

Anarcho-Biblioteka  
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



# Postanarchizm. Źródła, konteksty, następstwa

Sebastian Słowiński

Sebastian Słowiński  
Postanarchizm. Źródła, konteksty, następstwa  
29 czerwca 2021

Wydane w "Civitas. Studia z filozofii polityki" nr 29 (2021)

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

29 czerwca 2021

# Spis treści

Bibliografia . . . . .	19
------------------------	----

**Sebastian Słowiński** (ORCID: 0000-0002-2341-2513) – student filozofii w ramach Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania filozoficzne dotyczą krytyki ideologii oraz współczesnych praktyk i teorii politycznych. Współorganizator Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej „Badania nad faszyzmem”. Publikował m.in. na łamach „HYBRIS” oraz „Machiny Myśli”. Autor monografii *W stronę anarchizmu. Filozoficzne uwarunkowania współczesnej polityczności* (Warszawa 2021). Kontakt: [smslowinski@gmail.com](mailto:smslowinski@gmail.com).

---

Klasyczną myśl anarchistyczną rozwijali przede wszystkim Pierre-Joseph Proudhon, Michaił Bakunin oraz Piotr Kropotkin. Badacze anarchizmu wskazują jeszcze kilku innych ważnych przedstawicieli, a więc jeśli chodzi o wyłanianie się anarchizmu w późnym oświeceniu, to Wiliama Godwina (o którego teorii rządu mówi się jako o „w swoich założeniach bliskiej anarchizmowi”<sup>1</sup>), a jeśli o feministyczny i nietscheański anarchizm – to Emmę Goldman. Niektórzy uczeni, choć niechętnie i powierzchownie, wspominają egoistyczny i indywidualistyczny anarchizm Maxa Stirnera. Anarchistyczne spektrum – rzecz jasna – nie zamyka się w tych kilku nazwiskach. Można je koncentrycznie rozszerzać wpierw o poszczególne działaczki i działaczy, którzy bezpośrednio utożsamiali się z polityczną ideologią anarchizmu, następnie o tych i o te, których wkład w myśl anarchistyczną jest ważny, lecz pozbawiony elementu tożsamościowego (nie określali się mianem anarchistów, jak np. Fryderyk Nietzsche, który nawet kilkakrotnie atakował anarchizm jako ideologię polityczną<sup>2</sup>, choć nie przeszkodziło to bynajmniej w uznaniu go za anarchistę o „wiele

---

<sup>1</sup> T. Sikorski, *Prekursory zielonego anarchizmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2020, s. 23.

<sup>2</sup> Nietzsche anarchistów nazywa „psami”, którzy z demokratami i ideologami rewolucji stanowią „jedność w zasadniczej i instynktownej wrogości wobec wszelkiej innej formy społeczeństwa niż formy autonomicznego stada (aż po odrzuceniu nawet pojęć «pan» i «niewolnik» – ni dieu ni maître – brzmi socjalistyczna formuła)”. Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2018, s. 124. Uznaje ich jako skrajnych egalitarystów, którzy domagając się społeczeństwa wolnych i równych, realizują niewolniczą politykę resentymetu. Na temat anarchizmu i filozofii Nietzschego zob. J. Moore (red.), *I Am Not A Man, I Am Dynamite!*, w: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition, Autonomedia, Brooklyn 2004; P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2007, s. 178–186.

bardziej radykalnego niż Bakunin, Kropotkin i reszta<sup>3</sup>), kończąc na tych osobach, które powodowane antyautorytarnym impulsem występowały przeciwko władzy w obronie indywidualnej i zbiorowej wolności. Sam Kropotkin w artykule napisanym w 1910 roku do jedenastego wydania *The Encyclopaedia Britannica* zasygnalizował transhistoryczny charakter anarchizmu, doszukując się jego początków w postawach starożytnych cyników i stoików<sup>4</sup>. Z kolei Peter Marshall za pierwszego anarchistę uważa tego, który jako pierwszy w historii (i prehistorii) „poczuł opresję innego i zbuntował się przeciwko niej”<sup>5</sup>. Anarchizm faktycznie jest czymś niezwykle trudnym do określenia. Już samo badanie anarchizmu w charakterze – powiedzmy – dziewiętnastowiecznej ideologii politycznej, której początek dał spór wewnątrz I Międzynarodówki i utarczki z marksistami oraz działaczami komunistycznymi, nastrocza wiele trudności. Anarchistyczną euforię i największy rozkwit, a także oddziaływanie anarchizmu jako ideologii politycznej, datuje się od 1870 (I Międzynarodówka) do 1914 roku (początek I wojny światowej). Nie znaczy to jednak, że przed 1870 i po 1914 roku nie można mówić o anarchizmie. Zwłaszcza, że praca Godwina *Enquiry Concerning Political Justice*, czyli pierwsza zarysowująca oświeceniowe zręby anarchistycznej ideologii politycznej, została opublikowana w 1793 roku (dzieło Godwina przez długi czas pozostawało na marginesie zainteresowania, a anarchiści odkryli je dopiero w latach 90. XIX wieku). Słynny pamflet Proudhona *Co to jest własność*, w którym autor określa się jako anarchista i nadaje anarchizmowi pozytywne znaczenie<sup>6</sup>, zostaje opublikowany w 1840 roku. Zostawiając spory w sprawie tego, „kiedy zaczął się anarchizm”, można – jak sądzę – bez większej szkody dla niego samego, powtórzyć za Sébastienem Faurem, historyografem anarchizmu i autorem czterotomowej *Historii anarchizmu*, że:

<sup>3</sup> L. Call, *Postmodern anarchism*, Lexington Books, Lanham 2002, s. 32.

<sup>4</sup> P. Kropotkin, *Anarchism*, w: N. Walter (red.), *Anarchism and Anarchist Communism*, Oakland 1987, s. 10.

<sup>5</sup> P. Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, PM Press, Oakland 2010, s. 3–4.

<sup>6</sup> Podczas Rewolucji Francuskiej mianem anarchistów byli określani przez jakobinów i żyrodystów najradykalniejsi i najubożsi uczestnicy i uczestniczki Rewolucji – sankiuloci. Anarchistami byli także ci, którzy mieli niweczyć sukces rewolucyjnego procesu. Termin ten do 1840 roku miał znaczenie wyraźnie negatywne, odnoszące się do nieładu i chaosu. Zob. M. Waldenberg, *Prekursorzy nowej lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Warszawa 1985, s. 11–12; P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu...*, s. 9–33, 257–264; D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 57–67.

