę każdej relacji władzy: dlaczego osoby homoseksualne czy szaleńcy przywiązują się do swoich zinstytucjonalizowanych tożsamości? Dlaczego pracownicy fabryk pozwalają przeszkolić się tak, że stają się dodatkiem do maszyny? Dlaczego sami angażujemy się w rytuały wyznań, które wiążą nas z reżimem prawdy? Dlaczego też, podobnie jak figura K. z Kafkowskiego *Procesu*, tak usilnie poszukujemy własnej prawdy w kodeksach władzy<sup>19</sup>? Gdzie jest haczyk, element, który nas uwodzi i wciąga w grę władzy? Jak jednak powiedziałem wcześniej, drugą stroną dobrowolnej uległości jest rozmyślne nieposłuszeństwo lub *dobrowolne nieposłuszeństwo* – tak jak na to wskazują i La Boétie, i Foucault.

## Dyscyplina niezdiscyplinowania

Oswajając się ze zjawiskiem dobrowolnej niewoli, chciałem odsłonić ontologiczną wolność, która kładzie podwaliny pod wszelkie systemy władzy, ale także umożliwia wszystkie autonomiczne przejawy ludzkiej myśli i czynu. Każda radykalna polityka emancypacyjna musi dziś zdobyć się na śmiałość afirmowania nieistnienia władzy oraz stale obecnej możliwości wolności. Co więcej, jest jasne, że nasze wyzwolenie się z owej niewoli nie może być przedsięwzięciem wyłącznie indywidualnym; należy je praktykować wspólnie. Jednak, jak unaocznia Striner, nie może ono zakładać żadnego określonego ideału wolności, który miałyby osiągnąć zbiorowość – prowadzi to bowiem do nowych form dominacji. Jeśli jednak, jak sugerowałem, przyjmiemy realność naszej wolności jako punkt wyjścia drugą stroną medalu dobrowolnej niewoli a nie punkt dojścia, unikniemy tego problemu.

Nie znaczy to jednak, że wyzwolenie się z dobrowolnej niewoli nie będzie wymagało od nas żadnej dyscypliny; powinna to jednak być dyscyplina, którą sami sobie narzucimy. Wszystko to odsyła nas z powrotem do problemu woli: jeśli, jak twierdzi La Boétie, do wyzwolenia się z niewoli tyrana potrzeba tylko woli bycia wolnym, jak można wytworzyć ową wolę? Jeśli zostaliśmy, jak mówi La Boétie, tak przyzwyczajeni do naszego stanu poddaństwa, że zapomnieliśmy, co w ogóle oznacza wolność, jak mamy przywołać wolę, by myśleć i działać inaczej? Nie musi ona pojawić się spontanicznie – z drugiej strony, jeśli poddamy się spontanicznie, równie dobrze możemy spontanicznie się zbuntować. Przerwanie

---

<sup>19</sup> Proces Kafki można interpretować po części jako medytację na temat dobrowolnej niewoli: Józef K., zamiast próbować wymknąć się prawu, które wcale go nie więzi przeciwnie, usiłuje go zniechęcić i być dla niego nieosiągalne nieustannie usiłuje znaleźć dla siebie w nim miejsce i w ten sposób ustanawia władzę prawa nad sobą. Przypomnijmy sobie również przypowieść o człowieku ze wsi, który czeka i czeka u wrót prawa, aż zostanie wpuszczony, ale wrota zostają w końcu przed nim zamknięte.

czaru dominacji jest oczywiście, zdaniem La Boétiego, sprawą tyleż zerwania z pewnymi istniejącymi już wzorami działań i zachowań, co sprawą wynajdywania nowych; innymi słowy, często jest to kwestia po prostu *zatrzymania się*, zaprzestania odtwarzania konkretnych wzorców posłuszeństwa. Nawet to jednak nie jest gestem całkowicie biernym, gdyż, jak sugeruję, wymaga celowego i świadomego wyrażania innego, bardziej autonomicznego sposobu życia. Wydaje mi się zatem, że afirmacja własnej wolności czy swojości wymaga samodyscypliny – nauczania się, jak to ujmuje Sorel, „nowych nawyków wolności”.

Bez dyscypliny, jak twierdzi Richard Flathman, nie ma działania, a zatem także możliwości wolności. Pewne ograniczenia mogą również służyć sprawdzaniu i mierzeniu jej zakresu przez konfrontację z ograniczeniem<sup>20</sup>. Uznaje się tu, że w każdym z nas istnieją tendencje, pragnienia i zależności, które czynią każdego i każdą z nas bardziej lub mniej podatnymi na władzę innych. Dlatego formy „ascezy”, takie jak te, które omawia Foucault w swoich dziełach dotyczących etycznych praktyk „troski o siebie” w kulturze starożytnej Grecji i Rzymu, obejmują formy samodyscypliny umożliwiające kontrolowanie czy ujarzmiwanie owych tendencji w imię własnej wolności. Jak to ujmuje Foucault: „aby dobrze się prowadzić, właściwie praktykować wolność, należało zajmować się sobą, troszczyć się o siebie, zarazem siebie poznając (...), a także kształtując i przekraczając, by zapanować nad żądzami, które mogłyby sprowadzić na manowce”<sup>21</sup>.

Co więcej, praktyki te były praktykami *etycznymi* w tym sensie, że dotyczyły nie tylko relacji z sobą samym, ale także relacji z innymi. Dla Greków pragnienie zdominowania innych, sprawowania nad nimi nadmiernej władzy było w zasadzie oznaką, że nie panuje się nad sobą, że jest się otumanionym przez żądzę władzy, która zdusiła w jednostce wszystkie inne skłonności. Była to oznaka raczej słabości niż siły. Jak dobrze wiedział Rousseau, jeśli chce się panować nad innymi, zostanie się prawdopodobnie zdominowanym przez *nich*<sup>22</sup>. Ideę tę odzwierciedla również Stirnerowskie pojęcie swojości – dalekie jest od agresywnego czy egoistycznego narzucania władzy innym. Wręcz przeciwnie, pojęcie to zdradza wyjątkowe uwrażliwienie na zagrożenie, jakie dla autonomii stanowić może to, co Stirner nazywa „opętaniem” – opętaniem przez pragnienie władzy, pieniędzy czy cielesnych uciech, oznaczającym uzależnienie od przedmiotów zewnętrznych<sup>23</sup>. Wszyscy ci myśliciele uczą nas zatem, że w grę władzy można grać tylko na własny koszt. La Boétie ostrzegął, że ci, którzy dają się wciągnąć w piramidę tyranii w nadziei na nagrodę lub korzyści czy po to, aby sprawować władzę nad kimś, kto znajduje się niżej, narażają się na ogromne niebezpieczeństwo. Owe praktyki zdobywania wolności poprzez panowanie nad sobą i samodyscyplinę zawierają w sobie także etykę (oraz, jak sądzę, politykę) braku dominacji.

---

<sup>20</sup> Zob. R. Flathman, *Freedom and its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*, Nowy Jork 2003.

<sup>21</sup> M. Foucault, „Etyka troski o siebie jako praktyka wolności” [w:] tenże, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, dz. cyt., s. 216.

<sup>22</sup> „Trudno jest nakłonić do posłuszeństwa tego, kto sam rozkazywać nie pragnie, i najrzęczniejszemu politykowi nie udałoby się opanować ludzi, którzy by chcieli tylko być wolni”. (J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*), [w:] tenże, *Trzy rozprawy*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 222.

<sup>23</sup> Stirner stawia w zasadzie znak równości między opętaniem a posłuszeństwem.

Wolność czy też swojość, rozumiana jako wyzwolenie się z naszej dobrowolnej niewoli, jest dyscypliną, sztuką – czymś, czego trzeba się nauczyć, czego jedna uczy się od drugiego i sama od siebie, czymś, co trzeba modelować, nad czym należy pracować, cierpliwie rozwijać, co należy praktykować na poziomie nas samych i w naszych relacjach z innymi. Jest to praca nad naszymi granicami, zarówno tymi zewnętrznymi, jak i, jeśli nie przede wszystkim, tymi wewnętrznymi. Najważniejsze jest, że wolność zawsze stanowi zawsze obecną możliwość oraz naszą kondycję ontologiczną, nasz punkt wyjścia. Urzeczywistnienie i afirmację tej ontologicznej wolności, w połączeniu z jej etycznymi powinnościami, można uznać za główny motyw postanarchistycznej teorii politycznej.



