Fragmenty antropologii anarchistycznej

David Graeber

2004

Spis treści

Dlaczego na akademii jest tak niewielu anarchistów? . . . 3
Nie znaczy to, że teoria anarchistyczna to coś niemożliwego. . . . 6

Graves, Brown, Mauss, Sorel **10**
Anarchistyczna antropologia, która już prawie istnieje . . . 13
W stronę teorii wyobrażonej kontrwładzy . . . 15

Wysadzanie murów **23**
Oczywiste głosy sprzeciwu . . . 23
Eksperyment myślowy, czyli wysadzanie murów . . . 27
Czego potrzeba, by zburzyć te mury? . . . 31

Zasady nieistniejącej nauki **38**
1) TEORIA PAŃSTWA . . . 38
2) TEORIA TWORÓW POLITYCZNYCH NIE BĘDĄCYCH PAŃSTWAMI . . . 40
3) KOLEJNA TEORIA OPISUJĄCA KAPITALIZM . . . 41
4) POTĘGA/NIEWIEDZA albo POTĘGA/GŁUPOTA . . . 42
5) EKOLOGIA STOWARZYSZEŃ DOBROWOLNYCH . . . 43
6) TEORIA DOTYCZĄCA POLITYCZNEGO SZCZĘŚCIA . . . 43
7) HIERARCHIA . . . 43
8) CIERPIENIE I PRZYJEMNOŚĆ: O PRYWATYZACJI ŻĄDZY . . . 43
9) JEDNA LUB KILKA TEORII DOTYCZĄCYCH ALIENACJI . . . 44
(1) Globalizacja a eliminacja nierówności między północą a południem . . . 45
(2) Walka przeciwko pracy . . . 46
(3) DEMOKRACJA . . . 48

ANTROPOLOGIA (gdzie autor - choć niechętnie - kąsa rękę, która go karmi) **55**

Anarchizm:

Nazwa przyznana zasadzie lub teorii życia i postępowania, zgodnie z którą tworzy się społeczeństwo bez rządu – harmonię w takim społeczeństwie uzyskuje się nie przez poddanie się prawu lub posłuszeństwo jakiejkolwiek władzy, ale przez dobrowolne porozumienia zawarte między różnymi grupami, terytorialnymi i zawodowymi, swobodnie zawiązywanymi w celu produkcji i konsumpcji, a także dla zaspokojenia nieskończonej różnorodności potrzeb i aspiracji istoty cywilizowanej.

Piotr Kropotkin (Encyclopaedia Britannica)

Zasadniczo, jeśli nie jesteś utopistą, jesteś palantem.

Jonothon Feldman (Indigenous Planning Times)

Poniżej znajduje się seria przemyśleń, szkiców potencjalnych teorii i maleńkich manifestów – wszystkie proponują spojrzenie na zarys korpusu radykalnej teorii, która w rzeczywistości nie istnieje, chociaż może pojawić się w pewnym momencie w przyszłości.

Ponieważ istnieją bardzo dobre powody, dla których anarchistyczna antropologia powinna naprawdę powstać, możemy zacząć od pytania, dlaczego takowej nie ma – lub w zasadzie dlaczego anarchistyczna socjologia nie istnieje albo anarchistyczna ekonomia, anarchistyczna teoria literatury lub anarchistyczna politologia.

Dlaczego na akademii jest tak niewielu anarchistów?

To pytanie jest zasadne, ponieważ anarchizm jako filozofia polityczna dokonuje właśnie istnej eksplozji. Ruchy anarchistyczne oraz ruchy przez anarchistów inspirowane rosną jak grzyby po deszczu, a tradycyjne zasady anarchizmu: autonomia, dobrowolne zrzeszenia, samoorganizacja, pomoc wzajemna czy demokracja bezpośrednia, przeszły od stanowienia podstaw dla organizowania się w ramach globalizmu do odgrywania tej samej roli w różnego typu ruchach radykalnych, gdziekolwiek by się te ruchy nie pojawiały. Rewolucjoniści w Meksyku, Argentynie, Indiach i w innych krajach przestali już nawet mówić o przejmowaniu władzy, a zaczęli formułować radykalnie odmienne idee co do samego znacze nia rewolucji jako takiej. Przyznać trzeba, że większość z nich wstydzi się używać słów: „anarchista", „anarchistyczny". Ale, jak wykazała Barbara Epstein[1], anarchizm zdołał już przejąć miejsce, które w latach 60. w ruchach społecznych zajmował marksizm, tak że nawet ci, którzy za anarchistów się nie uważają, czują się w obowiązku zdefiniować siebie właśnie w relacji do anarchizmu i czerpią z jego idei.

A jednak wszystko to nie znajduje odbicia na akademii. Większość osób ze środowiska akademickiego ledwo pojmuje czego dotyczy anarchizm albo też odrzuca go w oparciu o

[1] zob. Epstein B., Anarchism and the Antiglobalization Movement, Monthly Review 53, no. 4 (2001).

najbardziej toporne stereotypy. („Organizacja anar chistyczna? Ależ to samo sobie przeczy!"). W Stanach Zjednoczonych Ame ryki różnej maści akademików-marksistów są tysiące, ale uczonych otwarcie nazywających siebie anarchistami można zliczyć na palcach jednej ręki.

Być może za kilka lat akademię opanują anarchiści. Ale nie wstrzymuję od dechu. Myślę, że marksizm jest z akademią związany w stopniu niedostęp nym anarchizmowi. W końcu założycielem tego prądu była, w przeciwień stwie do innych, osoba z tytułem doktorskim, nawet jeśli później ruch ten zgromadził wokół siebie robotników. Większość opracowań dotyczących historii anarchizmu przedstawia rzecz podobnie - anarchizm miałby rze komo być wytworem pracy dziewiętnastowiecznych myślicieli: Proudhona, Bakunina, Kropotkina i innych, a później inspirować organizowanie się ro botników, wikłać się w walki polityczne, dzielić na odłamy. W tych standardowych ujęciach anarchizm jawi się jako uboższy kuzyn marksizmu, kulawy pod względem teoretycznym, ale nadrabiający ubytki rozumu swoją pasją i szczerością. Jest to jednak analogia co najmniej daleko idąca. Ci dziewiętnastowieczni „założyciele" nie sądzili, że oto wynajdują coś nowego. Podstawowe zasady anarchizmu: samoorganizacja, dobrowolne zrzeszenia, pomoc wzajemna, odwoływały się do form ludzkiego zachowania, które uważali oni za coś towarzyszącego ludzkości od zawsze.

To samo dotyczy odrzucenia państwa i wszelkich form ustrukturyzowanej przemocy, nierówności czy dominacji (anarchizm dosłownie oznacza „bez władców"), a nawet koncepcji, że wszystkie te formy są ze sobą związane i nawzajem się wzmacniają. Nic tu nie stanowiło nowości i nie było jako nowość przedstawiane. Wszak cała historia pełna jest dziejów ludzi, którzy stali na podobnym stanowisku, mimo iż możemy założyć, że w większości miejsc i epok opinie te miały najmniejsze szanse na bycie spisanymi. Mowa więc nie tyle o teorii, co o pewnej postawie, a nawet - jak ujęliby to niektórzy - o wierze: polegała ona na odrzuceniu określonego typu relacji społecznych, na pewności, że innego typu relacje lepiej nadają się do budowy społeczeń stwa, w którym dałoby się dobrze żyć oraz na ufności w to, że takie społe czeństwo może rzeczywiście istnieć.

Nawet gdyby porównać historyczne szkoły marksizmu i anarchizmu, zoba czylibyśmy, że mamy do czynienia z fundamentalnie odmiennymi przed sięwzięciami. Szkoły marksistowskie opierają się na autorach. Tak samo jak marksizm był wytworem umysłu Marksa, tak samo mamy leninistów, maoistów, trockistów, gramscian, althusserian (notabene listę tę otwierają głowy państw, a przechodzi ona płynnie do francuskich profesorów). Pierre Bo urdieu zauważył kiedyś, że jeśli akademia jest polem gry, w której uczeni walczą o dominację, to zauważasz swoje zwycięstwo po tym, że inni uczeni zabierają się za wymyślanie przymiotnika od twojego nazwiska. Można przy puszczać, że to chęć zwycięstwa w tej grze zmusza intelektualistów, by we wzajemnej dyskusji trzymali się tego samego rodzaju teorii historycznych, które we wszelkich innych kontekstach wzbudzałyby ich pogardę, a więc skupionych wokół jakiejś wielkiej postaci. I tak idee Foucaulta, podobnie jak Trockiego, nie są postrzegane przede wszystkim jako wytwór niejednorod nego fermentu intelektualnego danego czasu, jako coś, co poczęło się z niekończących się konwersacji i sporów z udziałem setek ludzi, ale zawsze tak, jakby wyszły wprost z genialnego umysłu jednego

człowieka (zwykle męż czyzny). Nie jest do końca tak, że polityka marksizmu była zorganizowana na kształt dyscypliny akademickiej, ani tak, żeby stała się modelem wzajemnego podejścia do siebie radykalnych intelektualistów czy, w coraz większym stopniu, intelektualistów w ogóle. Raczej te dwa wzorce przyświecały jej rozwojowi równolegle. Z punktu widzenia akademii zaowocowało to skut kami godnymi podziwu: poczuciem zasadności istnienia jakiegoś moralne go środka, przeczuciem, że akademików powinny zajmować sprawy ważne dla życia ludzkiego, ale także skutkami katastrofalnymi: przerodzeniem się debaty intelektualnej w pewnego rodzaju parodię podziałów politycznych, gdzie każdy karykaturuje argumenty pozostałych, aby ogłosić je nie tylko błędnymi, ale z gruntu złymi i niebezpiecznymi - nawet jeśli debata toczy się w języku na tyle tajemnym, że aby zrozumieć, że ma ona w ogóle miejsce, trzeba najpierw spędzić siedem lat na uczelni.

A teraz spójrzmy na poszczególne szkoły anarchizmu. Mamy anarchosyndykalistów, anarchokomunistów, insurekcjonistów, kooperatystów, indywidualistów, platformistów. Żaden z tych prądów nie wziął swojej nazwy od na zwiska jakiegoś Wielkiego Myśliciela. Są one raczej, bez wyjątku, nazywane po sposobie postępowania czy, częściej, po przyświecającej im zasadzie organizacyjnej. (Notabene, te z marksistowskich nurtów, które nie noszą nazw po pojedynczych osobach, jak autonomizm czy komunizm rad, to akurat te, któ rym najbliżej do anarchizmu). Anarchistów odróżnia od siebie nawzajem to, co robią i jak się w tym celu organizują. I rzeczywiście, to właśnie wokół tego obracały się dotąd ich myśli i sprawy. Anarchistów nigdy nie interesowały w jakimś szczególnym stopniu filozoficzne i strategiczne pytania w rodzaju tych, którymi zajmowali się dawniej marksiści, jak: czy chłopstwo stanowi klasę potencjalnie rewolucyjną? (Anarchiści sądzili, że powinni o tym zde cydować sami chłopi). Jaka jest natura pojęcia towaru? Spierali się raczej o to, jak w sposób rzeczywiście demokratyczny przeprowadzać zgromadzenia lub w jakim momencie organizacja przestaje dawać twórczy potencjał, a zaczy na tłamsić swobodę jednostki, o etykę sił opozycyjnych wobec władzy: czym jest akcja bezpośrednia? Czy konieczne (albo: czy właściwe) jest publiczne potępienie kogoś, kto dokonał zamachu na głowę państwa? Albo czy zamach na życie, szczególnie gdy powstrzymuje jakieś straszne zdarzenie, jak wojnę, może być uznany za czyn moralny? Kiedy dobrze jest stłuc szybę?

Podsumujmy więc:

1. Marksizm - jest to teoretyczny lub analityczny dyskurs dotyczący strategii rewolucyjnej.

2. Anarchizm - jest to etyczny dyskurs dotyczący praktyki rewolucyjnej.

Oczywiście wszystko, co dotąd powiedziałem, stanowi pewnego rodzaju przerysowanie (znamy grupy anarchistyczne prące do podziałów, jak i wielu wolnościowych, zorientowanych na praktykę marksistów, do których chyba i ja się zaliczam). Mimo to możemy jednak uznać, iż te dwie myśli potencjalnie mogą się uzupełniać. Historia zna takie przypadki: nawet Michaił Bakunin, który nieustannie spierał się z Marksem o kwestie praktyczne, osobiście przełożył „Kapitał" Marksa na rosyjski. Ale to częściowo tłumaczy też, dlaczego na akademii jest tak niewielu anarchistów. Nie chodzi tylko o to, że anarchizmowi nie przydają się

górnolotne teorie. Rzecz w tym, że zajmuje go przede wszystkim praktyka. Domaga się on tego, by środki wiodące do celu były z tym celem zgodne. Nie da się stworzyć wolności, stosując metody au torytarne. Właściwie trzeba samemu, na ile to możliwe, w relacjach z przy jaciółmi i sojusznikami ucieleśniać to społeczeństwo, które chce się stwo rzyć. Nie jest to łatwe do pogodzenia z działaniem w ramach uniwersytetu -prawdopodobnie jedynej poza Kościołem katolickim i monarchią brytyjską instytucji zachodniej, która w niezmienionej formie przetrwała od czasów średniowiecza - prowadzeniem intelektualnych potyczek na konferencjach w drogich hotelach i udawaniem, że to postęp ku rewolucji. Można przynaj mniej sądzić, że bycie profesorem-anarchistą oznaczałoby stawianie wyzwa nia sposobowi, w jaki działają uczelnie - i nie chodzi mi tu o domaganie się utworzenia instytutu nauk o anarchizmie - a to, rzecz jasna, mogłoby spro wadzić na taką osobę dużo większe kłopoty niż cokolwiek, co by napisała.

Nie znaczy to, że teoria anarchistyczna to coś niemożliwego.

Nie znaczy to, że anarchiści muszą występować przeciw teorii. W koń cu i anarchizm stanowi pewną ideę, choć bardzo starą. I on jest pewnym przedsięwzięciem, zamierzonym na rozpoczęcie budowy instytucji nowe go społeczeństwa „w skorupie starego[2]", na ujawnienie, dywersję i podwa żenie struktur dominacji, ale też działanie (zawsze) w sposób demokratyczny tak, by tym samym demonstrować zbędność takich struktur. Ewidentnie każde takie przedsięwzięcie wymaga narzędzi, jakimi są intelektualna analiza i zrozumienie. Może nie Nadrzędna Teoria, w dzisiejszym rozu mieniu tego słowa. Na pewno nie jedna Nadrzędna Teoria Anarchistyczna. Byłoby to nie do pogodzenia z duchem takiego przedsięwzięcia. Myślę, że daleko bardziej przydałoby się coś w duchu anarchistycznego procesu po dejmowania decyzji, przejawiającego się zarówno w maleńkich grupkach wzajemnego wsparcia, jak i w olbrzymich, wielotysięcznych radach. Więk szość grup anarchistycznych działa na zasadzie wspólnej zgody (konsensu), która pod wieloma względami jest zupełnym przeciwieństwem władczego 1 rozłamowego sposobu, w jaki podejmuje się decyzje w innych ugrupowa niach radykalnych. Gdyby zastosować ją do teorii, oznaczałoby to zaakcep towanie potrzeby różnorodności nadrzędnych teorii czy punktów widzenia, które jednoczyłby tylko zestaw pewnych wspólnie wyznawanych i pojmo wanych wartości. W procesie konsensualnym na początku ustala się wspól nie zestaw ogólnych zasad jednoczących grupę oraz przyczyn jej istnienia. Zaraz potem uznaje się za oczywiste, że nikt do końca nie nawróci nikogo na swój pogląd, i że raczej nie powinien próbować. Dyskusja ma się więc skupić na konkretnych kwestiach działania i opracowaniu planu, z którym każdy się pogodzi, i którego nikt nie uzna za fundamentalne naruszenie wyznawanych przez siebie zasad.