- Mouffe Ch., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szewlewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Newman S., *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books, Lanham 2007.
- Newman S., *Postanarchism*, Polity, Cambridge 2016.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. P. Piątek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2018.
- Proudhon P.J., *Myśl ogólna rewolucji w XIX wieku*, przeł. J. Borstein, w: idem, *Wybór pism*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.
- Proudhon P.J., *Zwierzenia rewolucjonisty*, w: idem, *Wybór pism*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.
- Rydzewski W., *Kropotkin*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1979.
- Schürmann R., *On Constituting Oneself as Anarchist Subject*, „*Praxis International*” 1986, t. 13, nr 6.
- Schürmann R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, przeł. C.-M. Gros, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- Striner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Temkinowa H., *Bakunin i antynomie wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964.
- Waldenberg M., *Prekursorzy nowej lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Warszawa 1985.

- Graeber D., *Fragmenty antropologii anarchistycznej*, przeł. Qrde, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2021.
- Grinberg D., *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Hardt M., Negri A., *Assembly. Heretical Thought*, Oxford University Press, Nowy Jork 2017.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, red. J. Moore, Autonomedia, Brooklyn 2004.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Kropotkin P., *Anarchism*, w: *Anarchism and anarchist communism*, red. N. Walter, Oakland 1987.
- Kropotkin P., *Państwo i jego rola historyczna*, przekł. anonimowy, Wydawnictwo „Wyzwolenia integralnego”, Warszawa 1924.
- Laskowski P., *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Laskowski P., *Strajk generalny jako rewolucja. Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej*, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 6.
- Laskowski P., *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2007.
- Marshall P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, PM Press, Oakland 2010.
- May T., *Is Post-Structuralist Theory Anarchist?*, „Philosophy & Social Criticism” 1989, nr 15.
- May T., *The Political Philosophy of Poststructural Anarchism*, Pennsylvania State University, Pennsylvania 1994.

Może więc istnieć, i w istocie istnieje, wielu różnych anarchistów, lecz wszyscy oni mają cechę wspólną, która odróżnia ich od wszystkich pozostałych różnorodnych ludzi. Tym punktem wspólnym jest negacja zasady władzy w organizacja społecznej i nienawiść wobec wszelkich ograniczeń pochodzących z instytucji ufundowanych na tej zasadzie. A zatem każdy, kto neguje władzę i ją zwalcza, jest anarchistą<sup>7</sup>.

\*

Postanarchizm przewartościowuje negatywny stosunek anarchizmu do władzy. Władza państwowa już nie jawi się jako przeciwna ludzkiej naturze. Pojęcie i stosunek do władzy i ludzkiej natury zostają zniuansowane. Zniesiona zostaje prosta, i jak wydaje się podtrzymywana przez większość anarchistów, manicheistyczna opozycja między państwem a społeczeństwem, złem a dobrem, czy także tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne. Dla większości anarchistów państwo jest organizacją, którego instytucje na mocy prawa krępują niezależność jednostki i wymuszają działanie poprzez posłuszeństwo. I jakkolwiek – co nawiasem mówiąc niezbyt przejmując protoplastów postanarchizmu<sup>8</sup> – trudno jest określić Proudhona, Bakunina czy Kropotkina po prostu mianem esencjonalistów, gdyż ich stosunek do nauki, władzy, społeczeństwa oraz rewolucji był dalece niejednoznaczny oraz wielokrotnie złożony, to jednak rzeczywiście można mówić o pewnym naturalizmie w kontekście stosunku do samej władzy.

W klasycznym ujęciu anarchistycznym władza związana jest z państwem i jest jego zasadą, dlatego rewolucja nie polega na przejęciu władzy i wprowadzeniu lepszego ustroju, lecz na całkowitym od niej odejściu: „żadnej wła-

<sup>7</sup> S. Faure, *Encyclopédie anarchiste*; cyt. za: P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu...*, s. 39.

<sup>8</sup> Saulowi Newmanowi, Toddowi Mayowi i Lewisowi Callowi, czyli trzem głównym protoplastom współczesnego anarchizmu (pierwszy z nich mówi o postanarchizmie, drugi o post-strukturalnym anarchizmie, trzeci natomiast o anarchizmie ponowoczesnym) zarzuca się m.in. upraszczanie złożoności myśli poszczególnych anarchistów, sprowadzając ich do roli manicheistycznych „wolnych duchów”. W rzeczywistości nie poświęcają oni wiele miejsca analizie samego klasycznego anarchizmu, lecz redukują go do pewnych podręcznikowych haseł, z którymi rozprawiają się po macoszem. Po głębszej analizie i refleksji nad poszczególnymi myślicielami, trudno jest zgodzić się, że dziewiętnastowieczny anarchizm jest po prostu naturalistycznym, esencjonalistycznym dyskursem kontrwładzy. Wątek postanarchistycznej recepcji klasycznego anarchizmu zasługuje na oddzielne omówienie, lecz w tym miejscu, jak sądzę, należy zasygnalizować pewne uproszczenia, które zdają się znacząco wpływać na rozwój myśli postanarchistycznej.

dzy, żadnego rządu, nawet ludowego: to właśnie jest rewolucją”<sup>9</sup>. Społeczeństwo, odwrotnie, jest naturalnym wyrazem potrzeb ludzkich. Państwo jest z natury złe, a społeczeństwo – dobre. Ta dychotomia jak mantra powraca w większości tekstów Bakunina i Proudhona. Jak pokazuje Hanna Temkinowa, opozycja między państwem a społeczeństwem posiada długą tradycję wewnątrz samego anarchizmu i wyraźnie wskazuje na powinowactwo z oświeceniową epistemologią, której spuściznę postanarchiści będą zawzięcie krytykować. Wedle Godwina przywoływanego przez badaczkę:

[w]szystko, czym człowiek ze swym rozumem różni się od zwierząt, jest rezultatem życia społecznego [...]. Bez społeczeństwa człowiek byłby istotą nader żalosną, pozbawioną bodźców do doskonalenia. I co najważniejsze bez społeczeństwa nasze doskonalenie byłoby prawie bezcelowe<sup>10</sup>.