## VI/ Myśleć z Zewnątrz

W niniejszej książce starałem się rozwinąć rozumienie polityki oparte na tym, co nazywałem *ontologiczną anarchią*. Moje pojęcie postanarchizmu, choć czerpie wyraźną inspirację z politycznej filozofii anarchizmu, różni się od niego w następującym aspekcie: zamiast uznawać anarchię lub brak stałego hierarchicznego porządku za cel działania politycznego, uznaję go za jego początek. Co to właściwie znaczy? Znaczy to, że polityczne działanie nie jest już określone przez żaden racjonalny czy moralny cel – przez pojęcie uniwersalnej emancypacji gatunku ludzkiego lub stworzenie idealnego społeczeństwa. Jako że jednak anarchia czy nieokreśloność porządku społecznego jest naszym punktem wyjścia, władza i autorytet, ponieważ są pozbawione podstawy, zawsze są podatne na kontestację. W związku z tym horyzont politycznego działania pozostaje otwarty i przygodny. Wykorzystując myśl Stirnera, Schürmanna, Foucaulta, La Boétiego i innych, starałem się pokazać, że sekretem władzy jest jej nieistnienie, jej brak podstaw, i że, jeśli zostaną one ujawnione i należycie zrozumiane, straci ona swoją moc. W tym sensie prawdziwym następstwem ontologicznej anarchii nie jest, jak niektórzy mogliby sugerować, nihilizm, lecz coś, co można nazwać ontologiczną wolnością: *wolnością, którą zawsze już mamy*.

Jeśli *istnieje* jakiś ostateczny cel postanarchistycznego działania politycznego, to jest nim właśnie realizacja tej ontologicznej wolności. W zasadzie można powiedzieć, że wolność ontologiczna jest zarówno naszym celem, jak i punktem wyjścia. Wolność, którą już posiadamy, jest zatem paradoksalnie kolistą, będąc zarazem swoim celem i ontologiczną podstawą politycznego działania. Walka o urzeczywistnienie naszej własnej wolności zależy od tego, czy będziemy ją praktykować. Stajemy się wolni tylko wtedy, gdy działamy tak, jakbyśmy już byli wolni. Przyczyna i efekt, warunek i cel są tym samym. Powiem o tym więcej poniżej, omawiając zagadnienie autonomii. Sformułowanie to należy jednak uznać za zasadnicze dla tego, co można nazwać anarchistyczną wrażliwością. Jeśli postanarchizm jest wciąż anarchizmem, jest to anarchizm rozumiany nie jako zestaw społecznych ustaleń czy nawet konkretny program rewolucyjny, lecz raczej jako wrażliwość, etos czy sposób życia i postrzegania świata, możliwy dzięki wolności, którą już posiadamy.

W poprzednich rozdziałach zbadałem różne wymiary owej wrażliwości. Twierdziłem, że wymaga ona uwolnienia pojęcia podmiotowości od stałych i esencjalistycznych tożsamości, które dotychczas stanowiły główną kategorię radykalnej polityki. By wyrazić fundamentalne niepodporządkowanie podmiotu, potrzebujemy raczej innej kategorii – pojedynczości – której nieokreśloność i, przynajmniej z punktu widzenia władzy, *nieprzezroczystość* sytuuje ich istnienie na innym progu upodmiotowienia. Celem radykalnej polityki nie jest ani uznanie różnych tożsamości, ani wyzwolenie Ludu czy klasy; jest nim afirmacja

cja autonomii czy też, używając terminu Stirnera, *swojności* pojedynczości. Z uwagi na ten właśnie temat ontologicznej wolności zaproponowałem pojęcie insurekcji, a nie rewolucji, które moim zdaniem może pełnić funkcję modelu dla strategii współczesnej polityki radykalnej. Podczas gdy rewolucja ma na celu społeczną transformację poprzez realizację programu politycznego; ryzykuje przy tym narzucenie wszystkim konkretnego paradygmatu wolności; insurekcja z kolei jest formą samotransformacji i potwierdzenia obojętności względem władzy. Podobną ideę wyraża koncepcja przemocy przeciwko przemocy, którą opisałem w rozdziale IV. Jej najważniejsze aspekty to nie tylko krytyka państwa i legalnej przemocy, ale także pojęcie ontologicznie anarchicznej działalności, wyrażającej się za pomocą (pozbawionej przemocy) przemocy czystych środków, znajdujące swój wyraz w teoriach Sorelowskiego proletariackiego strajku generalnego i Benjaminowskiej boskiej przemocy. Kluczem do obu tych pojęć jest rodzaj pozbawionej strategii formy działalności etyczno-politycznej, dla której samookreślenie się i organizacja poza etatystycznym trybem polityczności są zasadnicze. W końcu zaś, wymiar ontologicznej wolności obecny jest w idei *dobrowolnego nieposłuszeństwa*, która, jak sugerowałem, jest drugą stroną opisywanej przez La Boétiego dobrowolnej niewoli. Jeśli władza to złudzenie oparte na naszym dobrowolnym podporządkowaniu się i samoograniczeniu, do wyzwolenia się wystarczy życzenie, by nie służyć już dłużej władzy i zacząć służyć sobie. Wolność, którą już posiadamy, jest obecna w swoim zanegowaniu wolność tę porzuca się z łatwością, ale oznacza to, że równie łatwo można ją odzyskać. Jak jednak argumentowałem, ta chęć bycia wolnym wymaga form samodyscypliny pozwalających przełamać nawyki posłuszeństwa i zastąpić je nowymi nawykami wolności. Bycie posłusznym sobie jest jedyną możliwą alternatywą dla posłuszeństwa innym.

Z wolności ontologicznej wyłania się zatem bardziej afirmatywna polityka i etyka autonomii. Gdyby zapytać, czego domaga się postanarchizm, jedyną możliwą odpowiedzią byłaby *autonomia*. Autonomia jest etyczno-politycznym horyzontem postanarchizmu. W niniejszym, podsumowującym rozdziale rozwinę swoistą postanarchistyczną teorię autonomii, która przekracza ograniczenia zarówno Kantowskiego, jak i liberalnego jej rozumienia, opierając się na poststrukturalnym ujęciu stwarzania siebie i etycznego upodmiotowienia. Ponadto w rozdziale tym zbadam relację zachodzącą pomiędzy autonomią a demokracją, ukazując, że są one zasadniczo od siebie odmienne, a czasem nawet ze sobą sprzeczne. Autonomii nie można sprowadzić do demokracji deliberatywnej, radykalnej, agonistycznej czy jakiegokolwiek innej, ponieważ proponuje ona całkowicie inny etyczny i polityczny związek.

## Polityka autonomii

Autonomię można rozumieć w ogólnym sensie jako samorządność, choć ma ona wiele różnych znaczeń w teoriach politycznych, z których najbardziej wpływowymi są Kantowskie pojęcie moralnej autonomii i liberalne znaczenie autonomii jako sfery indywidualnej wolności, urzeczywistnianej za pośrednictwem różnych norm, procedur czy instytucji. Z

mojego punktu widzenia żadna z nich nie oferuje prawdziwego czy spójnego choćby rozumienia autonomii, ponieważ rozpatrują ją z perspektywy pewnego rodzaju idealizmu moralnego, narzucając jednostce zewnętrzne obowiązki i powinności.