[2] Hasłem tym tradycyjnie posługiwał się Związek Robotników Świata (IWW).

Można tu zauważyć pewną paralelę: ciąg zróżnicowanych punktów widze nia, które łączy wspólna chęć zrozumienia stanu ludzkości i przepchnięcia jej ku większej wolności. Zamiast opierać się na potrzebie udowadniania błędności podstaw cudzych założeń, szuka się konkretnych przedsięwzięć, w których mogłyby się nawzajem wspierać. To, że niektóre teorie w pew nych aspektach wzajemnie do siebie nie pasują, nie znaczy, że nie mogą współistnieć. Czy nawet nawzajem się umacniać, podobnie jak pojedyncze osoby mogą mieć odmienne poglądy na świat, a jednocześnie przyjaźnić się, kochać czy wspólnie nad czymś pracować.

Anarchizm, bardziej niż Nadrzędnej Teorii, potrzebuje czegoś, co nazwali byśmy Podrzędną Teorią: sposobu stawienia czoła realnym, bieżącym py taniom, które pojawiają się przy przedsięwzięciu transformatywnym. Nie pomogą tu nauki społeczne głównego nurtu, albowiem one klasyfikują tego typu sprawy jako „linię polityczną”[3], a więc coś, z czym żaden szanujący się anarchista nie chciałby mieć nic wspólnego.

> **Przeciwko linii politycznej (manifeścik):** Pojęcie „linii politycznej” zakłada istnienie państwa lub aparatu rządzą cego, który narzuca innym swoją wolę. Linia polityczna wyklucza polity kę. Linia polityczna to coś z definicji wyznaczanego przez pewnego ro dzaju elitę, która zakłada, że lepiej niż inni wie, jak należy postępować. Uczestnicząc w ustalaniu linii politycznej, można co najwyżej ograniczyć powstające przeszkody, gdyż już sam ten twór stanowi przeszkodę dla idei ludzi, którzy sami kierują swoimi sprawami. A więc w tym wypadku pytanie brzmi: Jakiego rodzaju teoria społeczna dzia łałaby w interesie osób starających się stworzyć świat, w którym ludzie mogą samodzielnie kierować swoimi sprawami?

O tym głównie stanowi niniejszy traktat.

Na początek powiedziałbym, że każda taka teoria musiałaby rozpocząć się od pewnych wstępnych założeń. Niewielu. Najprawdopodobniej tylko dwóch. Po pierwsze, należałoby wyjść od założenia, że, jak mówią słowa pewnej brazylijskiej pieśni ludowej, „inny świat jest możliwy”, że instytucje takie jak państwo, kapitalizm, rasizm i męska dominacja nie są niczym nieuniknio nym, że możliwym jest świat, w którym te rzeczy by nie istniały, i że nam wszystkim byłoby w nim lepiej. Przyznać się do wyznawania takiego pryn cypium oznaczałoby niemalże akt wiary, bo niby jak można coś wiedzieć na pewno w takich sprawach? Może się przecież okazać, że taki świat wcale nie jest możliwy. Ale można też wysunąć argument, że to właśnie ten brak absolutnej wiedzy czyni moralnym imperatywem obranie kierunku optymistycz nego: skoro nie wiemy, czy świat radykalnie lepszy jest możliwy, czy nie, to czy nie zdradzamy wszystkich, upierając się przy usprawiedliwianiu i powielaniu bałaganu, który mamy dziś? A nawet jeśli się mylimy i tak znajdziemy się o wiele bliżej celu.

[3] Policy, vi przeciwieństwie do politics, którą tłumaczymy tu ¡ako politykę (przyp. tłum.).

Przeciwko antyutopizmowi (inny manifeścik): Tutaj oczywiście trzeba się zmierzyć z nieuniknionym kontrargumentem: że utopizm doprowadził do niewytłumaczalnych potworności, w miarę jak staliniści, maoiści i inni idealiści próbowali skroić społeczeństwo do niemożliwych kształtów, zabijając po drodze miliony ludzi.

Ten argument opiera się na podstawowym błędzie w rozumowaniu, sugerującym, że problemem było samo wyobrażanie sobie lepszych światów. Staliniści i im podobni nie zabijali dlatego, że wyśnili sobie wspaniałe marzenia - wręcz przeciwnie: staliniści byli znani raczej z płytkiej wyobraźni - ale dlatego, że pomylili swoje marzenia z naukowymi pewnościami. Stąd wydawało im się, że mają prawo do wpajania innym swej wizji za pośrednictwem machiny przemocy. Anarchiści w żadnej mierze nic takiego nie proponują. Zakładają, że żaden nieubłagany bieg historii ani żaden czło wiek nie może popchnąć świata ku wolności, posługując się nowymi for mami przymusu. W rzeczywistości wszystkie formy systemowej przemocy pełnią (między innymi) rolę zwalczania wyobraźni na poziomie zasad po litycznych, a jedynym sposobem rozpoczęcia myślenia o wyeliminowaniu przemocy systemowej jest zdanie sobie z tego sprawy.

Nadto, rzecz jasna, można by napisać długie tomy o potwornościach, jakich w dziejach dopuszczali się cynicy i inni pesymiści.

A więc mamy pierwsze założenie. Za drugie uznałbym to, że jakakolwiek teoria społeczna, która miałaby być anarchistyczną, musiałaby świadomie odrzucić wszelkie ślady awangardyzmu. Rolą intelektualistów na pewno nie jest stworzenie elity, która dojdzie do poprawnych wniosków w analizie strategicznej, a następnie poprowadzi masy. Ale jeśli nie to, to co? Częściowo dlatego niniejszy esej nazwałem Fragmentami antropologii anarchistycznej - albowiem w tej dziedzinie dużą pomoc może przynieść właśnie antro pologia. Nie tylko dlatego, że w swej większości rzeczywiście istniejące samorządne społeczności i rzeczywiście istniejące na świecie gospodarki nierynkowe były dotąd obiektami badań raczej antropologów aniżeli socjologów czy historyków. Również dlatego, że praktyka etnografii daje nam jakiś, może toporny i niedojrzały, ale wzorzec tego, jak mogłaby działać praktyczna praca intelektualna nieawangardowego rewolucjonisty. Prze prowadzając badania etnograficzne trzeba zaobserwować, co robią ludzie, a potem spróbować wydobyć z ich działań leżącą u ich podstawy ukrytą lo gikę symboliczną, moralną lub pragmatyczną. Próbuje się wtedy wytropić sens czynów i zwyczajów ludzi, którzy nie do końca zdają sobie z tego sen su sprawę. To samo stanowi oczywistą rolę do wypełnienia przez radykal nego intelektualistę: ma on przyjrzeć się tym, którzy stwarzają wykonalne alternatywy, wypatrzeć szersze implikacje dla tego, co robią, a następnie zwrócić te pomysły: nie jako przepisy, ale jako wkład do zestawu możli wości - jako dary. Mniej więcej tego samego próbowałem kilka akapitów powyżej, kiedy sugerowałem, że teoria społeczna mogłaby przekształcić się w coś na modłę demokracji bezpośredniej. I, jak uwidocznił tamten przykład, takie przedsięwzięcie wiązałoby się z dwoma aspektami czy ujęciami: jed nym etnograficznym i jednym utopijnym, zawieszonymi w ciągłym dialogu. Wszystko to nie ma wiele wspólnego z tym, czym w ciągu ostatniego stu lecia była antropologia, nawet antropologia

radykalna. A jednak, przez te wszystkie lata istniał szczególny związek między antropologią a anarchi zmem, co już samo w sobie ma istotne znaczenie.

Graves, Brown, Mauss, Sorel

Nie chodzi o to, że antropolodzy wyznawali anarchizm ani nawet, że świadomie opowiadali się za ideami anarchistycznymi. Raczej, że obracali się w tych samych kręgach, ich idee odbijały się od siebie, ale szczególnie w myśli antropologicznej tkwiło coś - a mianowicie otwarcie oczu na cały zakres ludzkich możliwości - co od samego początku zbliżało ją do anarchizmu.

Zacznę od Sir Jamesa Frazera, choć on w żadnej mierze anarchistą nie był. Frazer, kierownik katedry antropologii w Cambridge na przełomie XIX i XX wieku, to typowy ciężkostrawny wiktorianin, który swoje opisy zwyczajów „dzikich" oparł głównie na wynikach formularzy rozsyłanych do misjonarzy i urzędników kolonialnych. Jego ostentacyjne teoretyzowa nie miało niewątpliwie zarozumiały charakter - uważał, iż wszelkie czary, mity i rytuały opierały się na głupich błędach logicznych - a jednak w swoim opus magnum pt. Złota Gałąź udało mu się zawrzeć tak kwieciste, pełne fantazji i poświęcenia opisy leśnych duchów, kapłanów-eunuchów, konających bogów przyrody i ofiar składanych królom-bogom, że zainspirował liczne pokolenie poetów i literatów. Znalazł się w ich gronie Robert Graves, poeta brytyjski, który zasłynął ze zgryźliwie satyrycznych wierszy pisanych w okopach I wojny światowej. Pod koniec wojny Graves leczył się ze wstrząsu bitewnego w szpitalu we Francji, gdzie opiekował się nim W. H. R. Rivers, antropolog brytyjski, którego z kolei wsławiła ekspedycja po cieśninie Torresa i który był również psychiatrą. Rivers zrobił na Gravesie tak dobre wrażenie, że ten ponoć zasugerował później, by na czele każdego rządu na świecie stanął antropolog. Nie była to myśl anarchistyczna, ale Graves miał tendencję do miotania się między skrajnie odmiennymi poglądami politycznymi. W końcu zupełnie odrzucił „cywilizację" - społeczeństwo przemysłowe - i ostatnie półwiecze swojego życia spędził na hiszpańskiej Majorce, gdzie utrzymywał się z pisania powieści i gdzie stworzył również liczne tomy poezji miłosnej oraz cykl esejów: jednych z najbardziej wywrotowych, jakie kiedykolwiek napisano.

Jedna z tez Gravesa brzmiała, iż wielkość to patologia, a „wielcy" byli bez wyjątku niszczycielami. Nie lepiej ocenił „wielkich" poetów, za arcywrogów mając Wergiliusza, Miltona i Pounda. Stwierdził, że wszelka prawdziwa poezja stanowiła zawsze mityczną celebrację odwiecznej Najwyższej Bogini, o której Frazer zdążył się niewiele dowiedzieć, a której wyznawcy i wyznawczynie, żyjący w matriarchacie, zostali podbici i zniszczeni przez tak hołubionych przez Hitlera Ariów, gdy ci - we wczesnej epoce brązu - rozplenili się ze stepów dzisiejszej Ukrainy (nie zdołali ich wybić tylko na minojskiej Krecie, gdzie tamci uchowali się na jakiś czas). W książce pt. Biała Bogini: Gramatyka historyczna poetyckiego mitu wytropił, jak mniemał, podstawy poświęconych jej cyklicznych świąt w różnych częściach Europy, skupiając się na periodycznym rytualnym zabijaniu książąt-małżonków Bogini, który

to zabieg dawał między innymi ten pożytek, że potencjalni wielcy mężowie nie mogli sobie za wiele pofolgować. Książkę kończy wezwaniem do ostatecznego upadku przemysłu. Nie bez przyczyny mówię, że „mniemał". Tak rozkoszną, jak i frapującą rzeczą w książkach Gravesa, jest jego zabawa ich pisaniem: wyrzuca on z siebie jedną oburzającą tezę po drugiej, tak że niemożliwym jest stwierdzić, ile z nich należy brać poważnie. Albo nawet czy warto o to pytać. W pewnym swoim eseju z lat SO. Graves odkrył różnicę między „rozwagą" a „racjonalnością"[1], którą to różnicę rozsławił dopiero w latach 80. Stephen Toulmin. Graves uczynił to, broniąc żony Sokratesa, Ksantypy, przed jej reputacją strasznej wiedźmy (jego argument: „proszę sobie wyobrazić, jak to jest być żoną Sokratesa").

Czy Graves naprawdę uważał kobiety za lepsze od mężczyzn? Czy naprawdę spodziewał się, iż uwierzymy, że rozwiązał pewien historyczny problem wtedy, gdy w analeptycznym transie podsłuchał rozmowę o rybach, którą grecki historyk przeprowadził z rzymskim urzędnikiem na Cyprze w 54 r. p.n.e.? Warto się nad tym zastanowić, ponieważ przy całej trudności w dzisiejszym odczytaniu tych dzieł, Graves zawarł w nich dwie odmienne ścieżki intelektualne, które później staną się ważnymi prądami teoretycznymi nowoczesnego anarchizmu - choć w powszechnym mniemaniu uchodzą one akurat za dwa najdziwaczniejsze prądy. Z jednej strony, odrodził się kult Wielkiej Bogini, bezpośrednio inspirując powstanie anarchizmu pogańskiego, przejawiającego się w hipisowskich wykonawcach tańców spiralnych, którzy są mile widziani na masowych akcjach, gdyż, jak się zdaje, potrafią wpływać na pogodę. Z drugiej - mamy prymitywistów, których słynną (i skrajną) ikoną jest John Zerzan[2]. Ten pociągnął gravesowskie odrzucenie cywilizacji przemysłowej i nadzieję na ogólne załamanie ekonomiczne jeszcze dalej, argumentując, iż wielkim dziejowym błędem była nawet kultura rolnicza. Co ciekawe, pogan i prymitywistów łączy ta trudna do wyrażenia w słowach cecha, która wyróżniała dzieła Gravesa: nie da się określić, na jakim poziomie należy ich odczytywać. To jednocześnie błazeńska autoparodia i śmiertelna powaga.

Bywali też antropolodzy - w tym założyciele samej dyscypliny - którzy otarli się o politykę anarchistyczną lub przynajmniej anarchizującą.