Bakunin natomiast pisał o państwie jako o „olbrzymim cmentarzysku[u], na które przybywają, aby poświęcić się, umrzeć i ulec pogrzebaniu, wszelkie przejawy życia indywidualnego i lokalnego”<sup>11</sup>. Kropotkin w swoim wywodzie poświęconym historycznej roli państwa stwierdzał, że „państwo jest [...] czynnikiem, który w ciągu całej swej historii służył dla przeszkadzania jednoczenia się ludzi, dla paraliżowania inicjatywy miejscowej, dla tłumienia istniejących wolności i zabijania w zarodku nowych”<sup>12</sup>, oraz dochodził do wniosku o konieczności usunięcia państwa. Klasycy anarchiści podzieliali zatem pogląd zakładający negację państwa i rozwinięcie nowej formy społeczeństwa wolnej od sztucznych instytucji władzy. Różnili się zasadniczo co do tego, jak od państwa odejść i – nawiasem mówiąc – warto zwrócić uwagę na to, że nigdy nie istniał rewolucyjno-anarchistyczny konsensus w tej sprawie, co zdają się sugerować postanarchiści. To istotna kwestia dotycząca recepcji anarchizmu, która jednak nie jest właściwym tematem niniejszego tekstu. Co nim jest? Kwestia bytu anarchistycznego. Jaki pogląd

<sup>9</sup> P.J. Proudhon, *Myśl ogólna rewolucji w XIX wieku*, tłum. J. Borstein, w: idem, *Wybór pism*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 594.

<sup>10</sup> W. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence On Morals and Happiness*, x. VIII, New York 1926, s. 6; cyt. za: H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 126–127.

<sup>11</sup> M. Bakunin, *Do Towarzyszy z Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Le Locle i La Chauv-De-Fonds*, przeł. Z. Krzyżanowska, w: idem, *Dzieła wybrane*, przekł. zbiorowy, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 21.

<sup>12</sup> P. Kropotkin, *Państwo i jego rola historyczna*, przekł. anonimowy, Wydawnictwo „Wyzwolenia integralnego”, Warszawa 1924, s. 55.

a nie celem polityki. Eksploatowany przez Newmana wątek dominowania samego siebie uwidacznia także to, że podmiot anarchistyczny nie jest niczym danym – dyscyplina względem siebie to przede wszystkim proces, co pozostaje zgodne z koncepcją pragnienia Deleuze’a oraz rozwijaną przez Foucaulta etyką. Myśl postanarchistyczna skupia się nie tylko na perspektywie oporu wobec zewnętrznej dominacji, ale także – jeśli nie przede wszystkim – na perspektywie oporu wobec „więziom, które przykuwają jednostkę do niej samej”<sup>57</sup>. Należy zatem zauważyć, że postanarchizm stara się przywrócić to, co nowożytna, czy może raczej nowoczesna, myśl filozoficzna oddzieliła: życie od dzieła, materię od formy i w końcu etykę od polityki.

## Bibliografia

- Bakunin M., *Do Towarzyszy z Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Le Locle i La Chauv-De-Fonds*, przeł. Z. Krzyżanowska, w: idem, *Dzieła wybrane*, przekł. zbiorowy, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1956.
- Boggs C., *Marksizm, komunizm prefiguratywny oraz problem kontroli robotniczej*, przeł. M. Ostrowska, „Przegląd Anarchistyczny” 2007/2008, nr 6.
- Deleuze G., *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, J. Bednarek (red.), Wydawnictwo Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Epstein B., *Anarchism and the Antiglobalization Movement*, „Monthly Review” 2001, nr 53.
- Foucault M., *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9.

<sup>57</sup> M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9, s. 178.

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 wznieść 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>55</sup>.

Proklamowana przez Stirnera wolność – swojość – jest rodzajem autoafirmacji, wolności zwróconej wyłącznie ku sobie, a nie ku ideałom lepszemu społeczeństwa, wyzwolenia ludzkości czy interesom jakiejś grupy. Swojość jest nominalistycznym, indywidualistycznym i – jak niektórzy mówią przezkornie – solipsystycznym wyrazem wolności. Jej autonomia, niezależność od uniwersalistycznych haseł rewolucyjnego programu, funduje tedy ontologiczną wolność. Nie jest to jednak wolność agresywnie niezależnej jednostki, która chce swoją władzą zdominować innych (takie jest, nawiasem mówiąc, powszechne odczytanie indywidualizmu Stirnera). Stirner takie modi niezależności nazywa opętanością. Jednostka opętana własną, niezależną od niczego i niczym nieskrępowaną wolnością jest „opętana” chęcią dominowania nad innymi. Reich nazwałby to pewnie tendencją sadystyczną, a Stirner po prostu „opętaniem”. Dla autora Jedyne oddanie się chęci zdominowania innych jest drugą stroną bycia zniewolonym, ponieważ uzależnia się swoje „ja” od innych. Zatem taka agresywna wizja podmiotu jest nie do przyjęcia. Swojość, autonomia jednostki, jest niewyraźna poza nią samą: „nie wyraża Mnie żadne pojęcie; nic, co uważa się za moją istotę, nie wystarcza, by Mnie określić”<sup>56</sup> – pisze Stirner. Znaczy to, że nawet szeroka oświeceniowa kategoria, którą przyjęli klasycy anarchizmu, „ludzkości” uwiera Jedyne. Stąd propozycja pojęcia nie-Człowieka. Jedyna dopuszczalna forma dominacji – co zauważa Newman – to dyscyplina samego względem siebie. Dyscyplinę tę rozumie jako ciągłą pracę nad sobą. To kwestia niezmiernie istotna dla zrozumienia postanarchizmu, gdyż klasyczny anarchizm stawiał sobie za cel wolność i wyzwolenie, natomiast anarchizm współczesny widzi wolność jako już daną poszczególnym jednostkom. Jest ona zatem warunkiem,

ontologiczny można przypisać anarchizmowi, co z tego wynika i jakiej korekty dokonuje współczesna myśl postanarchistyczna – oto pytania, którymi chcielibyśmy się zająć.

Zanim do tego przejdziemy, wypadałoby wyjaśnić, czym jest postanarchizm. Odpowiedzi na to pytanie, w nieco anegdotyczny sposób, udzielił jeden z protoplastów tego kierunku – Todd May. W przedmowie do *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* May napisał, że wszystko zaczęło się od jego rozmowy z przyjacielem, Markiem Lancem, podczas spotkania w ramach *American Philosophical Association*, gdy starał się temu drugiemu wyjaśnić, czym jest filozofia polityczna poststrukturalizmu. Lance przerwał mu, mówiąc, że jemu to wszystko „brzmi jak anarchizm” – i stąd właśnie pojawiła się inspiracja napisania artykułu *Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist* (który ukazał się w 1989 roku na łamach czasopisma „*Philosophy and Social Criticism*”), a następnie książki *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*.