Dla Kanta, jak wiemy, autonomia oznacza racjonalne. posłuszeństwo uniwersalnemu prawu, którego charakter sprawia, że chcemy, by obowiązywało. Kant chce osadzić myśl etyczną na całkowicie racjonalnej podstawie, wykraczającej poza wszelkie zasady empiryczne. Moralność powinna, jego zdaniem, być ugruntowana w uniwersalnym prawie – imperatywie kategorycznym – które może zostać uchwycone przez rozum. Dla Kanta istnieje wyłącznie jeden imperatyw kategoryczny, który dostarcza podstawy wszelkim racjonalnym ludzkim działaniom: „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez twą wolę miała się stać powszechnym prawem przyrody”<sup>139</sup>. Innymi słowy, to, czy dane działanie jest moralne, czy nie, zależy od tego, czy może ono stać się uniwersalnym prawem, dającym się zastosować w każdej sytuacji. Tak więc dla Kanta prawo moralne oparte jest na wolności – racjonalna jednostka z poczucia obowiązku wybiera stosowanie się to tej uniwersalnej maksymy moralnej. Ta autonomia woli jest dla Kanta najwyższą zasadą moralności. Wolność jest w związku z tym zdolnością jednostki do ustanawiania dla siebie samej prawa, w sposób wolny od zewnętrznych sił. Jednakże ta wolność samoustanawiania musi być zgodna z uniwersalnymi kategoriami moralnymi. Kantowska zasada autonomii sprowadza się do powiedzenia: *masz wolny wybór dopóty, dopóki wybierasz w sposób właściwy, dopóki wybierasz uniwersalną moralną maksymę*. Kant nie widzi w tym jednak sprzeczności, bo chociaż przestrzeganie praw moralnych jest obowiązkiem i absolutnym imperatywem, wciąż jest to obowiązek dobrowolnie przez jednostkę wybrany. Prawa moralne są ustanowione racjonalnie, a ponieważ tylko jednostki racjonalne mogą działać w sposób wolny, będą one z konieczności poddawać się prawom moralnym. Innymi słowy, działanie jest wolne, o ile jest zgodne z moralnymi i racjonalnymi imperatywami – w przeciwnym razie jest ono patologiczne, a zatem „pozbawione wolności”.

Kantowska filozofia moralna jest filozofią prawa. Kantowską wolność wiąże z prawem jej powiązanie z absolutną racjonalnością. Właśnie dlatego, że z wolności należy korzystać w sposób racjonalny, jednostka zobowiązuje się do przestrzegania racjonalnie uzasadnionych powszechnych praw moralnych. Odnajdujemy tu jednak pewne podporządkowanie jednostki temu, co Stirner nazwałby pewnie „*idée fixe*” – pojęcia moralne ostatecznie wyprowadzają swoją iluzoryczną uniwersalność i władzę przymusu z religijnych kategorii, których miejsce zajęły. Prawo moralne nie gwarantuje wcale zatem autentycznej autonomii, lecz raczej działa przeciwko niej: „Więzi go bowiem chrześcijaństwo w postaci moralności; więzi go w wierze”<sup>1</sup>. Dla Stirnera Kantowskie pojęcie obowiązku jest więc nie do pogodzenia z indywidualną autonomią lub tym, co nazywa swojością: „Wystarczy, że nie będę uznawał żadnych obowiązków, tzn. nie będę się *wiazał*, ani pozwalał wiązać. Bo skoro nie mam żadnego obowiązku, to nie obowiązuje Mnie żadna ustawa”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 51.

<sup>2</sup> Tamże, s. 230.

Co więcej, choć dla Kanta jednostka formalnie jest „wolna” w wyborze prawa moralnego, nie jest ona wolna do nieposłuszeństwa wobec praw państwa. Choć dozwolone jest korzystanie z rozumu publicznego, obywatel musi być posłuszny suwerenowi. Opór i rebelia względem rządu, niezależnie od tego, jak tyrański by on nie był, jest najgorszym możliwym przestępstwem<sup>3</sup>. Według Kanta fakt, że podstawą państwa jest wolność, w tym sensie, że zostaje dobrowolnie zawiązane i istnieje w celu zabezpieczenia jednostkowych wolności, oznacza, że nasze zobowiązania wobec niego muszą być absolutne. Kantowskie pojęcie moralnej autonomii legitymizuje władzę i autorytet państwa, nie tylko oddzielając dobrowolne użycie publicznego rozumu od kwestii obowiązku względem państwa – możemy delibrować jak nam się podoba, lecz musimy pozostać posłuszni<sup>4</sup> – lecz przede wszystkim uznając państwo za ostateczny wyraz uniwersalnej moralnej i racjonalnej woli, z którą jesteśmy związani. Mówiąc prościej: ponieważ państwo jest państwem „wolnym” opartym na racjonalnej umowie, a tym samym projekcją naszej własnej autonomicznej woli, nie można kwestionować władzy, jaką nad nami sprawuje. Tak rozumiana moralna autonomia staje się tożsama z polityczną niewolą. Pouczające jest w tym kontekście porównanie Kanta z La Boétiem: choć obaj wierzą w autonomię, ten pierwszy rozumie ją jako posłuszeństwo – zarówno wobec prawa moralnego, jak i prawa państwowego – drugi zaś jako nieposłuszeństwo. Co więcej, podczas gdy Kant skupia się na wolnym użyciu rozumu publicznego jako wyrazie racjonalnej i autonomicznej woli, La Boétie uczula nas na niewystarczająco opracowany i zdecydowany bardziej enigmatyczny wymiar ludzkich zachowań: na wolne, nieprzymuszone porzucenie własnej wolności innymi słowy, pragnienie własnej heteronomii. Droga do autonomii zakłada w związku z tym walkę z samym sobą, przeciwko swoim własnym nawykom czy skłonności do uległości walkę, która, wbrew Kantowi odbywa się bez żadnego przewodnictwa: „nieb[a] gwiaździste[go] nade mną i praw[s] moralne[go] we mnie”<sup>5</sup>.

Dla postkantowskich liberałów takich jak Rawls czy Habermas (pomimo dzielących ich różnic), Kantowska zasada autonomii jest fundamentalnym składnikiem koncepcji rozumu publicznego czy proceduralnej sprawiedliwości. Według Rawlsa to autonomiczny i racjonalny podmiot chce zuniwersalizowanych norm sprawiedliwości; według Habermasa to autonomiczna sfera intersubiektywnej komunikacji i procedur racjonalnej deliberacji oraz etycznego dyskursu może pomóc nam zweryfikować warunki prawomocnej i demokratycznej polityki. Autonomia wiąże się zatem z publicznym uczestnictwem w procesach deliberacji, mających na celu określenie kształtu praw oraz instytucji. Jednak

---

<sup>3</sup> Zob. I. Kant, „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, tłum. M. Żelazny, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Tom VI*, red. M. Jankowski, T. Kupś, M. Marciniak, M. Żelazny, Toruń 2012, s. 290-291.

<sup>4</sup> To rozróżnienie na wolne i autonomiczne użycie rozumu publicznego w sprawach własnego sumienia i bezwzględne posłuszeństwo wobec praw i nakazów suwerena jest zasadnicze dla Kantowskiego rozumienia oświecenia; zob. I. Kant, „Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?”, tłum. T. Kupś, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Tom VI*, dz. cyt., s. 47-53.

<sup>5</sup> I. Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, tłum. B. Bornstein, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Tom III*, dz. cyt., s. 483.

to przesunięcie akcentu z prywatnej czy moralnej autonomii na autonomię polityczną nie pozwala pozbyć się problematycznego założenia racjonalnego konsensusu opartego na powszechnie uznawalnych normach. Dla tych opierających się racjonalnemu konsensusowi przewidziane są środki dyscyplinarne, które mają wymusić posłuszeństwo<sup>6</sup>. Niezależnie od tego, czy chodzi o uniwersalne prawo moralne, czy o normy i procedury rozumu publicznego, nie możemy uniknąć wniosku, że tego rodzaju koncepcje zakładają wyobrażoną figurę autonomicznego podmiotu, który musi podlegać takim normom postępowania i dyskursowi lub zostać do tego zmuszonym. Nie chodzi po prostu o to, że w tym liberalnym ujęciu autonomii zawarty jest element przymusu, lecz o to, że przymus ten jest silniejszy, dlatego że posłuszeństwo wobec tych norm przedstawiane jest jako zgodne z naszą własną, autonomiczną wolą.