Na przełomie XIX i XX wieku najczarniejszą sławą okrył się wśród nich Al Brown, przez kolegów z uczelni przezywany „Anarchy Brown". Brown był oczarowany postacią znanego anarchisty, księcia (który, rzecz jasna, wyrzekł się tytułu) Piotra Kropotkina, badacza ziem podbiegunowych i przyrodnika, który dowodząc, że najskuteczniejsze bywają zwykle te gatunki, które znają efektywne współdziałanie, uczynił wokół społecznego darwinizmu taki tumult, że ten do dziś nie doszedł do siebie. (Jedna z prób odpowiedzi na tezy Kropotkina zaowocowała powstaniem socjobiologii). Później Brown zaczął obnosić się z płaszczem i monoklem, każąc nazywać się, na modłę udawanych arystokratów, A. R. Radcliffe-Brownem, by w końcu, w latach 20. i 30. XX wieku, stać się przewodnim teoretykiem brytyjskiej antropologii społecznej. Ten starszy Brown nie lubił opowiadać o swoich poglądach

[1] Reasonableness i rationality (przyp. tłum.).

[2] John Zerzan (ur. 1943 r.) - amerykański pisarz i filozof związany z anarchizmem i prymitywizmem. Autor takich dzieł jak Przeciw cywilizacji czy Prymityw przyszłości, gdzie odwołuje się do wolnych społeczeństw preagramych i proponuje odrzucenie wielu aspektów współczesnej cywilizacji przemysłowej.

politycznych z lat młodości, ale raczej nie bez powodu jego głównym punktem zainteresowania teoretycznego pozostało utrzymywanie porządku społecznego poza państwem.

Za najbardziej intrygującą sprawę należy chyba jednak uznać tę Marcela Maussa, twórcy antropologii francuskiej, współczesnego Radcliffe-Brownowi. Mauss był dzieckiem pary ortodoksyjnych Żydów i miał dwuznaczny zaszczyt być również siostrzeńcem Emila Durkheima, założyciela francuskiej socjologii. Sporą część życia poświęcił paryskiej kooperatywie spożywców, jednocześnie pisując do socjalistycznych gazet i przeprowadzając badania na temat kooperatyw w innych krajach, w nadziei stworzenia sieci kooperatyw i zbudowania tą drogą alternatywnej gospodarki antykapitalistycznej. Jego najbardziej znane dzieło powstało w odpowiedzi na kryzys socjalizmu, który objawił się - według niego - przywróceniem przez Lenina gospodarki rynkowej w ZSRR lat 20. Jeśli rzeczywiście nie da się zwyczajnie zlikwidować gospodarki pieniężnej na drodze legislacji, nawet w Rosji, najmniej spieniężonym kraju w Europie, to być może rewolucjoniści powinni przyjrzeć się zapisom etnograficznym, by dowiedzieć się, co to za zwierzę ten rynek, i jak mogą wyglądać możliwe alternatywy dla kapitalizmu. Stąd wziął się jego Traktat o podarunku, napisany w 1925 roku, w którym to argumentuje (między innymi), że źródła zjawiska umowy tkwią w komunizmie, w bezwarunkowym poświęceniu się potrzebom drugiego człowieka, i że wbrew temu, co mówią liczne podręczniki ekonomii, nie było nigdy gospodarki opartej na wymianie, że rzeczywiście istniejącymi społeczeństwami bezpieniężnymi były raczej gospodarki podarunkowe, w których zwyczajnie nie istniały dzisiejsze rozróżnienia na interes i altruizm, osobę i mienie, swobodę i obowiązek.

Mauss był zdania, że socjalizmu nie da się zbudować na żadnym ukazie państwowym, a tylko stopniowo i oddolnie oraz że społeczeństwo oparte na zasadach pomocy wzajemnej i samoorganizacji można zacząć budować wewnątrz „skorupy starego". Uważał, że zwyczaje praktykowane wśród ludu stanowią zarówno podstawę do krytyki kapitalizmu, jak i przebłyski tego, jak może żyć społeczeństwo przyszłości. Wszystko to są klasyczne postawy anarchistyczne. On jednak nie uważał się za anarchistę. Co więcej, nigdy nie mówił dobrze o anarchistach. Wydaje się, że było tak dlatego, iż anarchizm utożsamiał przede wszystkim z postacią Georges'a Sorela, francuskiego anarchosyndykalisty i antysemity oraz, jak się zdaje, osobiście dość nieprzyjemnego osobnika, który znany był wtedy głównie ze swojego traktatu Reflections sur le Violence, (poi. Rozważania o przemocy) Sorel argumentował, że skoro masy nie kierują się szczególnie ani dobrem ani rozumem, niemądrym jest próbować dotrzeć do nich za pomocą rozumnych argumentów. Polityka to sztuka inspirowania innych przy pomocy wielkich mitów. Rewolucjonistom zaproponował więc wpajać mit apokaliptycznego Wielkiego Strajku, momentu zupełnej przemiany. Dodał, że dokonać tego może tylko elita rewolucyjna, zdolna utrzymać ów mit przy życiu wolą dokonywania symbolicznych aktów przemocy. Tę elitę, podobną do marksistowskiej awangardy partyjnej (choć w jej przemocy miało być mniej symbolizmu), Mauss opisał jako rodzaj bezustannego spisku, współczesną odmianę dawnych tajnych towarzystw zrzeszających mężów stanu.

Innymi słowy, Mauss widział w Sorelu, a co za tym idzie w anarchizmie, element irracjonalny, gwałt oraz awangardyzm. Może wydać się dziwne, że w gronie ówczesnych rewolucjonistów francuskich, to związkowiec podkreślał władzę mitu, a antropolog ją od-

pierał, ale w kontekście lat 20. i 30., kiedy burdy faszystowskie były na porządku dziennym, można zrozumieć, że europejski radykał - a do tego Żyd - uznał cały ten pomysł za przerażający. Przerażający do tego stopnia, by ostudzić, swoją drogą nawet kuszącą, wizję strajku generalnego - będącego w końcu jedną z najmniej gwałtownych możliwości przeprowadzenia apokaliptycznej rewolucji, jaką można sobie wyobrazić. Kiedy przyszły lata 40., Mauss uznał swoje podejrzenia za potwierdzone.

Jak napisał, Sorel dołożył do doktryny rewolucyjnej awangardy element wzięty od stryja, samego Maussa, Durkheima: doktrynę korporacjonizmu, struktur pionowych posklejanych techniką solidarności społecznej. Stwierdził, iż miało to silny wpływ na Lenina, co ten sam potwierdził. Od niego z kolei zapożyczyła ją prawica. Pod koniec życia sam Sorel coraz silniej sympatyzował z faszyzmem. Przeszedł więc podobną drogę, co Mussolini (kolejny, który za młodu bawił się w anarchosyndykalizm i który, jak sądził Mauss, wykorzystał te same durkheimowsko-soreliańsko- -leninistyczne pomysły do własnych celów). Z kolei Mauss pod koniec swojego życia zwrócił się ku przekonaniu, iż nawet wielkie rytualne pochody hitlerowskie, defilady z pochodniami i skandowaniem Sieg Heill, były inspirowane doniesieniami o totemicznych rytuałach australijskich aborygenów, które opisał on sam i jego stryj.

Kiedy opisywaliśmy, jak rytuał może spajać solidarność społeczną i zatopić jednostkę w masie - żalił się - nie przyszło nam do głowy, że kto kolwiek mógłby zastosować te techniki współcześnie! Tu Mauss się mylił. Dzisiejszy stan badań uzmysławia nam, że wiece w Norymberdze czerpały inspirację z igrzyskowych wieców harwardzkich[3]. Ale to inna historia.

Wybuch wojny zniszczył Maussa, który nie zdążył się jeszcze pozbierać po utracie większości przyjaciół w toku I wojny światowej. Gdy naziści wkraczali do Paryża, nie uszedł, ale co dzień siedział w swoim gabinecie przy biurku z pistoletem na podorędziu, czekając na gestapo. Nie pojawiło się, ale cały terror oraz ciężar poczucia współudziału w losach historii ostatecznie pogrążyły Maussa w szaleństwie.

Anarchistyczna antropologia, która już prawie istnieje

Jednak ostatecznie to Marcel Mauss miał na anarchistów wpływ większy niż wszyscy pozostali łącznie. To dlatego, że interesowały go alternatywne moralności, które otwierały drogę do myślenia o tym, iż społeczeństwa bezpaństwowe i bezrynkowe były takie a nie inne, bo same tego chciały. Mówiąc wprost - składały się z anarchistów. Zakładając, że istnieją już jakieś fragmenty antropologii anarchistycznej, to właśnie jemu je zawdzięczamy.

[3] Chodzi o tzw. pep rallies - tradycyjne zgromadzenia przed igrzyskami i meczami rozgrywanymi przez drużyny uniwersyteckie w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie - widowiska połączone z wydawaniem głośnych okrzyków na cześć drużyny. Autor odnosi się zapewne do biografii Emsta "Putzi" Hanfstaengla, który na Harvardzie komponował pieśni stadionowe, a później - już w Niemczech - wykorzystał je do napisania marszów dla SA i Hitlerjugend (przyp. tłum.).

W czasach przed Maussem pokutowała teoria, że gospodarki nie znające pieniądza ani rynków działały na zasadzie handlu wymiennego: ludy, o których mowa, starały się angażować w rynek (pozyskiwać przydatne dobra i usługi po najniższej cenie, w miarę możliwości wzbogacać się), ale nie zdołały jeszcze opracować ku temu wystarczająco zaawansowa nych metod. Mauss ukazał, że tak naprawdę były to gospodarki podarunkowe. Nie opierały się na kalkulacji, ale na odmowie kalkulowania. Były zakorzenione w pewnym systemie etycznym, który świadomie odrzucał większość z tego, co my nazwalibyśmy podstawowymi zasadami ekonomii. Nie chodzi o to, że nie nauczono się w nich jeszcze szukać zysku naj skuteczniejszymi metodami, ale że założono, iż przy transakcji gospodarczej - przynajmniej z kimś, kto nie był wrogiem - szukanie największego zysku jest głęboko obraźliwe.

Warto zauważyć, że jeden z kilku otwarcie głoszących anarchizm antropologów czasów współczesnych, też Francuz, Pierre Clastres, zasłynął wysunięciem podobnego argumentu na gruncie polityki. Sądził on, że antropolodzy-politolodzy nie potrafią się otrząsnąć ze starego, ewolucjonistycznego poglądu o państwach jako formach organizacji bardziej zmyślnych od tego, co panowało przed nimi. Traktowano zawsze jako coś oczywistego, że ludy bezpaństwowe, jak badane przez Clastresa społeczności Amazonii, nie osiągnęły poziomu choćby Azteków czy Inków. Ale co, jeśli - proponował Clastres - mieszkańcy Amazonii nie byli aż tak nieświadomi tego, jak mogą wyglądać elementarne formy władzy państwowej - a więc czym skutkuje zezwolenie niektórym ludziom na wydawanie niepodważalnych, bo obwarowanych groźbą siły, rozkazów - i właśnie dlatego robili wszystko, co w ich mocy, by takie rzeczy nie doszły do skutku? Co, jeśli uznawali oni za godne moralnego sprzeciwu to, co stanowi podwaliny naszej politologii?

> Uderzające są paralele między tymi dwoma argumentami. Gospodarki podarunkowe nierzadko udzielają miejsca jednostkom przedsiębiorczym, ale wszystko jest tak zaaranżowane, aby miejsca te nigdy nie stawały się platformą do tworzenia stałych nierówności w bogactwie, albo wiem typy gromadzące zawsze ostatecznie konkurują o to, kto więcej rozda. W społecznościach Amazonii (a także Ameryki Północnej) taką samą rolę pełniła na gruncie politycznym instytucja wodza: stanowisko to pociągało za sobą tak wiele obowiązków, a tak mało korzyści, i obwarowane było tyloma środkami zapobiegawczymi, że nie pozostawiało pola jednostkom żądnym władzy. Mieszkańcy Amazonii może dosłownie nie ścinali głowy władcy co cztery lata, ale ta przenośnia nie jest tu wcale nie na miejscu.
>
> Pod tym względem były to, w realnym sensie, społeczeństwa anarchistyczne, oparte na jawnym odrzuceniu logiki państwa i rynku.
>
> Były one jednak skrajnie niedoskonałe. Najczęściej wysuwana przeciwko Clastresowi krytyka to pytanie, jak jego Amazończycy mogli organizować swoje społeczeństwo w kontrze do czegoś, czego sami nie doświadczyli. Pytanie naiwne, ale wskazuje na coś równie naiwnego w podejściu samego Clastresa.

> Udaje się mu bowiem beztrosko gawędzić o bezkompromisowym egalitaryzmie tych samych społeczności Amazonii, które na przykład zasłynęły ze stosowania zbiorowego gwałtu jako metody terroryzowania kobiet wykraczających poza role przypisane swojej płci. Ten ślepy punkt jest do tego stopnia jaskrawy, że trudno sobie wyobrazić jego przeoczenie. Szczególnie, jeśliby szukać w nim odpowiedzi na postawione już pytanie. Być może mężczyźni z Amazonii zdają sobie sprawę z tego, czym byłaby arbitralna, niepodważalna władza poparta siłą przymusu, gdyż taką samą władzę sprawowali nad żonami i córkami. Może to właśnie dlatego nie chcieli doświadczyć istnienia struktur, które byłyby w stanie sprawować taką władzę nad nimi. Z innej perspektywy, nie ma tu żadnej tajemnicy. Mówimy w końcu o tym, że większość mieszkańców Amazonii nie chce dawać innym władzy do możliwości użycia siły w przypadku nieposłuszeństwa. Może raczej powinniśmy pytać, co o nas samych mówi to, iż wydaje nam się, że taka postawa wymaga jakiegokolwiek wyjaśnienia.

W stronę teorii wyobrażonej kontrwładzy

Właśnie tak pojmuję alternatywną etykę. Społeczeństwa anarchiczne żyją w nie większej świadomości pokus chciwości czy próżności niż nowocześni Amerykanie w nieświadomości pokus zawiści, nieumiarkowania czy lenistwa. Po prostu w równym stopniu co tamci uznają, że nie są to cechy od powiednie do budowania na nich swojej cywilizacji. Więcej - zjawiska te postrzegają jako moralne zagrożenia tak poważne, że sporą część społecz nego życia organizują wokół zabezpieczania się przed nimi.

Gdyby niniejszy esej był tylko filozoficznym, wyjaśniłbym, że wszystko to wskazuje na interesujący sposób syntetyzowania teorii wartości i teorii oporu. Do naszych celów niech starczy, gdy powiem, iż według mnie Maussowi i Clastresowi udało się, niejako wbrew nim samym, złożyć podwaliny pod teorię rewolucyjnej kontrwładzy.

Obawiam się, że to dosyć skomplikowany argument. A więc po kolei.

W typowym dyskursie rewolucyjnym „kontrwładza" to zbiór instytucji społecznych ustawionych w opozycji do państwa i kapitału: od samorządnych społeczności, przez radykalne związki zawodowe, po ludowe siły zbrojne. Czasami określa się je mianem „antywładzy". O ile instytucje te działają równolegle z państwowymi, mówi się o „dwuwładzy". Tokiem tej definicji dwuwładza charakteryzuje większość ludzkich dziejów, jako że bardzo niewiele państw w dziejach dysponowało możliwościami wykorzenienia takich instytucji, o ile w ogóle miały taki zamiar. Ale argument Maussa i Clastresa sugeruje coś jeszcze radykalniejszego. Sugeruje mianowicie, że kontrwładza, przynajmniej w najbardziej podstawowym sensie, istnieje również tam, gdzie nie ma państw ani rynków. W takich przypadkach nie przejawia się ona w instytucjach zwracających się przeciw władzy panów, carów i plutokratów, ale w instytucjach zabiegających o to, by w ogóle 19się oni nie pojawiali. Chodzi

więc o „kontrę” wobec pewnego potencjału, ukrytego aspektu czy, jak kto woli, dialektycznej możliwości drzemiącej w społeczeństwie.