W artykule z 1989 roku May stwierdzał, że zasadnicza trudność w uchwyceniu polityczności myśli poststrukturalizmu wynika z tego, że „poststrukturaliści zamiast oferowania ogólnej teorii politycznej, dają nam raczej specyficzne analizy konkretnych sytuacji opresji”<sup>13</sup>. Nie ma tam klasycznej refleksji poświęconej temu, czym jest lub jak powinna wyglądać polityka. I mimo że zdaniem Maya myśliciele od Foucaulta po Lyotarda odrzucają tradycje polityczne marksizmu i liberalizmu, to jednak nie odrzucają politycznych tradycji w ogóle. Tradycją, w którą dość przewrotnie wpisują się myśliciele french theory, stał się anarchizm. Głównym spoiwem anarchizmu z poststrukturalizmem jest krytyka reprezentacji. Dziewiętnastowieczni anarchiści krytykują bowiem reprezentację jako polityczną zasadę władzy, natomiast dla poststrukturalistów krytyka reprezentacji, w sensie filozoficznym, będzie miała znaczenie fundamentalne – badanie konstytucji podmiotu dla Foucaulta, wpisywanie przez Deleuze’a i Guattariego tego, co społeczne w szczylny tego, co prywatne, czy Lyotardowskie analizy pragmatycznych aspektów języka i krytyka metanarracji. To wszystko według Maya łączy obie tradycje, anarchistyczną i poststrukturalną, w ogólną krytykę reprezentacji. Anarchizm jest jednak ufundowany – jak to nazywa Andrew M. Koch – na epistemologii oświecenia zakładającej i broniącej esencjonalistycznego

<sup>55</sup> M. Striner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 381.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 440.

<sup>13</sup> T. May, *Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist*, „*Philosophy and Social Criticism*” 1989, nr 15, s. 168.

pojęcia „ludzkiej natury”<sup>14</sup>. „Poststrukturalne analizy wiedzy, pragnienia czy języka, obalają humanistyczny dyskurs, który jest fundamentem anarchizmu”<sup>15</sup>. Poza myślicielami poststrukturalizmu zasadnicze znaczenie dla postanarchizmu będzie miał Max Stirner – bodaj jedyny anarchista, którego całkowita krytyka wszelkiej reprezentacji i zapośredniczenia wyrzuciła na margines zainteresowania politycznego. Poważne miejsce przywrócił Stirnerowi dopiero Saul Newman, nadając mu tytuł poststrukturalisty *avant la lettre*. Biorąc pod uwagę spoiwo współczesnej filozofii i anarchizmu, jakim jest szeroko rozumiana krytyka reprezentacji, panteon myślicieli ważnych dla postanarchizmu poszerza się o Derridę, Agambena; nierzadko wspomniany jest także Heidegger, którego rozpoznanie zapaści się zachodniej metafizyki i zmiany kierunku badań ontologicznych (ze statycznego Bytu, na poszukiwanie źródłowego Bycia) miały znaczący wpływ na ontologię kontynentalną.

Anarchizm zasadniczo, jak już wskazaliśmy, przeciwnie do marksizmu i działaczy ruchu komunistycznego (tak kiedyś, jak dziś) wykazuje nieufność wobec pojęcia systemu oraz całości, a tę różnicę dość dobrze oddał David Graeber we Fragmentach antropologii anarchistycznej, gdzie przedstawił marksizm jako „teoretyczny lub analityczny dyskurs dotyczący strategii rewolucyjnej”, anarchizm zaś jako „etyczny dyskurs dotyczący praktyki rewolucyjnej”<sup>16</sup>. Tak ujęta opozycja między marksizmem a anarchizmem wskazuje raczej na różnice formalne aniżeli treściowe. Jakkolwiek teorie oraz działania marksistów i anarchistów plotą się często ze sobą we wspólny warkocz i nie sposób jednego oddzielić od drugiego w kontekście lewicowej tradycji, to powyższe rozróżnienie wskazuje bardziej na pewną wrażliwość i sposób działania. Teorie anarchistyczne zawsze niechętnie odnosiły się do pojęcia całości, ponieważ były zakotwiczone w życiu, którego nie można skwać żadną intelektualną metodą. Wielość doświadczenia życiowego nie daje się uporządkować za pomocą prostych narzędzi dialektyki:

Idąc za Heglem, sądziłem dotąd, że dwa człony antynomii, a mianowicie teza i antyteza powinny znaleźć rozwiązanie w członie wyższego rzędu, w syntezie. Odkąd zauważyłem, że człony antynomiczne nie znajdują rozwiązania, tak samo jak przeciwstawne

powiedni sposób poradzić, gdyż redukuje ich do władzy ekonomicznej, podczas gdy posiada ona swe własne korzenie i logiki<sup>52</sup>.

Marksizm jest tu rozumiany w sposób wąski jako „teoretyczny lub analityczny dyskurs dotyczący strategii rewolucyjnej”<sup>53</sup>, który – przynajmniej zdaniem postanarchistów – mija się na poziomie politycznej strategii zawiłością społecznych relacji. W tych rozpoznaniach dotyczących marksistowskich teorii widać pewną tendencję do uproszczeń czy nawet karykaturalizacji. Nie powinno to jednak przysłać tego, o co chodzi. Nie chodzi tu tylko o to, że „komunizm” nie wyszedł, lecz przede wszystkim o jego analityczne nastawienie, które anarchizm zastępuje impulsem, oraz centralistyczny – znowu w dużym uproszczeniu – charakter.

Anarchizm od lat 60. XX wieku zaczyna być dominującym modelem polityk oporu<sup>54</sup>, zastępując tym samym marksistowskie strategie i dopełniając (czy niezależnie uzupełniając o zupełnie inne perspektywy) jego analizy. Problem zdobycia władzy i zaprowadzenia sprawiedliwości za pomocą instytucji państwa przestaje być zasadniczo problemem rewolucyjnym. W istocie sama rewolucja przestaje być matrycą działania politycznego, zastępuje ją insurekcja lub – mówiąc za Stirnerem – bunt. Przytoczmy dłuższy fragment z *Jedynego*:

Rewolucji i buntu 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 niezadowolonia z owego stanu, ale z niezadowolonia 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

<sup>14</sup> A.M. Koch, *Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism*, „Philosophy of the Social Sciences” 1993, t. 23, nr 3, s. 327.

<sup>15</sup> T. May, *Is Post-Structuralist Political...*, s. 176.

<sup>16</sup> D. Graeber, *Fragmenty antropologii anarchistycznej*, przeł. Qrde, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2021, s. 6.