Dostrzegamy też ten dyscyplinarny element we współczesnej polityce liberalnej i neoliberalnej, nakazującej jednostce dopasowanie się do zewnętrznych standardów autonomii. Według Stirnera liberalny obywatel, posiadacz praw i wolności, musi zostać ukształtowany w taki sposób, by jego wolność wyrażała się wyłącznie w kategoriach posłuszeństwa państwu i jego prawu: „jakże mógłby ich liberalizm, ich «wolność w granicach prawa», ostać się bez karność?”<sup>7</sup>. Współczesną neoliberalną autonomię określa się w jeszcze węższy sposób, jako ekonomiczną odpowiedzialność. Cóż bardziej tyrańskiego niż jej moralny nakaz, byśmy stali się, jak powiedział Foucault, „przedsiębiorca[mi] sam[y]ch siebie”<sup>8</sup>. Jednostka zostaje skazana na siebie i własne zasoby, jest zmuszona zredukować całe swoje istnienie do dającego się sprzedać zestawu działań i zachowań. Ci, których uzna się za niezdolnych do autonomii (bezrobotni, chorzy psychicznie, przestępcy), są „zmuszani do wolności” poprzez nakładanie różnych sankcji i obciążeń. Liberalne ujęcia autonomii politycznej oraz ekonomicznej, jakkolwiek różne od siebie i sprzeczne, nieodmiennie narzucają obowiązek dostosowania się do moralnych i racjonalnych ideałów oraz, co za tym idzie, oferują jedynie ograniczone i nader dwuznaczne doświadczenie autonomii.

Jak wspominałem w rozdziale poprzednim, wolność i autonomia stały się dziś pojęciami dość niejasnymi. Stało się tak w dużej mierze dlatego, że liberalną autonomię definiuje się przez pryzmat związku z ustrojem instytucjonalnym, który, przynajmniej w teorii, zabezpiecza prawa i wolności jednostki. Jednak właśnie dlatego, że ochrona owych praw i wolności należy od państwa, które określa jednocześnie ich granice, są one niezwykle kruche i łatwo ustępują wymogom „bezpieczeństwa”. Przypomnijmy sobie sytuację po atakach terrorystycznych, które nastąpiły w Paryżu w 2015 r.; postrzegano je powszechnie jako zamach na wolność, jednak deklaracje solidarności z zasadą *liberté* nabrały dziwnej dwuznaczności, ponieważ stały się praktycznie nieodróżnialne od oficjalnej propagandy państwowej. Podczas gdy wszędzie trąbiono o nienaruszalności wolności słowa, francuskie

---

<sup>6</sup> Rawls wspomina o karach, mających wymusić posłuszeństwo wobec jego „instytucji sprawiedliwości” (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 808-809). Powinniśmy zauważyć także jego zastrzeżenia do obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz problemy, jakie stwarza w jego koncepcji obowiązek kwestia przyzwolenia (tamże, s. 504-510).

<sup>7</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 96.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, tłum. Michał Herer, Warszawa 2011, s. 219.

państwo zamykało ludzi za ironiczne komentarze w mediach społecznościowych, a rządy zachodnie przyznawały sobie nowe uprawnienia do inwigilacji. Wolność liberalna jest dziś całkowicie uzależniona od logiki bezpieczeństwa, która pożera ją w imię jej ochrony. Postrzeganie autonomii jako sfery wolności wyznaczonej przez instytucje i prawa jest zatem niebezpieczne; jeśli sądzimy, że autonomia to coś, co jest nam dane przez państwo, możemy ją bardzo łatwo stracić.

## Woluntaryzm i samostanowienie

Dziś, bardziej niż kiedykolwiek przedtem, konieczne jest więc wykształcenie alternatywnych sposobów myślenia o autonomii, które pozwoliłyby uniknąć pułapki zastawionej przez władzę. Neoliberalnemu paradygmatowi niezależnej jednostki, który niszczy wolność, podporządkowując ją rynkowemu imperatywowi moralnemu, nie można przeciwstawić się przez powrót do opiekuńczych objęć „wielkiego państwa”. Prawdę mówiąc, „wielkie państwo” nigdy nie odeszło. Neoliberalizm polega na intensywniejszym zintegrowaniu jednostki z procesem państwowego przechwycenia; racjonalność państwowego trybu rządzenia przejawia się, jak pokazał Foucault, głównie za pośrednictwem jednostki i wolności. Neoliberalną wolność kwestionować można więc tylko na jej własnym terytorium, kultywując autonomiczne i bardziej autentyczne doświadczenie autonomii. Wymagałoby to rozwijania różnych form upodmiotowienia czy też tego, co można nazwać tworzeniem siebie, tak, by jednostka mogła uwolnić się od rządzących nią tożsamości i znormalizowanych kodów wolności, które zostały jej narzucone i określają jej lub jego własny związek z wolnością. Innymi słowy, nie powinniśmy postrzegać autonomii w kategoriach nakazowych, jako wyidealizowany wzorzec racjonalnej wolności, do którego musimy się dopasować, lecz raczej jako *wolność bycia wolnym*.

Podobne stanowisko zajmuje Richard Flathman, którego wspominałem w rozdziale poprzednim; jego heterodoksyjny liberalizm, jak on sam twierdzi, zbliża się do anarchizmu<sup>9</sup>. W przeciwieństwie do liberalizmu dyscyplinarnego lub, jak go nazywa Flathman, zorientowanego na cnoty, poddającego wszystko osądowi abstrakcyjnego trybunału racjonalności deliberacyjnej (Kant, Habermas, Rawls), proponuje on liberalizm, „samowolny” czy woluntarystyczny, w którym nacisk kładzie się na jednostkowość i wielość: „Jego głównym symbolem jest, zamiast Rozumu, Wola, interpretowana jako w dużej mierze lub w ostatecznym rozrachunku tajemnicza”<sup>10</sup>. Zamiast liberalizmu, w którym autonomię jednostki ocenia się na podstawie stopnia, w jakim jest zgodna z racjonalnymi normami deliberacji lub procedurami sprawiedliwości, samowolny liberalizm Flathmana, czerpiącego z myślicieli takich jak Nietzsche czy Montaigne, ceni jednostkowe praktyki samostanowienia i auto-

---

<sup>9</sup> Flathman nazywa sam siebie „niedoszłym anarchistą”, mając na myśli to, że choć podziela anarchistyczną krytykę władzy politycznej, zachowuje sceptycyzm liberala, co do twierdzenia, że ludzie mogą żyć bez instytucji (zob. R.E. Flathman, *Reflections of a Would-Be Anarchist: Ideals and Institutions of Liberalism*, Minneapolis 1998).

<sup>10</sup> Tamże, s. 13.

kreacji, które niekoniecznie muszą być kierowane lub określone przez te normy. Ponadto owe praktyki samostanowienia z konieczności zakładają samodyscyplinę umożliwiającą kultywowanie woli.

Niezależnie od kilku różnic, które dzielą mnie od Flathmana w kwestii obstawania przy potrzebie instytucjonalizmu, jego pojęcie samowolnego liberalizmu jest dość podobne do formy autonomii, jaką proponuję. Choć być może nie tak radykalnie, rezonuje ono ze Stirnerowską etyką swojości, konceptem egoistycznej samowystarczalności, który także zakłada potrzebę samodyscypliny w celu uniknięcia „opętania” omówionego w rozdziale poprzednim. Według Stirnera „opętanie” podważa autonomię i stanowi tylko zawężoną, jednostronną postać egoizmu<sup>11</sup>. Opętanie jest rodzajem posłuszeństwa stałej idei, która przejęła cały podmiot. Nie odwołujemy się tu jednak do pojęcia wolności pozytywnej, jako że nie istnieje tu żaden wzorzec racjonalnego czy moralnego ja, który należałoby realizować. Chodzi po prostu o pojęcie samoujarzemia czy posłuszeństwa samemu sobie, rozumianego jako bycie wolnym od – lub w ostateczności jako bycie zdolnym do oporu wobec – pragnień, nawyków i skłonności, które zagrażają autonomii. Stirner ujmuje to następująco: „Swój własny staję się dopiero wtedy, gdy ani zmysłowość, ani żadna inna siła (Bóg, ludzie, zwierchnicy, prawo, państwo, Kościół) nie ma Mnie w swej władzy, ale Ja sam”<sup>12</sup>. Zauważmy, że dla Stirnera nie ma znaczenia, czy chodzi o wewnętrzne (zmysłowość), czy o zewnętrzne (instytucje takie jak prawo, państwo, Kościół) zagrożenia dla autonomii. Niebezpieczeństwo jest to samo: instytucje mogą stać się zinternalizowanymi formami przymusu, stałymi ideami, którym pragniemy się podporządkować, a zinternalizowane pasje i pragnienia zawsze mogą zmaterializować się w postaci zewnętrznych systemów dominacji, które zagrażają nam pochłonięciem.