To przynajmniej mogłoby tłumaczyć fakt, który w innych okolicznościach uszedłby za dziwny: że społeczności egalitarne są nierzadko rozdarte strasznymi niepokojami wewnętrznymi lub przynajmniej skrajnymi formami przemocy symbolicznej.

To oczywiste, że wszystkie społeczeństwa do pewnego stopnia prowadzą wewnętrzną wojnę. Zawsze ścierają się interesy, frakcje, klasy i tym podobne. Również ustroje społeczne opierają się zawsze na obieraniu różnych wartości, które pociągają ludzi w różnych kierunkach. W społecznościach równościowych, które olbrzymi nacisk kładą zwykle na dochodzenie do wspólnej zgody i jej utrzymywanie, zjawisko to owocuje w swym rodzaju złożoną reakcją: rozpaleniem nocnego świata upiorów zaludnionego zmorami, wiedźmami czy innymi przerażającymi istotami. I to te najbardziej pokojowo usposobione społeczności są akurat najintensywniej nawiedzane w swoich wyobrażeniowych konstrukcjach kosmosu przez zjawy wiecznej wojny. Niewidzialne światy wokół nich to istne pola bitew. Zupełnie jakby niekończąca się praca nad dochodzeniem do zgody ukrywała ciągły wewnętrzny gwałt - a może należałoby rzec, że ten wewnętrzny gwałt ma być przy pomocy tego procesu mierzony i odpierany - i to właśnie wokół tego i wokół powstającej wskutek tego sprzeczności moralnej ogniskuje się kreatywność społeczna. Bowiem to nie wzajemnie skonfliktowane zasady i sprzeczne impulsy, ale proces, który je reguluje, tworzy tu ostateczną rze czywistość polityczną.

Z pomocą niech przyjdą następujące przykłady:

> **Przypadek 1:** Piaroa, wysoce egalitarny lud zamieszkujący dorzecza Orinoko, opisywany w słowach samej etnograf Joanny Overing jako lud anarchistów. Wysoko cenią wolność i autonomię jednostki, z pełną świadomością pilnując, by nikt nikomu nie rozkazywał ani nie zdobył nad środkami gospodarczymi kontroli, która pozwoliłaby mu ograniczyć wolność innych. Jednocześnie z uporem twierdzą, że sama kultura Piaroa stanowi dzieło złego boga, dwugłowego bufona-kanibala. Lud Piaroa stworzył system moralno-flozoficzny, który określa byt ludzki jako uwięziony między „światem zmysłów” „dzikich, przedspołecznych żądz” i „światem myśli”. Dorastając, każdy uczy się kontrolować kierować się ku temu drugiemu, myśląc o innych ludziach i kultywując własne poczucie humoru. Jest to jednak coraz trudniejsze o tyle, że wszelka wiedza techniczna, choć potrzebna do życia, jest z racji swojego pochodzenia przetkana elementami destruktywnego obłędu. Podobnie ze sławnym umiłowaniem pokoju u ludu Piaroa: nie znają morderstw, ponieważ sądzą, że każdy, kto zabije człowieka natychmiast staje się skażony i umrze w strasznych męczarniach - ale za mieszkują kosmos ogarnięty wieczną, niewidzialną wojną, w której czarownicy zajmują się odpieraniem ataków szalonych, drapieżnych bogów, a wszelka śmierć jest owocem jakiegoś morderstwa w sferze duchów i musi zostać pomszczona czarnoksięską masakrą na całych (odległych, nieznanych) ludach.

Przypadek 2: Tiv, inny znany lud egalitarny, mieszkający nad brzegami rzeki Benue w środkowej Nigerii. W porównaniu do Piaroa ich życie rodzinne oparte jest na hierarchii: starcy płci męskiej zwykle mają wiele żon i wymieniają się wzajemnie prawem do płodności młodszych kobiet. Dlatego też młodsi mężczyźni przez większość życia ograniczają się do siedzenia w ojcowskich gospodarstwach, jako nieżonaci utrzymankowie. Przez kilka ostatnich stuleci lud Tiv nie był wolny od napadów ze strony handlarzy niewolnikami. Kraj Tiv był też usiany targowiskami. Co jakiś czas poszczególne rody toczyły ze sobą małe wojny, choć znacznie częściej kończyło się na długich dysputach, które odbywały się w ramach gromadnych „sejmów". A jednak nie było u nich żadnych instytucji politycznych większych niż gospodarstwo. W istocie traktowano jako z gruntu podejrzane, a dokładnie rzecz biorąc otoczone aurą mrocznego lęku, cokolwiek, co zaczynało przypominać instytucję polityczną. To dlatego, że, jak zwięźle ujął to etnograf Paul Bohannan, za naturę władzy uznawano „pożeranie istoty innych". To zaklęcia, które ucieleśniały choroby i miały być zasilane częściami ludzkich ciał i ludzką krwią, chroniły targowiska i sprawowały pieczę nad zasadami handlu. Ludzie przedsiębiorczy, którym udało się dojść do pewnego rodzaju sławy, bogactwa czy klienteli, z definicji byli czarownikami. Ich serca spowijała substancja zwana tsav, którą krzepiło tylko jedzenie ludzkie go mięsa. Większość unikała tego procederu, ale mówiono o tajemnym stowarzyszeniu wiedźm, które swoim ofiarom dorzucały do pokarmów kawałki ludzkiego mięsa, w ten sposób wpajając im „dług cielesny" i nienaturalne żądze, które ostatecznie doprowadzały takie osoby do pożarcia własnych rodzin. To wymyślone stowarzyszenie czarnoksięskie uważano za niewidzialny rząd nad krajem. Stąd władzę uważano za zinstytucjonalizowane zło i w każdym pokoleniu pojawiał się ruch wykrywaczy wiedźm, którzy ujawniali sprawców takich działań, w ten sposób skutecznie zwalczając wszelkie kiełkujące struktury władzy.

Przypadek 3: Odmiennym miejscem są góry Madagaskaru, gdzie mieszkałem od 1989 do 1991 roku. Obszar ten od początku XIX wieku stanowił ośrodek państwa Malagasów - królestwo Merina - a następnie na wiele lat trafił pod but rządów kolonialnych. Istniała tam gospodarka rynkowa i, teoretycznie, rząd centralny - w czasie, kiedy tam mieszkałem, zdomi nowany przez tak zwaną merińską burżuazję. W rzeczywistości ów rząd skutecznie wycofał się z władzy nad większością terenów wiejskich, a wsie całkiem dobrze rządziły się same. Są powody, by społeczności te uznać za anarchistyczne: większość decyzji na szczeblu lokalnym podejmowały ciała nieformalne, drogą wspólnej zgody, przywództwo było zjawiskiem, na które spoglądano co najmniej z podejrzliwością, sądzono, że dorośli nie powinni sobie wzajemnie rozkazywać, szczególnie jeśli miałoby to się odbywać w sposób ciągły. Stąd nawet takie instytucje jak praca najemna były uznawane za z gruntu moralnie podejrzane.

> Lub, by użyć precyzyjniej szego określenia, za niemalagaskie - tak zachowywali się Francuzi albo dawni źli królowie i posiadacze niewolników. Społeczeństwo żyło ogólnie w godnym uwagi umiłowaniu pokoju. Ale i tu otaczała je niewidzialna wojna. Prawie każdy miał dostęp do niebezpiecznych medykamentów albo do duchów lub też był skłonny uwolnić ich moce. Nocami tańcowały na cmentarzach wiedźmy, które mężczyzn ujeżdżały jak konie. Niemal każda choroba brała się z zazdrości, nienawiści i czarodziejskiej napaści. Co więcej, czarownictwo było w dziwny i niejednoznaczny sposób związane z pojęciem tożsamości narodowej. Mimo iż tamtejsi ludzie mawiali, że Malagasi są równi i zjednoczeni „jak włosy na głowie", to rzadko podnoszono wśród nich idee równości ekonomicznej. Sądzono też jednak, że każdy, kto zgromadzi nadmierne bogactwo czy władzę, zostanie zgładzony przez czary. Natomiast czary uważano nie tylko za domenę zła, ale i za szczególną domenę Malagasów (zaklęcia były tylko zaklęciami, ale złe zaklęcia nazywano „zaklęciami malagaskimi"). Mimo iż odbywały się ryty kultywujące solidarność moralną i podnoszono kwestię równości, to zdarzało się to w dużej mierze w trakcie rytuałów mających stłamsić, przegnać lub zgładzić wiedźmy - te, które wszak stanowiły zniekształcone wcielenie i praktyczne ucieleśnienie egalitarnego etosu samego społeczeństwa.

Zauważmy, że w każdym z przypadków istnieje uderzający kontrast między treścią kosmologiczną, w której panuje tumult, a procesem społeczno-twórczym, w którym chodzi wyłącznie o mediację, o dochodzenie do zgody. Żadne z wymienionych społeczeństw nie jest do końca egalitarne. Istnieją pewne podstawowe formy dominacji, przynajmniej mężczyzn nad kobietami, starszych nad młodszymi. Charakter i stopień nasilenia tych form są wysoce zróżnicowane. W społecznościach Piaroa hierarchia występowała w tak skromnym wydaniu, że Overing zgłasza wątpliwości co do tego, czy można tu w ogóle mówić o męskiej dominacji (mimo iż wodzowie wspólnot to bez wyjątku mężczyźni). Zupełnie inaczej jest u ludu Tiv. Jednakowoż u nich wszystkich istnieją nierówności na poziomie strukturalnym, toteż sądzę, iż można nie tylko uznać te anarchie za niedoskonałe, ale stwierdzić, że zawierają w sobie ziarna własnego zniszczenia. Nieprzypadkowo, gdy pojawiają się większe i silniej związane z przemocą formy dominacji, to właśnie na różnicach wieku i płci opiera się ich uzasadnienie.

Błędem byłoby jednak widzieć w niewidzialnym gwałcie i terrorze zwykłe ćwiczenie się w „wewnętrznych sprzecznościach", które biorą się z tych że form nierówności. Może i dałoby się udowodnić, że tym jest właśnie rzeczywista i dotykalna przemoc. W każdym razie jest czymś typowym, że w społeczeństwach, które za jedyną zauważalną nierówność mają tę opartą na płci, zaobserwować można niemal wyłącznie takie morderstwa, których dokonują mężczyźni zabijający się nawzajem, walcząc o kobiety. Podobnie wydaje się, że ogólnie im wyraźniej zarysowane są różnice między rolami mężczyzn i kobiet w danym społeczeństwie, tym bardziej to społeczeństwo charakteryzuje fizyczna przemoc. Nie oznacza to jednak, że gdyby zanikły wszelkie nierówności, wszystko, łącznie z wyobraźnią, stałoby

się spokojne i beztroskie. Do pewnego stopnia wydaje mi się, że cała ta turbulencja bierze się z samej natury ludzkiej. Chyba nie ma społeczeństw, które nie postrzegają samego życia ludzkiego jako problemu. Co prawda różnią się one, jeśli chodzi o kwestię tego, co tym problemem jest, ale trzeba przynajmniej przyznać, że istnienie pracy, płci i reprodukcji obciążone jest według nich przeróżnymi rozterkami. Ludzkie dążenia są zmienne. Ponadto wszyscy umrzemy. Tak więc jest czym się martwić. Żaden z tych dylematów nie 23zniknie przy eliminacji strukturalnych nierówności (choć sądzę, że spowodowałaby ona radykalną poprawę w wielu dziedzinach). Fantazja, iż mogą one zniknąć, że problemy ludzkiej natury, żądz, śmiertelności można rozwiązać, wydaje się wręcz wyjątkowo niebezpieczna. To utopia, której widmo zawsze chowa się za pozorami władzy i państwa. Mamy tu do czynienia z czymś innym: jak sugerowałem wyżej, przemoc w sferze duchowej bierze swój początek z napięć nieuniknionych przy utrzymywaniu egalitarnego społeczeństwa. Gdyby było inaczej, można by się spodziewać, że wyobraźnia ludu Tiv będzie bardziej burzliwa od imaginacji plemienia Piaroa.

> Clastres też sądził, że państwo wzięło swój początek z wizji niemożliwego rozwiązania problemów ludzkiego bytu. Argumentował, iż z punktu widzenia historii instytucja państwa nie mogła brać się z instytucji politycznych działających w społecznościach anarchistycznych, które funkcjonowały w taki sposób, by do tego nie dopuścić. Mogło ono wziąć się jedynie od instytucji religijnych: tu przywołał przykład proroków plemienia Tupinamba, którzy poprowadzili cały swój lud na długą wędrówkę w poszukiwaniu „ziemi bez zła". Rzecz jasna, później to, co Peter Lamborn Wilson nazwał „maszyną Clastresa", a więc zestaw mechanizmów, które powstrzymywały stworzenie dominacji, a co ja nazywam aparatem kontrwładzy, mogło samo uwikłać się w takie apokaliptyczne fantazje.

Czytelnik może teraz zaprotestować: „Co to wszystko ma wspólnego z tym rodzajem społeczności insurekcyjnych, do którego odwołują się teoretycy rewolucji, mówiąc o kontrwładzy?"

Może warto zatem przyjrzeć się różnicy między dwoma pierwszymi przykładami i tym trzecim, ponieważ plemiona Malagasów, z którymi miałem do czynienia w roku 1990, żyły w czymś, co ze wszech miar przypominało sytuację insurekcyjną. Na przełomie XIX i XX wieku doszło do wyraźnej zmiany nastrojów wśród ludu. Wszystkie źródła z XIX stulecia wskazują nam, że - mimo szerokiej niechęci do skorumpowanego i brutalnego rządu malagaskiego - nikt nie kwestionował władzy monarchii jako takiej, szczególnie zaś nikt nie kwestionował absolutnej lojalności poddanych względem królowej. Nikt też nie poddawał w wątpliwość instytucji niewolnictwa. Wszystko to zmieniło się bardzo szybko po podbiciu wyspy przez Francuzów w 1895 roku, kiedy od razu zlikwidowano i monarchię, i niewolnictwo. Nie minęło jedno pokolenie, a zaczęło się słyszeć pogląd, który sto lat później był tak uniwersalny na wsiach: że niewolnictwo to zło, że monarchowie są niemoralni, bo traktują innych jak niewolników. W końcu wszystkie zależności poddańcze (służba wojskowa, praca

najemna, praca przymusowa) zlały się w umysłach ludu w tę samą niewolę występującą w różnych odmianach. Instytucjom, które poprzednio uważano za niedosięgłe, teraz wytykano brak mandatu i czyniono to najintensywniej w kręgach ludzi, którzy pozbawieni byli bliższej styczności z wyższym kształceniem czy z ideami francuskiego oświecenia. Bycie „Malagasem" zaczęło oznaczać odrzucenie takich cudzoziemskich koncepcji. Jeśli się połączy taką postawę z ciągłym biernym oporem wobec instytucji państwa oraz z rozwojem autonomicznych, i w miarę równościowych form samorządności, to to, co się stało, wygląda na rewolucję. Po kryzysie finansowym lat 80. władza państwa nad większością kraju załamała się, a przynajmniej zdegradowała do roli pustej materii pozbawionej potencjału właściwego systematycznemu przymusowi. Mieszkańcy terenów wiejskich pracowali tak jak dawniej, co jakiś czas wypełniali druczki w urzędach, ale nie płacili już realnie żadnych podatków. Rząd nie zapewniał już prawie żadnych usług, a w razie kradzieży czy nawet mordu, nie zjawiała się na miejscu policja. Jeśli rozumieć rewolucję jako opór, który lud stawia przeciw władzy uważanej za źródło ucisku, gdzie jakiś kluczowy aspekt tej władzy zostaje uznany za źródło tego, co od początku postrzegano jako godne w niej potępienia, a gdzie następnie podejmuje się starania co do zupełnego wyeliminowania takiej władzy z życia codziennego, wtedy rzeczywiście w pewnym sensie doszło tam do rewolucji. Może pozbawionej cech powstania, ale - rewolucji.