<sup>52</sup> S. Newman, *From Bakunin to Lacan...*, s. 31.

<sup>53</sup> D. Graeber, *Fragmenty antropologii anarchistycznej...*, s. 6.

<sup>54</sup> Zob. B. Epstein, *Anarchism and the Antiglobalization Movement*, „Monthly Review” 2001, t. 53, nr 4.



ma właśnie w tym szesnastowiecznym, długo pozostającym w cieniu, traktacie politycznym. Podstawową strategią oporu proponowaną przez postanarchizm jest właśnie wycofanie się, exodus, nie-istnienie władzy: „wszystko, co musimy zrobić, aby zrozumieć tkwiącą u istoty władzy słabość, pustkę i bezsilność, to tylko przeniknąć jej zasłonę. Wszystko, co musimy uczynić, jeśli chcemy się wyzwolić spod władzy tyrana to – mówiąc za La Boétie – wyłącznie odebrać naszą władzę z powrotem”<sup>50</sup>. To w istocie nader proste: władza posiada moc z naszego dobrowolnego (choć w większości przypadków nieświadomego) nadania, dlatego nie musimy jej negocjować, wystarczy, że będziemy afirmować siebie. To istotna zmiana zwrotu w wektorze nie tylko wewnątrz samego anarchizmu, ale w ogóle filozofii politycznej, gdzie nieodzownym punktem odniesienia było, tak czy inaczej, pojęcie całości. Teraz, w przeciwieństwie do tej wciąż dominującej tendencji, możemy mówić o „całostkach” wytwarzających się poza orbitą tego jedyne systemu na mocy gestu własnej samoafirmacji.

Jeśli chodzi o Stirnera oraz jego tekst *Jedynego i jego własność*, to wytworzone przez filozofa pojęcia, takie jak swojość, umożliwiają rekonfigurację epistemologicznych i ontologicznych problemów klasycznego anarchizmu niejako od wewnątrz (Stirner bowiem nigdy nie należał do grona ojców założycieli anarchizmu i nigdy też jego wersja „egoistycznego” anarchizmu nie była, przynajmniej w szerszych kręgach, traktowana poważnie). Postanarchizm „oferuje alternatywną wizję politycznej interwencji, która wyraża napięcie między światem takim, jakim jest, a światem takim, jaki mógłby być, zwłaszcza po tym, kiedy zapadł się projekt marksistowski”<sup>51</sup>. Dla postanarchizmu – jak widać – niemałe znaczenie ma upadek projektu marksistowskiego oraz jego polityki, co należy rozumieć nie jako naukową falsyfikację teorii Marksa, lecz raczej kompromitację marksizmu jako społecznej doktryny praxis. Zasadniczą kwestią, w której anarchizm różni się od komunizmu, jest stosunek do bytu państwowego i pojmowania samej władzy:

Marksizm lekceważy inne [od ekonomicznych] formy władzy i dominacji lub przynajmniej nie jest w stanie sobie z nimi w od-

Univeristy Press, New York 2017, s. 274–276, odnoszą się zdecydowanie krytycznie do praktyki exodusu, a widząc jej najwyraźniejszy przejaw w polityce prefiguracji, krytykują ją jako niesprawczą i wsobną, i skłaniają się ku strategii radykalnego zaangażowania się (choć w sposób zapewne daleki demokracji agonistycznej).

<sup>50</sup> S. Newman, *Postanarchism...*, s. 103.

<sup>51</sup> T. May, *The Political Philosophy of Poststructural Anarchism*, Pennsylvania State University, Pensylwania 1994, s. 3.

bieguny ognia elektrycznego nie znoszą się nawzajem, że nie tylko są niezniszczalne, ale są przyczyną sprawczą ruchu, życia, postępu, twierdzą, że zagadnienie polega nie na ich zlaniu się w jedno, co byłoby śmiercią, ale na ich równowadze, równowadze nieprzerwanie niestałej, zmieniającej się wraz z samym rozwojem społeczeństw<sup>17</sup>.

Ta deklaracja niesprowadzalności wielości elementów życia prowadzi Proudhona do uznania istnienia równoprawnych sprzeczności, które mogą twórczo na siebie oddziaływać, których próba wzajemnego zniesienia skutkować może wyłącznie ortodoksją rewolucji. Zmagania z Heglem stanowią niewątpliwie jeden z istotniejszych elementów współczesnej filozofii francuskiej, dlatego powiązanie tzw. french theory z klasycznym anarchizmem nie wydaje się niczym nieoczywistym<sup>18</sup>. Małgorzata Kowalska wspólny mianownik tych różnych zmagania widzi w krytyce idei absolutnej całości<sup>19</sup>. Filozofka wyróżnia dwie strategie radzenia sobie z tą koncepcją. Pierwsza, strategia rozdarcia, polega na „uwypukleniu, wbrew Heglowi, jakiegoś rodzaju nieredukowalnego dystansu, pęknięcia czy zerwania, które hipotetyczną całość rozdziera i czyni ją zawsze niemożliwą, albo która paradoksalnie ukazuje jakieś «poza całością»”<sup>20</sup>. Drugą strategię Kowalska nazywa strategią rozproszenia, która „polega [...] na podkreślanu już nie radykalnego odstępu między rodzajami bytu, epokami lub poziomami historii, między immanencją i transcendencją, rozumem i nierozumem itp., ale [na] radykalnej wielości, różnorodności, a wreszcie niejednoznaczności zjawisk”<sup>21</sup>. Piotr Laskowski, dopatrując się właśnie w Proudhonie pierwszego francuskiego filozofa podchodzącego w podobny sposób do Hegłowskiej dialektyki, strategię rozproszenia nazywa „dyspozycją anarchizującą”<sup>22</sup>. W innym miejscu Laskowski powtarza, że „w ujęciu anarchistycznym czy anarchizującym, wielość nie konstituuje się jako opozycja wobec jedności,

<sup>17</sup> P. J. Proudhon, *Teoria własności*, w: idem, *Wybór pism...*, t. 1, s. 453.

<sup>18</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996; M. Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1999.