Takie myślenie o autonomii sprawia jednak, że w zasadzie opuszczamy teren liberalizmu; już samo stanowisko Flathmana każe nam dotrzeć do granicy tego dyskursu. Form upodmiotowienia czy autokreacji, które mnie interesują, a które są zainspirowane Stirnerowskim pojęciem swojości, nie można zredukować do liberalnej kategorii jednostki, a przynajmniej nie bezproblemowo, dlatego postanowiłem zaproponować na ich określenie termin „pojedynczość”. Pojedynczość sugeruje sposób myślenia o autonomii niezakorzenionej już w *idée fixe* esencjalistycznej podmiotowości, której tożsamość i cechy mogą być ujęte przez reżimy władzy, lecz takiej, która jest ugruntowana w anarchicznej otwartości prowadzącej do destabilizacji wszelkich tożsamości. To właśnie Reiner Schürmann rozumie jako ontologiczną *an-archię* – brak ostatecznych fundamentów; Stirner z kolei rozumie przez pojedynczość jako podstawową dla tożsamości nicość, która służy za punkt wyjścia egoistycznego samotworzenia się: „Ja, owa Nicość, będę teraz z Siebie powoływał do życia moje stworzenia”<sup>13</sup>. Powinniśmy ująć to we właściwych, poststrukturalistycznych kategoriach: ja nie jest istotą, lecz serią *stawań się*, nieustającym projektem samostanowienia pozbawionym jakiegokolwiek wyraźnego końca czy *telosu*. Z tej perspektywy autonomię

---

<sup>11</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>12</sup> Tamże, s. 198.

<sup>13</sup> Tamże, s. 279.

należy rozumieć nie jako stan, do którego się dąży, tak, że istniałby jakiś stan prawdziwie i ostatecznie autonomiczny – czym mógłby być, jeśli nie kresem upodmiotowienia? – lecz raczej jako szereg agonistycznych praktyk realizowanych w kontekście ograniczeń i przeszkód, zarówno z zewnętrznych, jak i wewnętrznych.

Tak właśnie powinniśmy odczytywać dzieła Foucaulta dotyczące praktyk upodmiotowienia i samostanowienia w starożytnej Grecji, Rzymie czy we wczesnych kulturach chrześcijańskich: takie praktyki samostanowienia, w których relacja z samym sobą i z innymi była poddawana intensywnej indagacji etycznej, były praktykami nie tyle indywidualizacji, ile autonomizacji mającej na celu wzmocnienie zdolności do samorządności<sup>14</sup>. We wspomnianych pracach Foucault kładzie nacisk na relację między podmiotem, prawdą i władzą. Wszelkie formy władzy działają za pośrednictwem pewnego reżimu prawdy, z którym podmiot zostaje związany lub, co ważniejsze, z którym sam się wiąże. Prawda, władza i podmiotowość zostają powiązane poprzez akty posłuszeństwa i obowiązku, jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim. Co jednak dzieje się, gdy więzy posłuszeństwa zostają zerwane? Jak ma siebie rozumieć ten nieposłuszny podmiot, który oddziela się i dystansuje nie tylko od pewnej formy władzy, lecz także od pewnych aktów prawdy? Foucault powiada: „Teraz to ruch oderwania się od władzy powinien wydobywać na jaw transformacje podmiotu i jego stosunku do prawdy”<sup>15</sup>. Foucault uchwytuje tu oddzielanie się ja od form tożsamości, które łączą je z istniejącym reżimem prawdy i władzy, czyniąc je zarządzalnym: troska o siebie jest w tym sensie właśnie *zniszczeniem* samego siebie i opracowaniem innych form podmiotowości – jest [to] jedynie mym wydobyciem się z istniejącego stanu rzeczy”<sup>16</sup>, jak to ujmuje Stirner przy okazji opisywania procesu insurekcji. Autonomia obejmuje insurekcję ja przeciwko ustanowionym tożsamościom, z którymi jest ono związane.

W naszych współczesnych społeczeństwach połączenie między władzą, prawdą a podmiotowością jest szczególnie ambiwalentne w tym sensie, że całość życia zostaje przesycona mechanizmami rynkowymi, które same w sobie stanowią zdecentrowaną, rozproszoną i widmową formę władzy. Jeśli, jak wierzył Foucault, rynek jest dziś głównym ośrodkiem prawdo-mówności, tak, że większość działań ludzkich – w tym polityka – jest uprawomocnianych tylko przez jego racjonalność<sup>17</sup>, musimy obmyślić sposoby, dzięki którym podmiot mógłby uwolnić się od tego reżimu prawdy i ustanowić się w inny sposób. Nieposłuszeństwo znaczy dziś o wiele więcej niż zwyczajne łamanie pewnych praw; jest to raczej uwalnianie się od urynkowionych i utowarowionych form życia i wynajdywanie alternatywnych sposobów życia czy postrzegania się. Zrywanie z neoliberalnym sposobem życia znaczy coś więcej niż zwyczajny powrót do socjaldemokratycznych form redystry-

---

<sup>14</sup> Schürmann wiąże dzieło Foucaulta z projektem „anarchistycznego samostanowienia”: w przeciwieństwie do podmiotu wyłącznie transgresyjnego, który dąży tylko do przeciwstawiania się prawu, a co za tym idzie potwierdza je, podmiot anarchistyczny opiera się społecznej zasadzie totalizującej istotowej dla współczesnego państwa i rozwija dla siebie własną ścieżkę życia i działania; por. Reiner Schürmann, „On Constituting Oneself an Anarchist Subject”, *Praxis International* nr 6 (3), S. 294-310.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2014, s. 94.

<sup>16</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 381.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, dz. cyt.



bucji, choć może wiązać się również i z nimi: oznacza fundamentalne wycofanie naszego życia z reżimu *oikonomia*.

Myśląc o autonomii w tym sensie, wracamy, zdaje się, do dwuznacznego zagadnienia woli – woli bycia nieposłusznym, woli zerwania z istniejącymi tożsamościami i sposobami życia, woli zmiany samego siebie. Jak stwierdziłem w rozdziale poprzednim, Foucault, podobnie jak La Boétie, interesuje się niezmiernie kwestią woli, choć rozumie ją nie jako zjawisko psychologiczne, lecz raczej w kontekście praktyk nieposłuszeństwa i samostanowienia się w reakcji na relacje władzy i prawdy: tak jak w różnych momentach dobrowolnie podlegamy pewnym relacjom władzy i prawdy, tak w innych możemy z nimi zrywać. Opór wobec władzy byłby niemożliwy, gdyby nie było woli jej odrzucenia i bycia niezarządzalnym<sup>18</sup>. Wola zyskuje pewną intensywność i blask, jeśli pojmować ją agonistycznie, w relacji do form władzy, zagrażających jej ograniczeniem i wiązaniem, którym się przeciwstawia. Pojęcie posiadającego istotę, stabilnego podmiotu znajdującego się poza relacjami władzy – jeśli taki podmiot w ogóle kiedykolwiek istniał – nie jest już potrzebne, by potwierdzić obecność woli: jest ona przedmiotem postanowienia i afirmacji, tym, co przenika mrok ciemnego nieba za każdym razem, gdy podmiot wypowiada posłuszeństwo władzy i działa oraz myśli autonomicznie względem niej.