Odrębną kwestią jest to, jak długo mogła się ona utrzymać. Była to wolność bardzo krucha. Wiele takich enklaw upadło, tak na Madagaskarze, jak i gdzie indziej. Inne przetrwały do dziś. Powstają też nowe. Współczesny świat jest usiany takimi anarchicznymi przestrzeniami - i im są one skuteczniejsze, tym rzadziej o nich wiemy. Ludzie na zewnątrz dowiadują się o istnieniu takich przestrzeni dopiero, gdy pojawiają się w nich prze moc czy niezgoda.

Zagadką pozostaje kwestia, jakim cudem tak gwałtowne zmiany nastrojów wśród ludu pojawiły się tak nagle? Być może wcale tak nie było. Prawdopodobnie nawet w owym dziewiętnastowiecznym królestwie działy się rzeczy, o których cudzoziemcy (nawet ci, którzy długo już mieszkali na wyspie) zwyczajnie nie wiedzieli. Ale też moment narzucenia władzy kolonialnej ewidentnie niósł w sobie możliwość nagłego przetasowania priorytetów. Myślę, że przyczyniło się do tego długotrwałe istnienie głęboko zakorzenionych form kontrwładzy. Sporo rewolucyjnej pracy ideowej wykonano w mrocznym świecie duchów i czarowników, przy definiowaniu implikacji moralnych różnych form władzy magicznej na nowo. Ale to tylko podkreśla, do jakiego stopnia takie strefy nadprzyrodzone stanowią zawsze środki ciężkości wyobraźni moralnej oraz rodzaj kreatywnego rezerwuaru zbierającego potencjał zmiany rewolucyjnej. To właśnie z tych niewidzialnych przestrzeni - niewidzialnych głównie dla władzy - bierze się potencjał in surekcji i to właśnie stąd przychodzi ta niecodzienna kreatywność społeczna, która pojawia się niespodziewanie w chwilach rewolucyjnych.

Podsumuję więc dotychczasowy wywód:

1. Kontrwładza zasadza się po pierwsze i przede wszystkim na wyobraźni. Bierze się ona głównie z faktu, iż wszystkie ustroje społeczne są kłębo

wiskiem sprzecznych tendencji, zawsze do pewnego stopnia wojujących ze sobą. Albo dokładniej: zasadza się na relacji między praktyczną wyobraźnią, której istnienia wymaga społeczeństwo zgody (czyli każde nie oparte na gwałcie) - ciągłą pracą utożsamiania się z innymi w wyobraźni, co umożliwia zrozumienie - a przemocą świata nadprzyrodzonego, która zdaje się być jej stałym, a może wręcz nieuniknionym skutkiem.

2. W społeczeństwach równościowych kontrwładzę można uznać za zasadniczą siłę społeczną. Chroni przed pewnymi przerażającymi możliwościami tkwiącymi w samym społeczeństwie: w szczególności przed powstaniem systemowych form dominacji politycznej czy ekonomicznej.
    a. Z instytucjonalnego punktu widzenia kontrwładza przybiera formę czegoś, co nazwalibyśmy instytucjami demokracji bezpośredniej, porozumienia (zgody) i mediacji, a więc sposobów powszechnego negocjowania i kontrolowania tego nieuniknionego wewnętrznego tumultu i przerabiania go na stany czy wartości, które byłyby dla społeczeństwa najbardziej pożądane: towarzyskość, jednomyślność, płodność, obfitość, piękno, jakkolwiek je nazwiemy.
3. W społeczeństwach wysoce nierównych wyobrażona kontrwładza często definiuje się w opozycji do pewnych aspektów dominacji, postrzeganych jako wyjątkowo wstrętne, i może przerodzić się w próbę zupełnego wyeliminowania tych aspektów z zakresu relacji społecznych. Kiedy jej się to uda, mamy do czynienia z rewolucją.
    a. Z instytucjonalnego punktu widzenia, jako studnia wyobraźni, jest ona odpowiedzialna za stwarzanie nowych form społecznych oraz rewaloryzację lub transformację starych. Ponadto:
4. W chwilach przemiany radykalnej - a więc rewolucji w dawnym znaczeniu - właśnie dzięki temu miewamy do czynienia z możliwością wprowadzania nowych form politycznych, gospodarczych i społecznych ze strony ludu. Dlatego stąd się właśnie bierze to, co Antonio Negri nazwał „zdolnością konstytucyjną", zdolnością do tworzenia konstytucji[4].

Większość współczesnych ustrojów konstytucyjnych postrzega siebie jako porządki stworzone na drodze rewolucji: Rewolucji Amerykańskiej, Rewolucji Francuskiej i tak dalej. Oczywiście nie zawsze jest to zgodne z prawdą. Każę nam to jednak zadać sobie bardzo ważne pytanie, jako iż każda rzeczywiście zaangażowana w politykę antropologia zacznie się od postawienia pytania co, i czy cokolwiek, oddziela w istocie to, co lubimy nazywać światem „współczesnym" od reszty dziejów człowieka, do których zwyczajowo zalicza się takie

[4] Negri A., Hardt M., Boscagli M., Insurgencies: Constituent Power and the Modern State. University of Minnesota Press, 2009.

ludy jak Piaroa, Tiv czy Malagasów. Jest to kwestia skomplikowana, ale trzeba o nią pytać, bo inaczej wielu czytelnikom mogłoby się wydawać, że żadną anarchistyczną antropologią dysponować nie musimy.

Wysadzanie murów

Jak wspomniałem, nie istnieje żadna antropologia anarchistyczna. Mamy do czynienia wyłącznie z fragmentami. W pierwszej części niniejszego eseju starałem się zebrać niektóre z nich i poszukać wspólnych motywów. W tej zaś części chcę pójść dalej i wyobrazić sobie pewną teorię społeczną, która może zaistnieć w przyszłości.

Oczywiste głosy sprzeciwu

Zanim to zrobię, potrzebuję ustosunkować się do najczęstszego głosu sprzeciwu, jaki pojawia się wobec każdego przedsięwzięcia o tym charakterze: iż badanie istniejących społeczności anarchicznych nic nie wnosi do świata nowoczesnego. Bo w końcu, czyż nie mówimy o jakichś prymitywach?

Takie argumenty są aż nadto dobrze znane tym z anarchistów, którzy wiedzą cokolwiek o antropologii. Zwyczajowa wymiana zdań wygląda następująco:

Sceptyk: Cóż, może i spojrzałbym na ten cały anarchizm poważniej, gdy byś udowodnił, że może działać. Czy możesz podać mi choć jeden przykład istniejącego społeczeństwa, któremu udało się żyć bez władzy?

Anarchista: Jasne. Nawet tysiące. Żeby wymienić kilka, które mi się w tej chwili nasuwają: Bororo, Baining, Onondaga, Wintu, Ema, Tallensi, Vezo...

Sceptyk: Ale to jakieś prymitywne plemiona! Ja mówię o anarchizmie we współczesnym, technicznym społeczeństwie.

Anarchista: No dobra. Miało i ma miejsce wiele różnych eksperymentów, które odniosły i odnoszą dalej sukcesy: samorządy pracownicze jak Mondragon[1], przedsięwzięcia gospodarcze oparte na koncepcji gospodarki podarunkowej jak Linux, różne organizacje polityczne oparte na zgodnym podejmowaniu decyzji i na demokracji bezpośredniej...

Sceptyk: Tak, tak, ale to są małe, odrębne przykłady. Ja mówię o całych społeczeństwach.

[1] Mondragon nie jest już dobrym przykładem samorządu pracowniczego - ilość osób pracujących w tej spółdzielni, ale niebędących właścicielami rośnie szybciej niż pracowników-właścicieli, część zadań jest natomiast przerzucana na podwykonawców m.in. w Ameryce Południowej (pojawiają się też zarzuty o wyzysk tamtejszych pracowników). W tej chwili bardziej zasadnym będzie więc odwołanie się do, na przykład, greckiej fabryki Bio.Me, produkującej m.in. ekologiczne środki czystości. W 2011 r. pracownicy przejęli upadający zakład pracy i do dziś skutecznie nim zarządzają za pomocą demokracji bezpośredniej i pomimo prób likwidacji tego miejsca przez oficjalne kierownictwo i greckie władze (przyp. red.).

Anarchista: Nie można powiedzieć, że nie próbowano. Spójrz na Komunę Paryską, rewolucję w Republice Hiszpanii...

Sceptyk: Tak, i co się stało z tymi ludźmi? Poginęli!

Karty są znaczone. Nie można wygrać. Bo kiedy nasz sceptyk mówi: „społeczeństwo", chodzi mu tak naprawdę o „państwo", a właściwie: „państwo narodowe". Nikt nie poda przykładu anarchicznego państwa - to byłaby wewnętrzna sprzeczność - a więc w rzeczywistości prosi się nas o podanie przykładu nowoczesnego państwa narodowego, z którego usunięto samą władzę: że, powiedzmy, rząd Kanady zostaje obalony albo obala siebie sam i nie powołuje się nowego na jego miejsce, ale zamiast tego wszyscy obywatele Kanady zaczynają organizować się w kolektywy wolnościowe. Oczywiście coś takiego nigdy się nie wydarzy. W przeszłości, ilekroć zanosiło się na taką sytuację - tu przykłady Komuny Paryskiej czy wojny domowej w Hiszpanii są akurat bardzo trafne - politycy rządzący innymi krajami chętnie zapominali o wzajemnych waśniach, żeby tylko rozstrzelano wszystkich tych, którzy do takiej sytuacji zamierzali doprowadzić.

Wyjście istnieje, a mianowicie trzeba pogodzić się z tym, że anarchistyczne formy organizacji w niczym nie będą przypominały państw. Będą polegały na nieskończonej mnogości wspólnot, stowarzyszeń, sieci, przedsięwzięć w przeróżnych skalach, które to wspólnoty będą się wzajemnie krzyżować i nakładać na siebie w każdy sposób, jaki możemy sobie wyobrazić, a i prawdopodobnie na wiele sposobów, które obecnie wydają się niewyobrażalne. Będą to stowarzyszenia zarówno lokalne, jak i globalne. Być może za jedyną cechę wspólną będą miały to, iż nie pozwolą, by ktokolwiek przyszedł do nich z bronią, każąc innym zamilknąć i wykonywać jego rozkazy. I z tym jeszcze, że skoro anarchiści nie zamierzają przejąć władzy w żadnym państwie, proces zastępowania jednego ustroju innym nie przyjmie formy nagłego kataklizmu rewolucyjnego - jak szturm na Bastylię czy na Pałac Zimowy - ale będzie miał charakter stopniowego tworzenia się alternatywnych form organizacji na skalę światową, nowych form komunikacji, nowych, mniej wyalienowanych sposobów organizacji życia, które w końcu sprawią, że istniejące formy władzy okażą się głupie i bezsensowne. To z kolei nasuwa myśl, że możliwych urzeczywistnień anarchizmu też jest nieskończona mnogość: zalicza się do nich każda forma organizacji, o ile nie została narzucona przez nadrzędne ciało autorytatywne, a więc może nią być i kapela klezmerska, i międzynarodowa poczta.

Niestety, do większości sceptyków takie argumenty nie trafiają. Oni chcą „społeczeństw". Mamy więc w źródłach historycznych i etnograficznych szukać czegoś przypominającego państwo narodowe (lud mówiący jednym językiem, żyjący na terytorium o wytyczonych granicach i wedle wspólne go zbioru praw), ale pozbawionego aparatu państwa (które można zdefiniować za Weberem jako grupę ludzi uznających, że - przynajmniej tam, gdzie są, i dopóki ich urząd jest ważny - mają oni wyłączność na stosowanie przemocy). I takie przykłady można znaleźć, jeśli uwzględnia się nie wielkie społeczności odległe w czasie lub w przestrzeni. Ale wtedy, właśnie z tego powodu, usłyszy się, że te przykłady się nie liczą.

A więc wracamy do pierwotnego zagadnienia. Powszechnie zakłada się, że istnieje ziejąca przepaść między światem, w którym żyjemy, a światem zamieszkałym przez „ludzi pierwotnych", „plemiona" czy nawet „chłopstwo". Nie można o to obwiniać antropologów: my od dziesięcioleci próbujemy przekonać ogół, że nie istnieje coś takiego jak „ludzie pierwotni", że „proste społeczności" nie są wcale tak całkiem proste, że żadna z nich nie żyła w wiecznej izolacji, że nie ma sensu mówić o bardziej lub mniej wyewoluowanych porządkach społecznych. Mimo to nasze wysiłki nie na wiele się zdały. Jest czymś prawie niewykonalnym przekonać przeciętnego Amerykanina, że mieszkańcy jakiejś Amazonii mogliby czegokolwiek go nauczyć - czegokolwiek oprócz może tego, że wszyscy powinniśmy porzucić nowo czesną cywilizację i zamieszkać w Amazonii - a to dlatego, że zakłada się, iż żyją oni w całkiem innym świecie. A to z kolei znowu z powodu tego, jak przyzwyczailiśmy się myśleć o rewolucjach.