<sup>19</sup> M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 9.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> P. Laskowski, *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 91.

lecz staje się formą myślenia poza binarną strukturą<sup>23</sup>. W tym sensie nie będzie już chodziło o negację państwa, lecz „obojętność względem władzy”<sup>24</sup>. Tę koncepcję Newman rozwija dzięki zaproponowanemu przez Etienne de La Boétie pojęciu dobrowolnej niewoli, którą szesnastowieczny pisarz przedstawia w swojej krótkiej Rozprawie o dobrowolnej niewoli. Zasadniczym wątkiem tego traktatu jest myśl przeciwna Hobbesowskiej, tj. zdziwienie względem tego, że wszyscy dobrowolnie zgadzamy się na własne zniewolenie. Władza – zdaniem de La Boétie – którą sprawuje suweren, jest wynikiem naszych działań. Swoją suwerenną moc władca czerpie z naszego poddaństwa, tak więc stracić ją może wyłącznie na skutek naszej odmowy oddawania mu swej części mocy. A jeśli władza opiera się wyłącznie na pośredniczonej przez nas mocy, to sama w sobie żadnej siły nie posiada. Dlatego też „[t]yrana nie musimy zwalczać ani zabić”<sup>25</sup>, nie trzeba nawet, aby zrobić coś dla siebie, wystarczy nie robić niczego przeciwko sobie. La Boétie rozczłonkuje Lewiatana, oddając każdemu z obywateli przynależną mu siłę, i przypominając, że niewola, w którą popadł, nie wynika z siły zewnętrznej, lecz tej wewnętrznej, własnej, choć niewłaściwie, bo przeciwko sobie, ukierunkowanej. Tak więc Newman, dzięki tym przeciwnym do Hobbesa rozpoznaniom, pisze o konieczności wolności i nie-istnieniu władzy w tym sensie, że nie jest ona żadną koniecznością, lecz jedynie przygodnym spletem naszych wolicjonalnych inwestycji. Podobne rozpoznania dotyczące charakteru władzy przekładają się niechybnie na poruszoną już wcześniej kwestię antyheglowskiej strategii rozproszenia.

Zdaniem Newmana anarchistyczny wyraz antydialektyczny wyraża się w stosunku do nieprzejmowania instytucji państwa, lecz do ich zniesienia. Choć – jak wskazuje – klasyczny anarchizm ma tendencję do niedialektycznego manicheizmu, który polega na całkowitym odrzuceniu państwa i żądaniu jego natychmiastowego obalenia, to jednocześnie już wewnątrz niego można dostrzec niechęć do ruchu Heglowskiego znoszenia. Po poststrukturalnej korekcie anarchizmu, rewolucja nie będzie postulować ani przejęcia władzy, ani jej zniesienia. W ewolucjonistycznym podejściu postanarchizmu znaczenia nabierze obojętność względem władzy, która objawi się wytworzeniem alternatywnych podmiotowości czy struktur, mimo istnienia tej

<sup>23</sup> Idem, Strajk generalny jako rewolucja. Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 6, s. 183.

<sup>24</sup> S. Newman, Postanarchism, Polity, Cambridge 2016, s. 91.

<sup>25</sup> E. de La Boétie, Rozprawa o dobrowolnej niewoli, przeł. K. Matuszewski, Biblioteka Kwartalnika Kulturalnego „OPCJE”, Katowice 2008, s. 10.

jego oświeceniowej filozofii. Czytając Heideggera w zaproponowany przez Schürmann sposób, Newman określa ontologiczną podstawę dla postanarchizmu, która oddziela go od klasycznego anarchizmu.

Klasyczny anarchizm, mimo swojego silnego pierwiastka antyheglowskiego i ontologicznie różnicującego, wprowadza bowiem stateczny, moralny, podział na państwo i społeczeństwo, a relacje władzy wiąże wyłącznie z istnieniem makropolityki państwa. Temu anarchistycznemu manicheizmowi najlepszy wyraz daje Kropotkin, który w Pomocy wzajemnej pisze o dwóch, zwalczający się od zawsze, prądach ludzkich. Pierwszy z nich to oddolny prąd mas i ludu, których wysiłek tworzy „cały szereg urządzeń, umożliwiających dopiero współzycie społeczne”<sup>44</sup>. Urządzenia konstytuujące społeczeństwo, pisze Kropotkin, „nie wyszły spod pióra prawodawcy, lecz wykwitły z siły twórczej ludu”<sup>45</sup>. Drugą stroną tej opozycji jest prąd tych, „którzy usiłowali zyskać wśród ludu uznanie swojego autorytetu i przez udzielanie sobie wzajemnego poparcia starali się lud opanować, uciskać i w jarzmie utrzymać”<sup>46</sup>. Rosyjski anarchista puentuje ten fragment konstatacją, że „zawsze istnieli anarchiści i wyznawcy państwa”<sup>47</sup>.

Postanarchizm ma jeszcze co najmniej dwóch nieoczywistych bohaterów. Jest to wspomniany już Étienne de La Boétie oraz Max Stirner. Uwzględnienie uwag de La Boétie z Traktatu o dobrowolnej niewoli pozwala podważyć naturalizm polityczny filozofii państwa Hobbesa oraz wypracować pojęcie ontologicznej wolności i – w związku z tym – nową taktykę oporu wobec władzy. Coś co Chantal Mouffe określi mianem „strategii wycofania się z instytucji”<sup>48</sup>, a co nazywane jest też po prostu exodusem<sup>49</sup>, swój archetyp

---

gające ostrożnego badania, abyśmy się tu nimi zajęli. Nie chodzi oczywiście o prosty rachunek zrównujący jedno z drugim, lecz o pewną uwagę i czujność, której wymaga, jak się wydaje, czytanie Heideggera w kontekście radykalnej filozofii (i to emancypacyjnej).

<sup>44</sup> P. Kropotkin, Pomoc wzajemna jako czynnik, Lwów 1920, s. 5–6; cyt. za: W. Rydzewski, Kropotkin, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1979, s. 215.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ch. Mouffe, Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 75.

<sup>49</sup> Należy tu zaznaczyć, że charakteryzowana przez Mouffe strategia wycofania się jako forma exodusu znajduje wyraz w pracach Hardta i Negriego (w szczególności w Imperium). Ci ostatni faktycznie tworzą radykalną filozofię polityczną, opierając się na pracach Deleuze’a, lecz ich koncepcja przechodziła wielokrotne zmiany i trudno już mówić o ich propozycji jako projekcie „wycofania się” (zwłaszcza w taki upraszczający sposób, w jaki czyni to autorka Agonistyki). Ponadto w swojej pracy Assembly, zob. M. Hardt, A. Negri, Assembly. Heretical Thought, Oxford

nia się z Heideggerowskiej metafizyki, a później skupi się na anarchistycznym podmiocie Foucaultowskiego oporu wobec społecznych totalizacji<sup>37</sup>.