## Aksjomat wolności

Moglibyśmy uznać za La Boétiem, że wola jest obecna zawsze, nawet jeśli czasem obiera zły kierunek: często przedmiotem naszej woli jest własna niewola, znaczy to jednak, że nasza wolność jest właśnie sprawą woli. Możemy z tego wyciągnąć następującą lekcję: ciągłość władzy i dominacja są całkowicie zależne od tego złego nakierunkowania woli i przez nie utrwalane; sama władza nie ma własnej ciągłości czy spójności – musi być podtrzymywana i utrwalana przez tych, którzy jej podlegają. Niesie to jednak ze sobą radosną świadomość, że wolność jest po prostu kwestią chcenia inaczej, odwrócenia się od władzy i inwestowania w siebie oraz własną autonomię; mówiąc prościej, jest to kwestia zerwania z wzorcami czy posłusznymi zachowaniami, które władzę podtrzymują. La Boétie ujmuje to w następujący sposób: „[tyran] unicestwi się sam, byleby tylko kraj nie chciał mu dłużej służyć. Nie chodzi o to, by czegoś go pozbawiać, ale o to, by niczego mu nie dawać. Nie trzeba, aby kraj zabiegał o coś dla siebie, wystarczy, jeśli nie będzie robił niczego przeciw

---

<sup>18</sup> W wywiadzie poświęconym rewolucji irańskiej Foucault kładł nacisk na znaczenie, jakie ma w analizach władzy i powstań przeciwko niej wola: „Wydaje mi się, że nie będziemy w stanie efektywnie przeanalizować stosunków władzy bez wprowadzenia wątku woli (...). Powiedziałbym, że wola jest czymś, co może, poza wszelkimi kalkulacjami i interesami, a nawet doraźnymi pragnieniami, powiedzieć: «wolę swoją śmierć». A to jest próba śmierci (...). Wola nie musi być irracjonalna ani nie musi pozbawiać podmiotu jego pragnień. Możemy, jeśli chcecie, powiedzieć, że wola jest tym, co umieszcza podmiot na jego własnym miejscu. Wola jest czystym aktem podmiotu. A podmiotem jest to, co przez tę wolę ustalone i określone”. (Michel Foucault, Fares Sassine, Entretien inédit avec Michel Foucault, <http://fares-sassine.blogspot.fr/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>, dostęp: 8.04.2020.)

sobie”<sup>19</sup>. W tym sensie wola może czasem wyrażać się w *niedziałaniu* czy też odmowie działania w sposób, który odtwarza poddaństwo<sup>20</sup> chodzący chodzący o rodzaj radykalnego „niedziałania”, które może być równie sprawcze, co działanie rewolucyjne<sup>21</sup>.

Najważniejszą kwestią to zawsze obecność możliwości wolności. Wiąże się ona z tym, co nazywam *aksjomatem wolności*: spróbujmy zrozumieć wolność nie jako obiekt do uchwycenia, cel do osiągnięcia, projekt polityczny do zrealizowania czy idealny ustrój – lecz raczej jako ontologiczny punkt wyjścia i aksjomatyczny warunek działalności człowieka. Powtórzmy; *wychodzimy* od wolności, zamiast do niej docierać; inaczej mówiąc, żadna sytuacja względnej wolności albo niewoli, w której się znajdujemy nie określa w żaden sposób naszej wolności ontologicznej<sup>22</sup>. Możliwość wolności zawsze istnieje, a wolność należy postrzegać jako radykalną podstawę każdego stanu dominacji. Jeśli można zostać zdominowanym, można też być wolnym – jak ujmuje to Jacques Rancière<sup>23</sup>, sam fakt nierówności potwierdza jego odwrotność: aksjomat równości. Dlatego właśnie Stirnerowskie pojęcie swojości wydaje mi się atrakcyjne: swojność to egoistyczna wolność, która istnieje niezależnie od warunków zewnętrznych. Niewolnik nie jest wolny od kajdan i ciosów swego pana, lecz i tak zachowuje sens swojości, samoposiadania, tak, że przy pierwszej nadarzającej się okazji może powstać i obalić swego pana: „To, że wówczas uwolnię się od niego i jego pejcza, jest jedynie konsekwencją mego wcześniejszego egoizmu”<sup>24</sup>. Możemy powiedzieć, że istnieje coś wcześniejszego od samego wyzwolenia, coś, co je umożliwia – tym czymś jest swojność niewolnika i jego poczucie siebie jako autonomicznego bytu obojętnego na zewnętrzne ograniczenia.

Jeśli zatem postanarchizm jest polityką autonomii, jest to autonomia rozumiana nie jako racjonalny ideał ani jako obiektywny stan, lecz jako relacja ze sobą, którą się kulturuje w oparciu o zawsze obecną możliwość wolności. Jest to coś, co umożliwia nie tylko

<sup>19</sup> É. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, dz. cyt., s. 10.

<sup>20</sup> Zadziwiające, do jakiego stopnia Władza dąży dziś do uaktywnienia naszego zaangażowania i komunikacji od nieustannego ankietowania i grup fokusowych po powszechne korzystanie z mediów społecznościowych do celów politycznej (por. G. Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, tłum. L. Chiesa, Stanford 2011, s. 166, 250-251). Warto zwrócić tu także uwagę na pracę Agambena poświęconą św. Pawłowi, w której proponuje on Stirnerowskie pojęcie insurekcji jako możliwą artykulację („etyczno-anarchiczną”) Pawłowego jakby nie, rozumianego tutaj jako odrzucenie powołania lub, bardziej precyzyjnie, unieważnienie wszelkich powołań i prawno-faktycznych tożsamości (zob. G. Agamben, *Czas, który pozostaje*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 45).

<sup>21</sup> Giorgio Agamben sugeruje coś podobnego za pomocą swojego pojęcia nieczynności, ukazującego możliwość życia pozbawionego funkcji lub przeznaczenia, sposobu życia wyzwolonego z kategorii „użyteczności” (w mojej terminologii: życia ontologicznie anarchicznego), czegoś, co raz wydarte władzy i przekazane polityce dezaktywuje maszynę oikonomii (por. G. Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, tłum. L. Chiesa, Stanford 2011, s. 166, 250-251). Warto zwrócić tu także uwagę na pracę Agambena poświęconą św. Pawłowi, w której proponuje on Stirnerowskie pojęcie insurekcji jako możliwą artykulację („etyczno-anarchiczną”) Pawłowego jakby nie, rozumianego tutaj jako odrzucenie powołania lub, bardziej precyzyjnie, unieważnienie wszelkich powołań i prawno-faktycznych tożsamości (zob. G. Agamben, *Czas, który pozostaje*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 45).

<sup>22</sup> Z tego właśnie powodu Jean-Luc Nancy kładzie nacisk na to, że wolność nie może w ogóle być sprawą”; ponadto „myślenie o wolności wymaga myślenia nie o ideach, lecz o pojedynczym fakcie” (J.-L. Nancy, *The Experience of Freedom*, tłum. B. McDonald, Stanford 1993, s. 165.)

<sup>23</sup> J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, tłum. J. Rose, Minneapolis 1999.

<sup>24</sup> M. Striner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 184.

przeciwstawienia się władzy, ale także tworzenie alternatywnych związków i samorządnych sposobów życia, które nie noszą już na sobie piętna rynku czy państwa. W tym sensie, postanarchizm nie przybiera żadnej konkretnej postaci, nie sposób też pojmować go jako wyrażającego się w określonych instytucjach społecznych czy politycznych; należy go raczej kojarzyć z praktykami i eksperymentami w dziedzinie życia, których domena pozostaje bezgranicznie otwarta. Takie ujęcie autonomii ma tę korzyść, że nie zależy ona od wprowadzenia do określonego społeczeństwa czy szeregu instytucji; to oznaczałoby pomylenie autonomii z *idée fixe*, grożącej kolejną formą alienacji. Autonomia to raczej coś, co można dostrzec w otaczających nas praktykach i związkach. Zadaniem radykalnej myśli politycznej jest moim zdaniem zwykle dostrojenie się do tego codziennego anarchizmu. Nie ma zatem sensu spekulować na temat zrębów i zasad społeczeństwa postanarchistycznego; wystarczy powiedzieć, że wolność i autonomia są, podobnie jak dominacja, możliwe w dowolnej sytuacji czy społecznym układzie. Postanarchizm opiera się własnej totalizacji jako idealnej formy społeczeństwa, idealnej polis; jest zainteresowany wyłącznie praktykami autonomii<sup>25</sup>.

## Autonomia i demokracja

We wcześniejszych częściach tej książki omówiłem przykłady współczesnych praktyk politycznych i form stowarzyszeń, które ukazują moim zdaniem charakter nowej polityki autonomii. Sposób uprawniania polityki charakterystyczny np. dla ruchu Occupy czy w horyzontalnych sieciach aktywistów sugeruje rodzaj samoorganizacji i autonomicznego działania poza strukturami przedstawicielskimi państwa. Można tu dostrzec świadomą próbę stworzenia przestrzeni dla nowych form politycznej i etycznej interakcji, stowarzyszania się czy wręcz upodmiotowienia. Nie jest jednak moim zamiarem traktowanie tych przykładów jako rodzaju preskryptywnego modelu dla radykalnej polityki. Interesuje mnie wyłącznie potencjał praktyk i form autonomicznej wspólnoty czy podmiotowości, które zdają się one proponować.