Niechże spróbuję podjąć naszkicowany wyżej argument i wyjaśnić, dlaczego uważam, że tak właśnie jest:

> **Krótki manifest o pojęciu rewolucji** Termin „rewolucja" ostatnimi czasy spowszedniał w mowie potocznej do tego stopnia, że dziś może znaczyć niemal wszystko. Teraz co tydzień dochodzi do jakiejś rewolucji: rewolucji w bankowości, rewolucji cybernetycznej, rewolucji medycznej czy rewolucji w internecie - za każdym razem, gdy ktoś wymyśli jakiś mądry program.
>
> Tego rodzaju retoryka jest możliwa tylko dlatego, że potoczna definicja rewolucji od zawsze sugeruje coś w rodzaju przesunięcia paradygmatu: wyraźne przełamanie czegoś, jakiś fundamentalny przeskok w naturze rzeczywistości społecznej, po którym wszystko jest inne, a poprzednie pojęcia już nie obowiązują. Właśnie takie pojmowanie rewolucji doprowadziło do myślenia o współczesnym świecie jako zrodzonym z dwóch „rewolucji": francuskiej i przemysłowej, mimo iż nie miały one ze sobą prawie nic wspólnego poza tym, że wyznaczały moment zmiany względem przeszłości. Wśród rezultatów tego stanu rzeczy może zdziwić, iż, jak zauważyła Ellen Meskins Wood, zwykliśmy mówić o „współczesności" jakby chodziło o połączenie angielskiej ekonomii „wolnego rynku" z francuskim modelem rządu republikańskiego. A przecież takie połączenie wcale nie istniało: rewolucja przemysłowa odbyła się w przedziwnym przestarzałym angielskim systemie prawnym wziętym wprost ze średniowiecza, natomiast dziewiętnastowieczna Francja nie miała nic wspólnego z wolnym rynkiem.
>
> (Wyjątkowy urok jaki w tzw. „świecie rozwijającym się" wywiera wzór rewolucji rosyjskiej, bierze się z faktu, iż stanowi ona niepowtarzalny przypadek, w którym nałożyły się na siebie oba rodzaje rewolucji: przejęcie władzy w kraju dało tam początek szybkiej industrializacji. Wskutek tego prawie każdy dwudziestowieczny rząd na południowej półkuli, któremu zależało na doścignięcie potęg przemysłowych, musiał nazywać siebie reżimem rewolucyjnym.)

Jeśli u podstaw tego wszystkiego znajduje się jeden logiczny błąd, to tkwi on w wyobrażaniu sobie, iż zmiana społeczna czy nawet techniczna, przyjmuje formę czegoś, co Thomas Kuhn nazwał „strukturą rewolucji naukowych". Kuhn odwoływał się do takich wydarzeń, jak przejście z newtonowskiej do einsteinowskiej wizji wszechświata: następuje nagły przełom intelektualny, a potem już cały wszechświat jest inny. Jeśli by to odnieść do czegokolwiek innego niż rewolucje naukowe, oznaczałoby to, iż nasz świat jest ekwiwalentny do naszej wiedzy o nim i w chwili, gdy zmieniamy pryncypia, na jakich oparta jest nasza wiedza, zmieniamy samą rzeczywistość. Według psychologów z takich błędów w myśleniu powinniśmy umieć się otrząsnąć już we wczesnym dzieciństwie, a jednak niewielu z nas to potrafi.

Tak naprawdę świat nie ma obowiązku spełniać naszych oczekiwań, a jeśli „rzeczywistość" cokolwiek oznacza, to właśnie to, że nie jest do końca przewidywalna w ramach naszych konstrukcji wyobrażeniowych. Przede wszystkim wszelki ogół jest zawsze tworem wyobraźni. Narody, społeczeństwa, ideologie, ograniczone systemy... nic z tego tak naprawdę nie istnieje. Rzeczywistość jest zawsze nieskończenie bardziej zabałaganiona - nawet przy założeniu, że wiara w istnienie tych ogółów stanowi nie zaprzeczalnie konkretną siłę społeczną. Z pewnością przyzwyczajenie do myślenia o świecie lub o społeczeństwie jako o układzie uogólniającym (w którym każdy element znaczy cokolwiek tylko w relacji z innymi) niechybnie prowadzi nas do myślenia o rewolucjach jako przełomach o charakterze kataklizmów. Bowiem właśnie takiego przełomu wymaga zastąpienie jednego ogółu innym. Skutkiem tego dzieje człowieka stają się cyklem następujących po sobie rewolucji: rewolucji neolitycznej, rewolucji przemysłowej, rewolucji informatycznej itd. Swego rodzaju politycznym marzeniem staje się wtedy przejęcie nad tym procesem kontroli, dojście do momentu, gdy będziemy w stanie podobny przełom wywołać, gdy gruntowna przemiana nastąpi nie sama z siebie, ale z czegoś w rodzaju wspólnej woli. Rewolucja przez duże R.

Nie powinno więc dziwić, iż w chwili, gdy radykalni myśliciele stwierdzili, że powinni zrezygnować z tego marzenia, ich pierwszą reakcją było zwiększenie wysiłków w celu dostrzegania zdarzających się rewolucji do tego stopnia, do którego doszedł Paul Virilio, który stwierdził, że przełom następuje nieustannie, czy tacy jak Jean Baudrilliard, dla których świat zmienia się całkowicie co kilka lat, ilekroć oni sami wpadną na nowy pomysł.

Nie zamierzam apelować o całkowite odrzucenie wyobrażonego ogółu jako takiego - ani nawet zakładać, że to możliwe, ponieważ prawdopodobnie nie jest to możliwe, gdyż mówimy mimo wszystko o niezbędnym narzędziu myśli ludzkiej. Apeluję natomiast o to, byśmy pamiętali, że wyobrażone ogóły są niczym więcej, jak właśnie: narzędziem myśli. Dobrze jest na przykład mieć możliwość spytania: „jak po rewolucji będziemy organizowali transport zbiorowy?", „kto

będzie pokrywał koszty badań naukowych?" albo „czy myślicie, że po rewolucji będą istniały jeszcze czasopisma o modzie?". Tego typu wypowiedzi stanowią przydatne skróty myślowe, nawet jeśli sami zdajemy sobie sprawę, że w rzeczywistości, o ile nie marzy się nam masakra na tysiącach ludzi (a nawet w razie takiej masakry) rewolucja nie będzie stanowiła tak wyraźnego przełomu, jak sugerują.

Czym więc ona będzie? Pozwoliłem już sobie wyżej na pewne sugestie. Wszelka rewolucja w skali światowej zajmie mnóstwo czasu. Ale można by też stwierdzić, że już zaczyna się ona dziać. Najłatwiej do tego dojść, przestając myśleć o rewolucji jak o jakiejś rzeczy - rewolucji przez duże R - a zamiast tego zapytać: „czym jest działanie rewolucyjne?". Wtedy możemy zasugerować: działanie rewolucyjne - to każde dzia łanie wspólnotowe, które odrzuca i staje w opozycji do pewnych form władzy i dominacji, a czyniąc to przebudowuje w tym świetle stosunki społeczne, nawet w ramach samej wspólnoty, o której mowa. Działanie rewolucyjne nie musi koniecznie stawiać sobie za cel obalania rządów. Rewolucyjnymi czynami z definicji są choćby próby stwarzania autonomicznych wspólnot jawnych wobec władzy (gdy posłużyć się definicją Castoriadisa, chodzi o takie, które powołują siebie same, kolektywnie ustalają własne zasady lub pryncypia działania, a następnie poddają je ciągłemu sprawdzaniu). Historia pokazuje nam, iż ciągła akumulacja takich czynów może zmienić (prawie) wszystko.

Nie jestem bynajmniej pierwszym, który wysuwa podobny argument. Tego typu wizja jest konieczną konsekwencją myślenia nie w kategoriach państwa czy przejmowania państwowej władzy. Chcę natomiast uwidocznić, co to oznacza dla naszego spojrzenia na historię.

Eksperyment myślowy, czyli wysadzanie murów

Ujmując to krótko, proponuję byśmy spróbowali pewnego eksperymentu myślowego. Co jeśli - jak rzecze tytuł pewnej książki - „nigdy nie byliśmy nowocześni"[2]? Jeśli nigdy nie nastąpił żaden fundamentalny przełom, a co za tym idzie, my sami nie żyjemy w fundamentalnie innym wszechświecie moralnym, społecznym ani politycznym niż Piaroa, Tiv czy malagascy wieśniacy?

Istnieje milion sposobów na zdefiniowanie „nowoczesności". Według niektórych chodzi głównie o naukę i technikę. Inni widzą w niej sprawę indy widualizmu. Jeszcze inni: kapitalizmu albo biurokratycznej racjonalności, alienacji albo ideału wolności w tym czy innym rodzaju. Definicje mogą się różnić, ale prawie wszystkie są ze sobą zgodne co do

[2] Latour B., Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique (1991 r.). Polski prze kład Macieja Gduli ukazał się nakładem Oficyny Naukowej w serii Biblioteka Myśli Socjologicznej (9), Warszawa 2011 r. (przyp. red).

jednego: że gdzieś w XVI, XVII albo XVIII stuleciu nastąpiła Wielka Transformacja, że nastąpiła ona w Zachodniej Europie oraz w podległych jej koloniach, i że to jej zawdzięczamy naszą „nowoczesność". I że „unowocześniając" się, staliśmy się przez to innymi istotami od wszystkich, które żyły wcześniej.

Ale co, gdyby tak kopnąć cały ten aparat w kąt? Gdyby wysadzić ten mur? Gdyby przyjąć, że to my byliśmy tymi ludźmi, których „odkrył" Kolumb albo Vasco da Gama? Albo przynajmniej, że nie byliśmy nimi w mniejszym stopniu co Kolumbem czy Vasco da Gamą?

Nie zamierzam argumentować, iż w ciągu ostatnich pięciu stuleci nie nastąpiła żadna ważna zmiana, tak samo jak nie zamierzam ogłaszać, iż różnice kulturowe są nieistotne. W pewnym sensie nie tylko każda społeczność, ale i każda jednostka żyje we własnym niepowtarzalnym świecie. W „wysadzaniu murów" chodzi mi najbardziej o to, by wysadzić aroganckie i bezrefleksyjne założenia każące nam sądzić, że nie mamy nic wspólnego z 98% ludzi, którzy żyją i którzy żyli - i że z tego powodu nie musimy wcale o nich myśleć. Wszak jeśli już zakłada się istnienie takiego fundamentalnego przełomu, to można zadać tylko jedno teoretyczne pytanie, brzmiące mniej więcej tak: „co czyni nas aż tak wyjątkowymi?". I dopiero gdy pozbędziemy się tych założeń i zaczniemy myśleć, że może nie jesteśmy aż tak wyjątkowi, jak nam się zdawało, wtedy możemy też zacząć zastanawiać się, co się naprawdę zmieniło, a co nie zmieniło się wcale.

> **Przykład:** Od dawna prowadzi się debatę nad tym, co stawiało tak zwany Zachód, jak lubi mówić o sobie Europa i jej kolonie, ponad resztą świata, że temu „zachodowi" właśnie udało się podbić tak znaczny obszar między XVI a XIX stuleciem. Sprawniejszy system ekonomiczny? Lepiej ukształtowane wojsko? Może cokolwiek związanego ze chrześcijaństwem, z protestantyzmem, a może z duchem wnikliwego rozumowania? Może po prostu technika? A może indywidualistyczne pojęcie ro dziny? Może to wszystko razem wzięte? W dużej mierze to właśnie temu problemowi poświęciła zachodnia socjologia historyczna swoją uwagę. O tym, jak głęboko tkwi w nas rzeczone przekonanie, może zaświadczyć fakt, iż dopiero niedawno naukowcy zaczęli choćby sugerować, że może Zachodniej Europy wcale nic ponad resztą świata nie stawiało, że europejska technika, gospodarka i urządzenia społeczne, tak jak organizacja państwa i cała reszta, nie były w 1450 roku bardziej „zaawansowane" od osiągnięć Egiptu, Bengalu, Fujianu czy jakiejkolwiek innej zurbanizo wanej części Starego Świata w owych czasach. Europa mogła przodować w pewnych dziedzinach (jak technika prowadzenia wojny na morzu lub niektóre formy bankowości), ale w innych pozostawała daleko w tyle (jak w astronomii, prawie, technice uprawy roli czy technikach walki na lądzie). Być może nie było żadnej tajemniczej przewagi Europy. Może wszystko, co nastąpiło, było dziełem przypadku. Zachodnia Europa leżała akurat w tej części Starego Świata, z której najłatwiej było pożeglo- wać do Nowego. Ci, którzy się tego podjęli, mieli niebywałe szczęście trafić na ziemie pełne ogromnych bogactw i zamieszkane przez bezbronne ludy żyjące tak, jak w epokach kamienia, które zresztą zaczęły wy-

mierać niemal dokładnie w momencie przybycia tych śmiałków. Zyski z owych pierwszych wypraw oraz zysk demograficzny w postaci ziemi, na którą można było wysłać nadmiar ludności, wystarczył europejskim potęgom do osiągnięcia dalszych sukcesów. Następnie mogły one zamknąć (sprawniejszy zresztą) przemysł włókienniczy Indii oraz stworzyć pole do zorganizowania rewolucji przemysłowej, co z kolei pozwoliło na podbój i dominację nad Azją do takiego stopnia, że ta w dziedzinie techniki - przynajmniej przemysłowej i wojskowej - zostawała coraz dalej w tyle.

Wielu autorów (jak Blaut, Goody, Pommeranz czy Gunder Frank) stawiało w ciągu ostatnich lat mniej więcej taki argument. Jest to argument z gruntu moralny, atakujący ignorancję Zachodu. Jako taki jest niezmiernie ważny. Niemniej z moralnego punktu widzenia jest z nim jeden jedyny kłopot, a mianowicie, że myli on możliwość działania z inklinacją do działania. Chodzi o to, że opiera się na założeniu, iż historycy zachodni słusznie zakładali, że cokolwiek umożliwiło Europejczykom rabowanie, porywanie, zniewalanie i zabijanie milionów innych istot ludzkich, było to związane z wyższością tych Europejczyków. A więc, idąc tokiem tego rozumowania, obrazilibyśmy nie-Europejczyków, mówiąc, że oni tego samego nie mieli. Ja z kolei uważam za daleko bardziej obraźliwą sugestię, iż ktoś mógłby zachować się w podobny sposób do Europejczyków w XVI czy XVII wieku - np. zlikwidować ludność sporej części Andów i środkowego Meksyku zamęczając jąw kopalniach albo porwać znaczną część mieszkańców Afryki i kazać jej zaharowywać się na śmierć na plantacjach trzciny cukrowej - chyba że ktoś dysponuje rzeczywistymi dowodami wskazującymi, że naprawdę ktoś jeszcze posiadał takie inklinacje do ludobójstwa. Można wręcz wskazać na wiele przykładów ludów, które będąc w pozycji umożliwiającej podobne spustoszenie na światową skalę - nie dokonały go, i to nie z powodu skrupułów, ale dlatego, że nigdy nie przyszło im do głów, żeby tak się zachować.