Ontologiczny anarchizm to „odrzućenie metafizycznych zasad, takich jak istota ludzka, oraz afirmacja działania pozbawionego uniwersalnych podstaw czy stabilnych fundamentów”<sup>38</sup>. Pojęcie anarché zastępuje pojęcie anarchii, dokonując metafizycznego przesunięcia, które polega na ontologicznym, a nie tylko politycznym, odrzuceniu przewodnictwa jakiegokolwiek zasady. Schürmann pisze o an-archicznosci, działaniu pozbawionym wymogu metafizycznej prawomocności i ugruntowania w zasadzie – arché. W tym heideggerowskim rozpoznaniu otwartości, czy jak może należałoby powiedzieć, ek-statyczności, metafizyki i umieszczeniu działania w tu-oto<sup>39</sup> Newman znajduje ontologiczne oparcie dla koncepcji postanarchizmu. W innym miejscu Newman pisze, że ontologiczny anarchizm oznacza uzmysłowienie sobie, że anarchia nie jest żadnym politycznym celem ostatecznym, punktem dojścia, lecz punktem, w którym się zaczyna:

Postanarchizm jest to anarchizm, który zaczyna się, a nie kończy, anarchią. Oznacza to, że jest on pozbawiony konkretnej ideologicznej postaci oraz że może przybrać różne formy i obierać różne kursy podejmowania działania<sup>40</sup>.

Wiązanie anarchizmu z problemem Bycia nie jest, jak może się wydawać, wyłącznie zabiegiem stylistycznym. Heideggerowska krytyka dotychczasowej metafizyki, która „nie pyta o prawdę samego bycia”<sup>41</sup>, czyli tego, co jest najbliższe nam samym, lecz zajmuje się statycznymi przedstawieniami Bytu, znajduje wyraz w „doświadczeniu anarchii”<sup>42</sup>, odejściu od rewolucyjnych metanarracji i postawieniu pytań metafizycznych w kontekście radykalnej polityki<sup>43</sup>. Postanarchizm zajmuje się anarchizmem w kontekście – jeśli można tak powiedzieć – jego Bycia, wychodzi poza dotychczasową logikę

<sup>37</sup> R. Schürmann, On Constituting Oneself as Anarchist Subject, „Praxis International” 1986, nr 6/13, s. 307.

<sup>38</sup> S. Newman, From Bakunin to Lacan, Lexington Books, Lanham 2007, s. 161.

<sup>39</sup> R. Schürmann, Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, przeł. C.-M. Gros, Indiana University Press, Bloomington 1987, s. 64–71.

<sup>40</sup> S. Newman, Postanarchism..., s. 16.

<sup>41</sup> M. Heidegger, List o „humanizmie”, przeł. J. Tischner, w: idem, Budować, mieszkać, myśleć, red. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 85.

<sup>42</sup> R. Schürmann, Heidegger on Being and Acting..., s. 6.

<sup>43</sup> Nie powinno uważyć uchodzić to, że sama filozofia niemieckiego myśliciela, właśnie na poziomie teoretycznym, jest uwikłana w faszyzm. Ontologiczne podobieństwa między faszyzmem a anarchizmem są nazbyt ważne, by je pomijać, ale są również nazbyt subtelne i wyma-

pierwszej. Proces ten nie rości sobie jednak pretensji do osiągnięcia żadnego punktu kulminacyjnego albo zwieńczenia:

anarchizm nie jest, jak niektórzy podejrzewają, teorią przyszłości, która miałby się zrealizować z boskiej inspiracji. Jest on żywą siłą obecną w zdarzeniach naszego życia, nieustannie stwarzającą nowe warunki. Metody anarchizmu nie składają się zatem na jakiś żelazny program, który ma być zrealizowany niezależnie od okoliczności. Metody muszą wyrastać na gruncie potrzeb ekonomicznych każdego miejsca i środowiska, jak i brać się z intelektualnych i osobowościowych wymogów jednostki<sup>26</sup>.

Rewolucja zatem nie będzie Momentem dialektycznego zaskoczenia, lecz raczej procesem ewolucyjnym. Należy jednak ostrożnie obchodzić się z pojęciem ewolucji, które bardzo często jest przeciwstawiane rewolucji. Ta popularna opozycja sugeruje jakoby ewolucjonizm zakładał uznanie społecznego porządku i sprzeciwiał się radykalnym, nagłym i spontanicznym zmianom. Anarchiści, tacy jak np. Proudhon czy Kropotkin, wielokrotnie określali rewolucję za pomocą ewolucyjnego procesu. Logika rewolucji, utrzymywana w cudłach dialektyki, zapoznaje rozpraszającą wielość. Predykatem ewolucjonizmu, jak wykazał to Bergson, jest nieprzewidywalna wolność. Podniesienie więc jakiegokolwiek elementu skomplikowanej układanki życia społecznego ponad inne musi niechybnie skutkować niesprawiedliwością i tyranją, uprzednim określeniem przyszłości. Wyniesienie danego elementu ponad sam proces naddeterminuje i określa w sposób domykający układ ze swej natury otwarty i niestabilny. Ewolucjonizm, czy procesualność, charakteryzuje się swego rodzaju nieprzewidywalnością i, co ważne, nieustającą grą napięć różnych elementów, w której jednak żaden nie zdobywa trwałej dominacji. To antycypuje już poststrukturalne spostrzeżenia dotyczące pojęcia esencji czy natury, będące – przynajmniej wedle Deleuze’a – „Różnicą tworzącą byt. Esencja, zdaniem współautora Kapitalizmu i schizofrenii, nie jest niczym zewnętrznym ani obiektywnym, jest wyłącznie „najwyższym punktem widzenia”<sup>27</sup>. Dlatego właśnie m.in. aparat pojęciowy Deleuze’a stanie się

<sup>26</sup> E. Goldman, Anarchizm – co to właściwie oznacza?, w: eadem, Anarchizm i inne eseje, przeł. J. Dolińska, A. Grzybowski, P. Laskowski, M. Łagodziński, G. Łazarkiewicz, S. Matuszewski, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2014, s. 61.