Jednak przywoływanie tych form polityczności nieuchronnie rodzi pytanie o demokrację. Współczesne ruchy, takie jak Occupy, oferują wiele przykładów demokratycznych innowacji wzorowanych na demokracji uczestniczącej. Wielu faktycznie uważało, że Occupy czy inne współczesne ruchy stanowią odpowiedź na współczesny deficyt demokracji, zapewniając forum demokracji bezpośredniej – ze zgromadzeniami ludowymi przywołującymi ideę ateńskiej agory – gdzie wszystkie głosy mogą być wysłuchane, a wszystkie opinie

---

<sup>25</sup> Niewiele dotąd powiedziałem na temat teorii autonomicznego marksizmu i Autonomii. Nie oznacza to lekceważenia ani znaczenia tych tradycji i ruchów dla współczesnych form polityki radykalnej (zwłaszcza w odniesieniu do akcji bezpośrednich czy odrzucenia hierarchicznych i przedstawicielskich form polityki), ani wielu punktów wspólnych, jakie mają i z anarchizmem, i z poststrukturalizmem. Moim celem było jednak wypracowanie nieco innego podejścia do polityki autonomistycznej, opartego nie na pojęciach władzy klasowej i jej związku z dynamiką systemu kapitalistycznego, ale raczej na filozoficznej koncepcji ontologicznej anarchii.

i perspektywy uwzględnione. Nie mogę się z tym nie zgodzić: demokratyczna innowacyjność Occupy była jedną z najbardziej uderzających i najważniejszych cech tego ruchu, i oferowała o wiele bardziej pożądaną czy uprawnioną model demokratycznej polityki niż nasze zgrzybiałe, oligarchiczne procesy przedstawicielskie. Po raz pierwszy od wielu lat zobaczyliśmy, jak mogłaby wyglądać prawdziwa demokracja uczestnicząca, pozostająca w uderzającym kontraście z nieznośną nierównością i tyranią naszych formalnych liberalno-demokratycznych instytucji. Rzeczywiście jest możliwe, że te niedawne ruchy demokratyczne czy konwergencje wyzwoliły coś w rodzaju światowej rewolucji demokratycznej, przejawiającej się m.in. w powstaniu takich ważnych partii radykalnej polityki jak Podemos czy Syriza, które powstały czy były ożywiane przez te alternatywne demokratyczne fora. Przykłady zbieżności pomiędzy pewnymi radykalnymi ruchami a lewicowymi partiami sprzeciwiającymi się polityce niezaciskania pasa są być może początkiem nowego rodzaju eksperymentu demokratycznego, który może być jedynie mile widziany w dzisiejszych czasach, w porównaniu z alternatywną, oficjalną ofertą.

Autonomiczności i postanarchizmu nie można jednak – moim zdaniem – sprowadzić do demokracji – jeśli skupimy się wyłącznie na demokratycznych mechanizmach wspólnych ruchów, nie dostrzeżemy tego, co w nich najważniejsze. Dlatego zamiast postrzegać nowe formy zdecentrowanego aktywizmu – mówię tu nie tylko o Occupy, ale także o pozostających na marginesach sieciach oporu, takich jak Anonymous – wyłącznie przez pryzmat ich własności demokratycznych, wolałbym postrzegać je jako formy pojedynczości i dobrowolnego nieposłuszeństwa. Równie imponujący jak ich skrupulatne mechanizmy demokratyczne jest ich gest nieposłuszeństwa wobec władzy, a raczej sposób, w jaki, zgodnie z koncepcją Stirnerowskiego powstania, ci, którzy uczestniczą w tych formach polityki, odkrywają i realizują swoje wolności ontologiczne, działając tak, jakby władza nie istniała. Innymi słowy, ruchy te wyrażają swego rodzaju autoafirmację, zarazem zbiorową, jak i bardzo indywidualistyczną; możemy nazwać ją polityką swojości, w której suwerenność pojedynczych woli i pragnień, wzmacniana poprzez interakcje z innymi, afirmuje całkowitą obojętność wobec władzy. Możemy myśleć o tym jako o dowiedzeniu władzy jej nieistnienia. Tak jak cynicy, ci pierwotni anarchiści, bezczęścili i zakłócili ateńską agorę swoim perezjańskim życiem<sup>26</sup>, i tak jak Sorelowscy proletariusze afirmowali samych siebie we własnej wolności i radosnym egoizmie okupowania środków produkcji, tak dziś pojedynczości wyznaczają autonomiczną płaszczyznę życia i doświadczenia. O ruchach okupacyjnych i powstańczych musimy myśleć nie tylko w kontekście ich demokratycznego potencjału, ale także jako o odgrywaniu tego autonomicznego życia.

---

<sup>26</sup> Jak mówi Foucault w odniesieniu do filozofa-cynika, temat suwerennego życia zostaje przekształcony w życie poświęcone walce ze sobą i na rzecz siebie, z innymi i na rzecz innych”. (M. Foucault, *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984*, tłum. G. Burchell, Basingstoke 2011, S. 283.) Również Maurizio Lazzarato (M. Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, tłum. J.D. Jordan, Los Angeles, 2014) rozwija argument Foucaulta głoszący, że kwestia etycznego różnicowania się i upodmiotowienia postawiona w ramach cynickiej perezji, przecina zasadę demokratycznej równości.

Konieczna jest zatem refleksja nad związkiem pomiędzy autonomią a demokracją. Można by powiedzieć, że demokracja jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym autonomii. Podobnie jak Cornelius Castoriadis<sup>27</sup> uznają związek pomiędzy demokracją bezpośrednią, jako formą społeczeństwa samostanowiącego a polityczną autonomią. Powiedziałbym jednak, że demokratyczna polityka, jakkolwiek by nie była, w żadnym razie nie wyczerpuje naszego znaczenia autonomii i powinna być rozważana wyłącznie jako jedna z możliwych matryc autonomicznej polityki i etyki.

Demokracja, nawet ta bezpośrednia, może, jak od zawsze wiedzieli anarchiści, stanowić zagrożenie dla indywidualnej autonomii<sup>28</sup>. Demokracja, jako forma powszechnej suwerenności, zakłada podporządkowanie jednostki nie tylko wobec większości, lecz także abstrakcyjnym i alienującym *idées fixes*, widmowej wspólnotowości, która wykracza poza władzę jednostki. Nawet jeśli jest to demokracja bezpośrednia, wciąż pozostaje totalizującym reżimem władzy – rodzajem państwa – która podporządkowuje wolę jednostki obcej woli. Stirner ujmuje to tak: „Zwykliśmy klasyfikować państwa na wiele rodzajów w zależności od tego, jak podzielona jest «najwyższa władza». Gdy sprawuje ją jednostka to jest to monarchia, jeśli Wszyscy – demokracja itd. A więc najwyższa przemoc! Wobec kogo? Wobec jednostki i jej «samowoli»”<sup>29</sup>. Demokratyczna wola wszystkich niekoniecznie gwarantuje autonomię jednostki; może nawet jej zagrażać. Demokratyczna suwerenność i autonomia są zatem dwiema różnymi zasadami: pierwsza jest kolektywistyczna i wchłania jednostkę w widmowe ciało Ludu, będące figurą państwowej suwerenności; druga jest pojedyncza i ucieleśnia możliwość odmiennej etyki oraz polityki, które mogą czasem sprzeciwiać się woli Ludu. Nietzsche mógłby to uznać za arystokratyczną zasadę sprzeciwiającą się niewolniczej moralności i demokratycznemu egalitaryzmowi. Wolałbym jednak – idąc raczej za Stirnerem, aby uniknąć jakiegokolwiek rodzaju Nietzscheańskiej nostalgii za kulturą arystokratyczną – myśleć o tym jako o zasadzie „egoistycznej”, która jest dostępna dla wszystkich i niekoniecznie niezgodna z demokratyczną równością, ale jednak niezależnie od niej otwiera inny horyzont: horyzont etycznej i politycznej samotransformacji. Ta idea autonomii jako etycznego różnicowania może nam również pomóc zrozumieć, dlaczego Sorel kładł taki nacisk na to, by proletariusze radykalnie odcięli się od burżuazyjnych wartości i sposobu uprawiania polityki oraz rozwijali własne arystokratyczne wartości heroizmu czy ascezy. W tym sensie anarchizm często określano jako *arystokrację wszystkich*, a nie jako demokrację.