Co może wydać się dziwne, stąd już niedaleka droga do kwestii definiowania kapitalizmu. Prawie wszystkim wymienionym wyżej autorom kapitalizm wydawał się kolejnym osiągnięciem przywłaszczonym sobie przez zachodnie narody, dlatego definiowali go (tak jak sami kapitaliści) przez pryzmat handlu i narzędzi finansowych. A przecież ta chęć myślenia o zysku jako czymś ważniejszym od jakiejkolwiek wartości ludzkiej, która to chęć skłoniła Europejczyków do wyludnienia całych obszarów świata w imię nasycenia rynku srebrem czy cukrem, była zgoła czymś innym. Uważam, że zasługuje ona na odrębną nazwę. Dlatego też wolę definiować kapitalizm tak, jak czynią to jego przeciwnicy, mówiąc, iż opiera się on na związku między systemem płac i zasadą niekończącej się pogoni za zyskiem dla samego zysku. To z kolei pozwala nam orzec, że było to dziwne zboczenie zwyczajnej logiki handlu, do którego do szło w jednym, wcześniej raczej barbarzyńskim, zakątku świata, a które skłoniło mieszkań-

> ców owego zakątka do zachowań, które normalnie nazwalibyśmy niewypowiedzianie ohydnymi. I znów wszystko to nie musi oznaczać zgody na uznanie, iż kapitalizm natychmiast po swoim powstaniu przerodził się w system totalizujący, a wszystko, co miało od tej pory miejsce, można pojąć tylko w relacji do niego. Otrzymujemy natomiast sugestię co do jednej z osi, wedle której można domniemywać, co rzeczywiście jest teraz inne.

W takim razie wyobraźmy sobie, że Zachód, jakkolwiek by go zdefiniować, nie odznaczył się niczym wyjątkowym, a co więcej, żadnego pojedynczego, fundamentalnego wyłomu w historii ludzkości nie było. Nikt nie zaprzeczy, iż miały miejsce spore zmiany ilościowe: ilość pochłoniętej energii, prędkość z jaką ludzie potrafią podróżować, suma wydanych i przeczytanych książek, wszystkie te liczby gwałtownie wzrosły. Ale wyobraźmy sobie do celów naszej dyskusji, że te zmiany ilościowe same z siebie niekoniecznie muszą oznaczać zmianę jakości: nie żyjemy w fundamentalnie odmiennym społeczeństwie niż dotychczasowe, nie żyjemy w fundamentalnie od miennych czasach, istnienie fabryk czy mikroczipów nie oznacza, że zmieniły swój podstawowy charakter możliwości polityczne lub społeczne. Lub też, by rzecz określić precyzyjniej: może i Zachód wprowadził jakieś nowe możliwości, ale nie zlikwidowało to tych starych.

Pierwsze, co odkrywa się, gdy już podejmie się próbę takiego myślenia, to fakt, iż sprawia to skrajną trudność. Trzeba wyrąbać sobie drogę przez szereg niezliczonych sztuczek wyodrębniających społeczeństwa „nowoczesne". Niech podam choć jeden przykład. Powszechnie rozróżnia się społeczeństwa tak zwane „oparte na więzach krwi" i nowoczesne, które ponoć opierają się o takie instytucje bezosobowe, jak rynek czy państwo. Społeczeństwa tradycyjnie badane przez antropologów łączą więzy krwi. Zorganizowane są wedle rodowodów: są to rody, klany, familie czy dynastie, które powołują się na wspólnych przodków, żyją głównie na terytoriach odziedziczonych i postrzega się je jako złożone z ludzi podobnego „rodzaju", co zwykle wyraża się w słowach mówiących o wspólnym ciele, kości, krwi czy skórze. Nierzadko więzy krwi stają się podstawą do społecznej nierówności, bowiem jedne grupy uznawane są za wyżej usytuowane od innych. Jest tak na przykład w systemie kastowym. Zawsze system więzów krwi narzuca za sady współżycia płciowego i małżeństwa, a także przekazywanie własności z pokolenia na pokolenie.

Termin „oparte o więzy krwi" wykorzystuje się często tak, jak dawniej słowo „prymitywne". Tak wyglądają egzotyczne społeczności, które nijak nie przypominają naszych. (Dlatego zakłada się, że do ich badania potrzebna jest antropologia. Do badania społeczeństw nowoczesnych rzekomo potrzeba zupełnie innych dyscyplin jak socjologia czy ekonomia). Jednak ci sami ludzie, którzy posługują się tym argumentem, zazwyczaj zakładają, że główne problemy naszych „nowoczesnych" społeczeństw (lub „ponowoczesnych": do naszych obecnych celów nie robi to różnicy) obracają się wokół rasy, klasy i płci. Inaczej mówiąc, biorą się z natury naszego systemu więzów krwi.

Cóż bowiem znaczy, gdy powiemy, że większość Amerykanów widzi świat jako podzielony na „rasy"? Oznacza to, że wierzą oni, iż świat podzielony jest między grupy, które, jak się zakłada, dzielą jakieś wspólne pochodzenie i z tego powodu postrzega się je jako

odrębne „rodzaje" ludzi. Że ta różnica wyrażana jest słowami odwołującymi się do krwi i skóry. Że ten system reguluje kwestie współżycia płciowego, małżeństwa i dziedziczenia własności, i to stąd biorą się nierówności społeczne. Mówimy o czymś, co bardzo przypomina klasyczny system klanowy, tyle że na skalę globalną. Można w ramach sprzeciwu wskazać na dużą liczbę małżeństw między-rasowych i na jeszcze większą liczbę stosunków płciowych między rasami, ale i to powinniśmy przewidzieć. Wszelkie badania statystyczne wskazują, że nawet w „tradycyjnych" społecznościach, takich jak Nambikwara czy Arapesh, co najmniej 5-10% młodych ludzi zakłada małżeństwa, których zakładać im nie wypada. Statystycznie rzecz biorąc, są to zjawiska o mniej więcej podobnym znaczeniu. Klasy społeczne - to sprawa nieco bardziej skomplikowana, albowiem są to grupy nie tak wyraźnie rozgraniczone. Jednak różnica między klasą rządzącą a zbiorem ludzi, którym po prostu w życiu się powiodło, polega właśnie na więzach krwi: jest to możliwość wydawania swoich dzieci za bogaczy, dzięki czemu można przekazać potomkom swoje przywileje. Bywają małżeństwa przekraczające podziały klasowe, ale są one nieliczne. A mimo iż większość Amerykanów jest przekonana, że ich kraj cechuje wysoka mobilność klasowa, to gdy ich poprosić o wymienienie przykładów, zwykle potrafią tylko opowiedzieć garstkę historyjek typu „od zera do milionera". Prawie niemożliwe jest znalezienie przykładu na to, by osoba urodzona w Ameryce jako bogacz skończyła w roli biedaka na utrzymaniu pomocy społecznej. Chodzi więc tylko o jeden fakt, mianowicie, co wie każdy student historii, elity rządzące (o ile nie korzystają z przywileju poligamii) nie są w stanie same z siebie reprodukować się pod względem demografii i dlatego zawsze potrzebują jakiegoś sposobu na przyjęcie nowej krwi (a rzecz jasna, jeśli korzystają z poligamii, to już samo to staje się narzędziem mobilności społecznej).

Relacje ról obu płci są oczywiście z definicji więzami krwi.

Czego potrzeba, by zburzyć te mury?

Powiedziałbym, że wiele sił i środków. Zbyt wielu ludzi zbyt wiele zainwestowało w ich utrzymywanie. To akurat nie działo się bez udziału anarchistów. Przynajmniej w Stanach Zjednoczonych anarchiści, którzy antropologię biorą na serio, to prymitywiści - drobny, ale bardzo głośny odłam. Prymitywiści argumentują, iż jedyny sposób na uratowanie ludzkości - to odrzucić całą nowoczesność. Zainspirowani przez dzieło Marshalla Sahlinsa pt. Pierwotne społeczeństwo dobrobytu[3], wieszczą oni, że był czas, gdy alienacja i nierówność nie istniały, gdy każdy był anarchistycznym łowcą-zbieraczem i dlatego prawdziwe wyzwolenie może nadejść tylko, jeśli porzucimy tak zwaną cywilizację i powrócimy do paleolitu górnego, a przynajmniej do wczesnej epoki brązu. Tak naprawdę to nie wiemy niczego o życiu w paleolicie prócz tego, czego można się dowiedzieć z oglądania bardzo starych czaszek (tzn., że ludzie w owej epoce mieli znacznie mocniejsze zęby i że częściej ginęli od urazów głowy). Ale w świeższych zapisach etnograficznych widzimy już nieskończoną

[3] Tytuł oryginalny: The Originál Affluent Society. Po polsku w: Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, (red.) Nowicka E., Kempny M., Warszawa 2003, s. 275-306.

różnorodność. Istniały społeczności łowiecko-zbierackie z panami i niewolnikami, istniały społeczności rolnicze niewymownie równościowe. Nawet w ukochanym rewirze Clastresa, w Amazonii, można znaleźć grupy, które sprawiedliwie można by nazwać anarchistami, jak Piaroa, a zaraz obok inne (choćby wojowniczych Sherente), które stanowią jaskrawe przeciwieństwo tego terminu. Te „społeczności" nieustannie się zmieniają, przeskakując w przód i wstecz po tym, co my uważalibyśmy za kolejne etapy ewolucji.

Nie sądzę byśmy wiele tracili uznając, że ludzkość nigdy tak naprawdę nie żyła w żadnym ogrodzie edeńskim. Zburzenie rzeczonych murów może nam uzmysłowić, że historia pozwala nam czerpać z siebie na wiele różnych sposobów. Albowiem to działa w obie strony. Nie tylko my, członkowie społeczeństw przemysłowych, nadal podlegamy więzom krwi (i kosmologiom). Również te inne społeczeństwa mają społeczne ruchy i rewolucje. Co oznacza między innymi, że radykalni teoretycy nie muszą już wiecznie ślęczeć nad tym samym skrawkiem dwustuletniej historii rewolucji.

> Od XVI do XIX wieku zachodnie wybrzeże Madagaskaru pozostawało podzielone na kolejne układy królestw będących pod panowaniem dynastii Maroansetra. Poddanych tych królestw nazywano wspólnym mianem Sakalava. Na północno-zachodnim Madagaskarze istnieje obecnie tak zwana „grupa etniczna" zamieszkująca niegościnną, ukrytą w niewysokich górach krainę Tsimihety. Nazwa ta dosłownie znaczy: „niestrzygący się". Odwołuje się to do zwyczaju ludu Sakalava: ilekroć umierał król, poddani mu mężczyźni musieli ściąć włosy na znak żałoby. Tsimihety - to byli ci, którzy odmówili, odrzucając w ten sposób władzę monarchii Sakalavów. Po dziś dzień lud ten cechuje mądra, równościowa organizacja społeczna i takież praktyki. Innymi słowy: są to anarchiści północno-zachodniego Madagaskaru. Zachowali oni reputację mistrzów działania poprzez unik: za władzy Francuzów zarządcy narzekali, iż do pobliskiej wioski wysyłają delegacje, by omówić prace nad drogą w jej pobliżu, negocjują warunki z najwyraźniej nieskłonnymi do współpracy starszymi, a następnie wracają po tygodniu i wieś jest zupełnie opuszczona, ponieważ każdy mieszkaniec bez wyjątku wyprowadził się do krewnych w innej części kraju.

Mnie w tym wszystkim najbardziej interesuje zasada „etnogenezy", jak to się obecnie nazywa. Tsimihety uważa się teraz za foko - lud albo grupę etniczną - ale ich tożsamość narodziła się jako przedsięwzięcie polityczne. Chęć życia poza dominacją Sakalavów przeistoczyła się w chęć, któ ra przesiąkła wszelkie instytucje społeczne, od zgromadzeń wioskowych po rytuał pogrzebu: pragnienie życia w społeczeństwie wolnym od oznak hierarchii. To następnie zinstytucjonalizowało się w sposobie życia społeczności: w życiu wspólnym, które w efekcie zaczęto uważać za konkretny „rodzaj" ludzi, za grupę etniczną, lud, który, z powodu częstych małżeństw w swoim gronie, postrzegano jako związany wspólnotą przodków. Łatwiej dostrzec takie zjawisko na Madagaskarze, gdzie wszyscy mówią właściwie tym samym językiem. Ale wątpię, by było to zjawisko aż tak wyjątkowe. Cała

literatura o etnogenezie jest raczej nowa, ale coraz wyraźniej widać, że większość ludzkiej historii cechowała ciągła przemiana społeczna. To nie dzieje odwiecznie trwających grup, które przez tysiące lat zamieszkują swoje odziedziczone terytoria, ale dzieje grup wciąż nowo powstających i starych wciąż rozpadających się. Wiele ludów, które nauczyliśmy się uważać za plemiona, narody lub grupy etniczne, pierwotnie stanowiło jakie goś rodzaju wspólne przedsięwzięcia. W przypadku Tsimihetów mówimy o przedsięwzięciu rewolucyjnym, przynajmniej w tym sensie, który omawiam w niniejszym dziele: rewolucji jako świadomego odrzucenia pewnych form panującej władzy, które każę ludziom na nowo przemyśleć i przeorganizować sposób, w jaki na co dzień załatwiają sprawy między sobą. Większość przedsięwzięć nie miała takiego charakteru. Niektóre są egalitarne, inne przedstawiają sobą jakiś stosunek władzy albo hierarchii. Mimo to mamy tu do czynienia z czymś ściśle związanym z tym, co nazwalibyśmy ruchem społecznym. Tyle że z braku ulotek, wieców i manifestów, środki do tworzenia i postulowania nowych form (tego, czemu nadalibyśmy nazwę) społecznego, ekonomicznego lub politycznego życia, były inne: trzeba było pracować na żywym organizmie, stworzyć muzykę i rytuał, pokarm i odzież oraz sposoby chowania zmarłych. Ale to częściowo dzięki temu, z upływem czasu to, co było przedsięwzięciem, stawało się tożsamością niekiedy wręcz o charakterze naturalnym. Taki właśnie materiał kostniał i twardniał, dając ewidentne prawdy oraz wspólne własności.

W celu zrozumienia, jak do tego dochodzi, można by bez wątpienia powołać całą nową dyscyplinę. Proces ten jest tylko w pewnym stopniu analogiczny do weberowskiej „rutynizacji charyzmy" pełnej strategii, zwrotów, przestawiania energii. Pola społeczne, które same z siebie stanowią tereny starć o pewne formy wartości, mogą stać się granicami, których się broni. Przedstawienia lub środki przekazu wartości mogą same stać się świętymi potęgami. Dzieła przeradzają się w środki pamięci. Skostniałe pozostałości po ruchach wyzwoleńczych mogą w uścisku państw przerodzić się w coś, co nazwalibyśmy „nacjonalizmami", które to albo mobilizowane są do poparcia machiny państwa, albo też stają się podstawą nowych ruchów społecz nych wymierzonych przeciw państwu.

Według mnie sprawą krytyczną jest to, że takiemu skamienieniu nie ulegają wyłącznie przedsięwzięcia społeczne. To samo może dziać się z państwami. Jest to zjawisko, któremu teoretycy walki społecznej rzadko poświęcają pełną uwagę.