<sup>27</sup> G. Deleuze, Proust i znaki, przeł. M.P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 105.

głównym filtrem teoretycznym, przez który postanarchizm przepuści anarchizm. Anarchizm, przy swojej manicheicznej manierze na poziomie ontologicznym, gubił to, co głosił na poziomie polityczno-społecznym. Użycie owej filozofii pozwoli na deesencjalizację pojęcia bytu w anarchizmie. W przywołanej tu ontologicznej deklaracji Proudhona wybrzmiewa aksjomat – zasadniczy i łączący anarchizm XIX wieku z poststrukturalizmem – głoszący, że „polityka [...] poprzedza byt”<sup>28</sup>. Deleuze także dla Maya jest najbliższy anarchistycznej tradycji, ponieważ „[i]stnieje tylko pragnienie i to, co społeczne, nic więcej”<sup>29</sup>. Zdaniem Maya wybrzmiewa tu anarchistyczna „interpretacja jednostkowej wolności przeciwnej społecznej represji”<sup>30</sup>. May zauważa jednak, że dla Deleuze’a samo pragnienie nie jest jeszcze autonomią. Pragnienie jest potencjalnie rewolucyjne, lecz może być równie skutecznie inwestowane w projekty faszystowskie<sup>31</sup>. Pozostaje to zgodne z tym, jak Newman rozumie autonomię jako działanie i myślenie poza zasadą władzy, jako „wydrążenie autonomicznej płaszczyzny życia i doświadczenia”<sup>32</sup>. Wolność w tym sensie jest „wolnością, którą zawsze mieliśmy”<sup>33</sup>, nie jest ona zatem żadnym

<sup>28</sup> G. Deleuze, F. Guattari, Tysiąc plateau, J. Bednarek (red.), Wydawnictwo Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 245.

<sup>29</sup> Eidem, Anty-Edyp, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 35.

<sup>30</sup> T. May, Is Post-Structuralist Theory Anarchist?, „Philosophy & Social Criticism” 1989, nr 15, s. 173.

<sup>31</sup> Należy tu zwrócić uwagę na to, że May i Newman posługują się deleuzejańskim rozumieniem pragnienia, którego specyfika zasadza się na jego maszynowym i produktywnym charakterze. Jak sam to zwięźle wyklada May: „[d]la psychoanalizy pragnienie wyrażone jest w terminach braku. Pragnę tego, czego chcę, lecz tego, czego nie mam. Jeśli jednak o pragnieniu myślimy maszynowo, traci ono charakter wybrakowania. Pragnienie jest twórcą połączeń, a nie pustki, którą musi wypełnić. Pragnąć to łączyć się z czymś innym”. Zob. T. May, Gilles Deleuze. An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 124. Deleuze i Guattari określają pragnienie jako proces produkcji pragnącej nieustannego przepływu pragnienia, linii ujścia, kłacza. Maszynistyczny charakter produkcji zakłada ciągłe podłączenie jednej maszyny do drugiej: „Zawsze istnieje jakaś maszyna produkująca przepływ oraz inna, podłączona do niej, która działa, przycinając i pobierając przepływy [...] Pragnienie wywołuje przepływy, płynie i przecina. [...] Wszystkie «obiekty» zakładają ciągłość przepływu, każdy przepływ fragmentację obiektu”, zob. G. Deleuze, F. Guattari, Anty-Edyp..., s. 9. Ów maszynistyczny charakter pragnienia zakłada istnienie maszyn „i to nie w przenośni”, ibidem, s. 5. Maszynistyczny charakter produkcji pragnienia w przejrzysty sposób opisuje Michał Herer: „Nie idzie o maszyny, które pragną, ani nawet o maszyny «do» produkcji pragnienia, lecz o pragnienie jako maszynę. Jego istota ma być abstrakcyjna, co oznacza, że nie zwraca się ono ku niczemu i nie tworzy obrazów; jako maszyna – wyłącznie działa”, zob. M. Herer, Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje, Universitas, Kraków 2006, s. 172–173.

<sup>32</sup> S. Newman, Postanarchism..., s. 133.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 114.

celem, lecz warunkiem koniecznym działań podejmowanych bez względu na władzę (a nie przeciw niej). Dochodzimy tu zatem do kluczowej różnicy w rekonstrukcji ontologii (post)anarchizmu.

Wolność nie jest celem, jest ontologiczną własnością rzeczywistości, którą przy naszym biernym udziale zakryła władza. Newman, podążając za intuicjami de La Boétie, stwierdza, że tyrana wystarczy nie wspierać, ażeby stracił panowanie. Klasyczna anarchistyczna negacja władzy przeradza się (czy ewoluuje) w obojętność wobec niej – „radikalna polityka afirmuje dziś suwerenną obojętność względem władzy”<sup>34</sup>. Negacja władzy niechybnie prowadzi do jej uznania, a chodzi tu o jej przypadkowy charakter. Władza nie jest konieczna, poza naszą dobrowolną niewolą nie posiada ona racji bytu. W klasycznym paradygmacie anarchistycznym Państwo jest źródłem niesprawiedliwości, dlatego „[r]ewolucja polityczna, czyli zniesienie władzy wśród ludzi, jest celem”<sup>35</sup>. Uznając jednak niekonieczny charakter władzy oraz immanencję wolności, zniesienie tej władzy wcale nie musi być celem, który realnie można osiągnąć. Wydaje się, że chodzi tu bardziej o to, co stanowi istotę polityki prefiguracji, a więc o „ucieleśnienie, w ramach toczącej się praktyki politycznej ruchu, tych relacji społecznych, podejmowania decyzji, kultury i ludzkiego doświadczenia, które są jego celem ostatecznym”<sup>36</sup>.

\*

Mówiąc o ontologii współczesnego anarchizmu, należy wspomnieć o Heideggerowskiej kwestii Bycia. Autor Bycia i czasu nie należy z całą pewnością do grona myśli postanarchistycznej, lecz umożliwia jej protagonistom postawienie kwestii bytu w sposób jej właściwy. Choć związek filozofii niemieckiego autora z postanarchizmem jest prosty, to nie jest jednak bezpośredni. Saul Newman na podstawie pracy Reiner Schürmanna poświęconej anarchiczności Heideggerowskiej metafizyki – *Le Principe d’anarchie*. Heidegger et la question de l’agir – konstruuje pojęcie ontologicznej anarchii, dzięki któremu uchwycić możemy zasadnicze różnice między klasycznym anarchizmem a jego współczesną odmianą opisywaną za pomocą przedrostka „post”. Sam Schürmann będzie zainteresowany podmiotem politycznym, jaki wyła-

<sup>34</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>35</sup> P.J. Proudhon, Zwierzenia rewolucjonisty, w: idem, Wybór pism..., t. 1, s. 455.

<sup>36</sup> C. Boggs, Marksizm, komunizm prefiguratywny oraz problem kontroli robotniczej, przeł. M. Ostrowska, „Przegląd Anarchistyczny” 2007/2008, nr 6, s. 15.