Podobnie jak zasada wartości arystokratycznych, postanarchistyczna polityka zawiera wyraźnie dostrzegalny wymiar *agonistyczny* – etyczną kontestację zarówno zewnętrznych relacji dominacji, jak i tych form dominacji, które tkwią w nas samych, naszych skłonności do ulegania. Etyczna samodyscyplina i praktyki swojości są tu kluczowymi motywami.

---

<sup>27</sup> C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, tłum. i red. D.A., Oxford 1991.

<sup>28</sup> Robert Paul Wolff twierdzi, że z politycznego anarchizmu wynika ostatecznie wniosek, że autonomia którą jednak rozumie on w sensie kantowskim jest nie do pogodzenia z praktycznie wszystkimi formami rządów, i że demokratyczne rządy nie odznaczają się większą mocą zaciągania zobowiązań i prawomocnością niż inne (por. R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Berkeley 1970, s. 71).

<sup>29</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, dz. cyt., s. 230-231.

Musimy jednak podkreślić, że ten etyczny agonizm niewiele ma wspólnego z pojęciem demokracji agnostycznej, przynajmniej w ujęciu Chantal Mouffe. Choć konfliktowy wymiar polityki jest zasadniczy dla koncepcji Mouffe – przeciwstawiającej się koncepcjom deliberacyjnych i liberalnych, w myśl których osiągnięcie konsensusu poprzez przestrzeganie określonych procedur czy racjonalnych norm jest z góry zakładanym rezultatem – i chociaż twierdzi ona, podobnie zresztą jak ja, że przygodność porządku społecznego jest jego ontologicznym punktem wyjścia, wyciąga jednak z tych założeń zdecydowanie odmienne wnioski polityczne niż ja: zakłada, że jedyną możliwą zasadą polityki jest suwerenne państwo, a jedynym możliwym środkiem jej wyrazu jest reprezentacja i hegemonistyczna konstrukcja projektu władzy<sup>30</sup>. Ta koncepcja agonistycznej polityki pomija, jak sądzę, o wiele bardziej fundamentalną formę agonizmu – agonizm pomiędzy ruchami autonomistycznymi i praktykami, z jednej strony, a z drugiej – samą zasadą suwerennego państwa. Jak sugerowałem, praktyki samoorganizacji, choć mogą one mieć wady i nastroczać problemy, należy postrzegać jako próby stworzenia autonomicznej przestrzeni do życia politycznego, co samo w sobie oznacza już wypowiedzenie wojny panującemu porządkowi. Deprecjonowanie podobnych gestów i praktyk jako niepolitycznych, jak czyni to Mouffe, oznacza odmowę dostrzeżenia ich autentycznie agonistycznego charakteru. Postanarchizm zatem, jako forma agonistycznego anarchizmu, przenosi wymiar tego, co „polityczne” z ontologicznego porządku państwa, w którym to, co polityczne jest regulowane i kontrolowane (a polityka staje się równoznaczna z władzą), na odrębny świat współczesnych praktyk i ruchów, które dążą do autonomii względem tego porządku. Agonizm jest dla mnie nierozdzielnie związany z ideą autonomii. W tym miejscu należy odwrócić zaproponowane przez Mouffe i innych rozumienie autonomii tego, co „polityczne”, w którym specyfika polityczności wiąże się zawsze z walką o suwerenną władzę państwową. Powiedziałbym raczej, że jeśli autonomia polityczności w ogóle dziś coś znaczy, znaczy właśnie politykę autonomii.

Głównym zadaniem, jakie musi dziś zrealizować polityka radykalna nie jest stworzenie lepszych procedur i kanałów dla demokratycznej deliberacji; nie chodzi o fetyszyzowanie demokracji. Chodzi raczej o pomyślenie zbiorowości wraz z jednostką i za pośrednictwem jednostki, o wymyślenie takich form stowarzyszania się i wspólnoty, które nie przyćmią pojedynczych projektów swojości i etycznej samotransformacji, ale zostaną przez te różnice zintensyfikowane. Jak sugerowałem w rozdziale II, paradoksalne pojęcie Stirnerowskiego „zrzeszenia egoistów” może dostarczyć pewnych odpowiedzi lub przynajmniej pozwolić nam sformułować pytanie o niemożliwy, choć konieczny horyzont radykalnej polityki. To, co wydaje mi się autentycznie nowatorskie we współczesnych ruchach – Occupy jest tu, znów, wzorcowym przykładem – to oferowane przez nie otwarte i kłaczowate formy stowarzyszania się, znacząco odmienne od formalnych instytucji państwowych, ale także od partii politycznych czy tradycyjnych organizacji politycznych, które wszystkie są modelami stowarzyszania się z przeszłości. Ponieważ współczesne kłaczowate stowarzyszenia nie dążą do zdobycia władzy czy komunikacji swoich interesów zwykłymi demokratycznymi kanałami, i ponieważ zainteresowane są bardziej krzewieniem autonomicznych re-

---

<sup>30</sup> Zob. Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Warszawa 2015.

lacji oraz praktyk pomiędzy pojedynczościami, posiadają one zupełnie inną strukturę. Z tego właśnie powodu nie wydaje mi się właściwym stosowanie tu modelu polityki Gramsciańskiej czy hegemonicznej<sup>31</sup>. Zamiast próbować stworzyć Lud, by przejąć władzę w państwie – co dałoby się zrealizować wyłącznie za pośrednictwem przedstawicieli, którzy ostatecznie wyalienowałyby „Lud” od jego własnej władzy – radykalna polityka afirmuje dziś suwerenną obojętność wobec władzy.

## Horyzont postanarchistyczny

Co znaczy być obojętnym na władzę? Nie chodzi o ignorowanie efektów władzy, lecz raczej o uznanie, że władza sama z siebie nie posiada żadnej spójności ani substancji, że jest bytem pustym „widmem” jakby powiedział Stirner, i że jej panowanie nad nami jest iluzoryczne. Znaczy to, że nie ma czego się uchwycić, oraz że nie ma czego się bać, a projekt przejęcia władzy jest w takim samym stopniu samozaparciem, co poddaniem się jej. Chodzi o rozpoznanie, że to my tworzymy Władzę, i że w równie prosty sposób możemy nie tworzyć jej w ogóle. Chodzi o działanie tak, jakby władza nie istniała, o życie w świecie, który nie jest określony przez jej ontologiczną zasadę. Postanarchizm, krótko mówiąc, jest formą polityki i etyki opartą na obojętności względem władzy.

Niniejsza książka zakłada, że płyty tektoniczne naszej epoki się przemieszczają, że znane i niegdyś hegemoniczne instytucje czy zasady – zarówno ekonomiczne, jak i polityczne – sprawiają wrażenie coraz bardziej pustych i pozbawionych życia, że wielka tajemnica nieistnienia Władzy jest właśnie ujawniana. Nieważne, czy opiszemy to jako epokową zapaść metafizyki, jakby chcieli heideggeryści, czy jako koniec metanarracji, jak utrzymują postmoderniści; zmiany tej nie można zrozumieć bez ponownego odkrycia woli oraz afirmacji możliwości autonomicznego życia. Moment ten, rzecz jasna, niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw, związanych przede wszystkim z chęcią przywrócenia zasady autorytetu i wypełnienia pustego miejsca władzy jej nowymi i przerażającymi formami. Żaden projekt radykalnej polityki nie może powiedzieć, że sam jest wolny od tej odwiecznej pokusy. Jednocześnie stan ontologicznej anarchii, który coraz bardziej się przed nami odsłania, otwiera przed nami szeroki horyzont twórczej politycznie myśli i działania. Zadaniem dzisiejszej polityki radykalnej nie jest ustanawianie nowej hegemonii ponad tym pustym horyzontem, lecz raczej podtrzymywanie i afirmowanie form życia i praktyk wolności, które już go uwidaczniają.

---

<sup>31</sup> Odnoszę się tu przede wszystkim do teorii radykalnej demokracji autorstwa Laclau i Mouffe, według których głównym zadaniem polityki demokratycznej jest hegemoniczny projekt budowania sojuszy między różnymi tożsamościami i interesami w celu wypełnienia symbolicznie pustego miejsca władzy (zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007).

Anarcho-Biblioteka  
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Saul Newman  
Postanarchizm  
2015

**[pl.anarchistlibraries.net](http://pl.anarchistlibraries.net)**