> Kiedy francuskie władze kolonialne ugruntowały sobie pozycję na Madagaskarze, zaczęły dzielić ludność na poszczególne „plemiona": Merina, Betsileo, Bara, Sakalava, Vezo, Tsimihety itd. Ponieważ różnic je zykowych jest tu mniej, to łatwiej niż w innych miejscach jest wskazać zasady tych podziałów. Niektóre miały charakter polityczny. Sakalava to szanowani poddani dynastii Maroantsera (która utworzyła na zachodnim wybrzeżu co najmniej trzy królestwa). Tsimihety to ci, którzy wymówili posłuszeństwo. Ci, którzy noszą nazwę „Merina" - to górale, pierwotnie złączeni służbą królowi o imieniu Andrianampoinimerina. Poddani innych górskich królestw na południu, które Merina bardzo szybko podbili, noszą wspólne miano Betsileo. Niektóre nazwy pochodzą od miejsc zamieszkania danych ludów lub ich sposobów życia: Tanala są

„ludźmi z lasu" na wschodnim wybrzeżu. Mieszkający przy wybrzeżu zachodnim, Mikea to łowcy i zbieracze, a Vezo - rybacy. Ale nawet tu zdarzają się elementy polityczne: Vezo sąsiadowali z monarchiami Sakalavów, ale podobnie jak Tsimihety i oni pozostali niezależni od monarchów, gdyż - jak rzecze legenda - ilekroć dowiadywali się, że mają zamiar ich odwiedzić wysłannicy króla, wszyscy wsiadali do czółen i czekali na morzu tak długo, aż ci sobie nie poszli. Rybackie wsie, które okazały posłuszeństwo królom, zaczęto zaliczać do Sakalavów zamiast do Vezo.

Najliczniejsze są jednak jak na razie ludy Merina, Sakalava i Betsileo. Toteż Malagasów definiuje się raczej nie poprzez ich oddanie polityczne, ale przez oddanie ich przodków, które okazywali w latach 1775-1800. Ciekawe są losy tych tożsamości od momentu, gdy zniknęli królowie. Dwa przeciwstawne przykłady odzwierciedlają ludy Merina i Betsileo.

Wiele tych prastarych królestw prezentowało sobą zaledwie zinstytucjonalizowane systemy wyzysku, w tym sensie, że zwykły lud brał udział w polityce królewskiej wyłącznie drogą rytualnej pracy: na przykład przy budowie królewskich pałaców i grobów, przy czym każdemu rodowi przydzielano jakąś bardzo konkretną honorową rolę. W królestwie Merina system ten był tak brutalnie nadużywany, że w okresie przybycia Francuzów, doszło do jego niemal zupełnej dyskredytacji, a władzę królewską kojarzono, jak już pisałem, z niewolą i pracą przymusową. W efekcie nazwa „Merina" istnieje obecnie głównie na papierze. Nie słyszy się już we wsi, by ktokolwiek tak o sobie mówił, chyba że trzeba coś o tym napisać w szkole. Inaczej jest z ludem Sakalava. Ta nazwa żyje w tożsamości wielu mieszkańców zachodniego wybrzeża i nadal oznacza wiernych poddanych dynastii Maroantsetra. Niemniej od ostatniego półwiecza większość Sakalavów wyraża lojalność przede wszystkim wobec już nieżyjących członków dynastii. Żywym członkom królewskiego rodu nie poświęca się większej uwagi, natomiast stare groby dawnych królów wciąż poddawane są remontom i masowym pracom odnawiającym, i to w zasadzie stanowi o tożsamości Sakalavów. A zmarli królowie nadal przekazują poddanym swoją wolę za pośrednictwem osób o statusie medium - głównie starszych kobiet wywodzących się z ludu.

Także w wielu innych częściach Madagaskaru władcy uznawani są najwyraźniej dopiero po śmierci. Toteż przypadek Sakalavów nie jest chyba aż tak wyjątkowy. Uwidacznia on jednak bardzo powszechny sposób unikania bez pośrednich wpływów władzy: jeśli nie można po prostu zejść jej z drogi, jak to czynią Vezo albo Tsimihety, można, jak to się zdarzało, doprowadzić do jej skamienienia. W przypadku Sakalava skostnienie państwa ma charakter dość dosłowny: królowie, którym nadal oddaje się cześć, przybierają formę królewskich relikwii, dosłownie składają się z zębów i kości. To podejście jest jednak dużo bardziej powszechne, niż moglibyśmy przypuszczać.

Na przykład Kajsia Eckholm nie tak dawno temu wyszła z intrygującą sugestią, jakoby rodzaj boskiego panowania, o którym pisał sir James Frazer w „Złotej gałęzi", gdzie królów otaczał wieczny rytuał i tabu (nie wolno dotykać ziemi ani patrzeć w słońce), nie miał charakteru, jak zwykle byśmy przypuszczali, archaicznej formy królewskiego panowania, ale - w wielu przypadkach - monarchicznych form późnych. Podaje ona przykład monarchii kongijskiej, która w XV wieku, gdy pojawili się pierwsi Portugalczycy, nie wydawała się szczególnie mocniej zrytualizowana niż ówczesna monarchia portugalska lub hiszpańska. Występowały pewne ceremoniały dworskie, ale nic, co by rzutowało na sposób rządzenia. Dopiero później, gdy królestwo popadlo w wojnę domową i uległo rozbiciu na coraz mniejsze części, jego władcy zaczęli nabierać coraz więcej cech świętych. Stworzono skomplikowane rytuały, powielono zakazy, aż wreszcie czytamy dziś o „królach", którzy po koronacji zmuszeni byli przebywać w małych budynkach lub kazano im przejść dosłownie kastrację. W efekcie ich panowanie było znacznie ograniczone. Większość BaKongo [tj. mieszkańców Konga] podlegało systemowi w dużej mierze samorządowemu, choć niepozbawionemu niepokojów związanych z ostatnimi podrygami handlu niewolniczego.

Czy cokolwiek z tego ma znaczenie dla spraw nam współczesnych? Według mnie - jak najbardziej. Włoscy myśliciele autonomistyczni w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci rozwinęli teorię tak zwanego rewolucyjnego „exodusu". Wzięła ona inspirację ze szczególnych warunków panujących we Włoszech: powszechnej wśród młodzieży odmowy pracy w fabrykach, a w wielu włoskich miastach - wykwitu sąuatów i okupowanych „centrów społecznych". W tym wszystkim Włochy sprawiają wrażenie pewnego rodzaju laboratorium służącego ruchom społecznym przyszłości. To tam zauważono trendy, które obecnie zaczynają dziać się w skali globalnej.

Teoria exodusu mówi, że najskuteczniejszym sposobem stawienia oporu kapitalizmowi i liberalnemu państwu nie jest bezpośrednia konfrontacja, ale środek, który Paolo Virno określił mianem „zaangażowanego odwrotu", masowego występowania z szeregów przez tych, którzy chcą następnie stworzyć nowe formy społecznego życia. Wystarczy pobieżnie spojrzeć na zapis dziejów, by potwierdzić, że najskuteczniejsze formy ludowego oporu przybierały właśnie taką formę. Nie polegały na rzuceniu władzy bezpośredniego wyzwania (co zwykle prowadziło do rzezi, a jeśli nie, to do przerodzenia się w jakiś, nierzadko jeszcze paskudniejszy, wariant tego, czemu rzucono wyzwanie), lecz na podjęciu takiej czy innej strategii wymknięcia się z uścisku władzy, ucieczce, dezercji, założenia nowych społeczności. Pewien historyk autonomizmu, Yann Moulier Boutang, argumentuje nawet, że historia kapitalizmu składała się z serii prób rozwiązania problemu mobilności robotników - stąd niekończące się przemiany rozbudowanych systemów pańszczyzny, niewolnictwa, pracy kulisów[4], pracy kontraktowanej, pracy cudzoziemców, rozlicznych form kontroli granicznej. Gdyby system rzeczywiście zbliżył się do fantazji, jaką wokół siebie snuje, polegającej na swobodzie pracowników do zatrudniania się i odchodzenia z pracy kiedykolwiek i gdziekolwiek chcą, to cały w końcu by się zawalił. To właśnie z tego powodu pierwszorzędnym, najbardziej stałym żądaniem stawianym przez radykalne elementy ru-

[4] Tj. Azjatów w miastach kolonialnych (przyp. tłum.).

chu [alter]globalistycznego - od włoskich autonomistów po północnoamerykańskich anarchistów - jest ciągle globalna wolność przemieszczania się, „realna globalizacja", zniszczenie granic, powszechne burzenie murów.

Takie burzenie myślowych murów, które ja tu proponuję, umożliwia nam nie tylko potwierdzenie istotności uniku. Obiecuje ono nieskończenie bogatszy ogląd na to, jak mogą działać alternatywne formy rewolucyjnego działania. Jest to historia, która w dużej mierze dopiero ma być napisana, ale coś już nam świta. Peter Lambom Wilson spisał najbardziej błyskotliwe z takich jaskółek, między innymi na temat upadku kultur Hopewell i Mississipi zajmujących większą część wschodniej strony Ameryki Północnej. Były to społeczeństwa zdominowane przez kapłańskie elity, ludy cechujące się strukturą społeczną opartą na kastach oraz składaniem ofiar z ludzi. Poznikały w tajemniczych okolicznościach, zastępowane przez daleko bardziej równościowe społeczności łowiecko-zbierackie lub ogrodnicze. Wilson sugeruje, co ciekawe, że słynne utożsamianie się rdzennych mieszkańców Ameryki z przyrodą, niekoniecznie musiało być reakcją na wartości europejskie, lecz dialektyczną możliwością, która pojawiła się w ich własnych społeczeństwach, od których dość świadomie uciekli. W swojej opowieści wspomina unik osadników z Jamestown, zgromadzenia służących porzuconych w tej pierwszej kolonii Ameryki Północnej w Virginii przez ich panów, którzy to służący, jak się okazało, dołączyli do Indian. Opowiada też o przeróżnych „utopiach pirackich", w których brytyjscy renegaci stowarzyszali się z muzuł mańskimi korsarzami albo przyłączali się do rdzennych ludów od Hispanioli po Madagaskar. Pisze o skrytych „trójrasowych" republikach, które zbiegli niewolnicy zakładali na krańcach osad Europejczyków, o sekcie antynomian i o innych słabo znanych enklawach wolnościowych, obficie występujących na kontynencie jeszcze przed szejkersami[5], fourierystami[6] i innymi lepiej znanymi „wspólnotami ideowymi" XIX wieku.

Większość takich małych utopii miało charakter jeszcze bardziej marginalny niż Vezo albo Tsimihety na Madagaskarze, a wszystkie zostały ostatecznie pożarte. Prowadzi nas to do pytania, jak zneutralizować sam aparat państwa, jeśli nie przez politykę bezpośredniej konfrontacji. Bez wątpienia niektóre państwa i elity polityczne powali ich własny ciężar. W kilku przypadkach tak już bywało. Trudno jednak uzmysłowić sobie scenariusz, w którym przydarzyłoby się to im wszystkim. I tu pewne przydatne sugestie można by zaczerpnąć od Sakalavów i BaKongo. To, czego nie da się zniszczyć, można jednak pokonać unikiem, zamrozić, przemienić i stopniowo pozbawić treści - która to treść, w przypadku państw, sprowadza się ostatecznie do ich mocy inspirowania terroru. Co może to oznaczać w warunkach współczesnych? Nie jest to do końca oczywiste. Może istniejące aparaty państwowe ulegną stopniowej redukcji do roli fasady, w miarę jak pozbawi się je treści i z góry, i z dołu, to znaczy: zarówno poprzez rozwój instytucji międzynarodowych jak i rozpad na

[5] The Shakers - potoczna nazwa Zjednoczonego Towarzystwa Wierzących w Ponowne Nadejście Chrystusa, zainspirowanej myślą jane Wardley i Ann Lee wspólnoty społeczno-religijnej, opartej na wierze, iż Chrystus obali kościół i panowanie kleru. Założone w 1747 r. w Anglii, Towarzystwo przeniosło wkrótce działalność do Ameryki, gdzie w czasie wojny o niepodległość USA promo wało pacyfizm (przyp. tłum).

[6] Fourieryzm - sformułowana przez Charles'a Fouriera koncepcja idealnego ustroju bezpań stwowego (przyp. red.)

lokalne i regionalne formy sa morządu. Być może władza przy pomocy spektaklu medialnego przekształ ci się dosłownie w spektakl (podobnie jak zakładał Paul Lafargue, ideowy zięć Marksa z Indii Wschodnich, autor Prawa do lenistwa, który stwierdził, że po rewolucji politycy będą w stanie dalej pełnić służbę społeczeństwu: w przemyśle rozrywkowym). Stanie się to raczej w taki sposób, którego nie jesteśmy sobie na razie w stanie wyobrazić. Niemniej bez wątpienia na pewne sposoby dzieje się to już teraz. W miarę jak państwa neoliberalne przechodzą do nowych form feudalizmu, coraz bardziej koncentrując swoją broń wokół strzeżonych osiedli, pojawiają się jednocześnie przestrzenie powstańcze, o których istnieniu nawet jeszcze nie wiemy. Opisani w ostatnim fragmencie hodowcy ryżu z Meriny zrozumieli to, czego nie udało się zrozumieć wielu rzekomym rewolucjonistom: że bywają czasy, gdy najgłupszą rzeczą jaką można uczynić, jest wywieszenie czarnej lub czerwonej flagi i wydawanie obwieszczeń w bojowym tonie. Bywa, że najrozsądniej jest zwyczajnie udawać, że nic się nie zmieniło, pozwolić oficjalnym przedstawicielom państwa zachować ich godność, a nawet czasem pojawić się w ich biurach i wypełnić jakiś druczek, ale poza tym ich ignorować.

Zasady nieistniejącej nauki

Pozwolę sobie zarysować kilka sfer teorii, które może zechcieć zbadać antropologia anarchistyczna:

1) TEORIA PAŃSTWA

Państwa mają przedziwny, dwoisty charakter. Stanowią jednocześnie formy zinstytucjonalizowanego rabunku albo przymusu oraz projekty utopijne. Te pierwsze odzwierciedlają to, jak państwa są widziane przez społeczeństwa, które zachowałyby jakiś zakres autonomii, a drugie pokazują, pod jakim wizerunkiem państwa występują w źródłach pisanych.

W pewnym sensie państwa stanowią „wyobrażoną całość" par excellence - wiele nieścisłości co do historycznych teorii państwa leży w niemożności albo niechęci zdania sobie z tego sprawy. Większość państw powstało jako pomysły, sposoby, na które wyobrażano sobie społeczny porządek będący w tych wyobrażeniach czymś, co można trzymać w garści, jako modele kontroli. Dlatego też pierwsze znane prace teoretyczno-społeczne czy to z Persji, czy Chin, czy starożytnej Grecji, zawsze ujęte były w ramy teorii projektowania państwa. Miało to dwa katastrofalne skutki. Pierwszy - to nadanie utopizmowi złej nazwy. (Wyraz „utopia" od razu przywołuje wizję idealnego miasta, zwykle rozplanowanego geometrycznie. Przywo dzi na myśl obóz królewskiej armii: geometryczną przestrzeń, która cała stanowi emanację pojedynczej, osobniczej woli, fantazję o kontroli totalnej.) Wszystko to, mówiąc łagodnie, miało i ma poważne konsekwencje polityczne. Drugim skutkiem jest to, że zakładamy, iż państwa, porządek społeczny, a nawet same społeczeństwa, odpowiadają tej fantazji. Inaczej mówiąc, mamy tendencję do traktowania poważnie pretensjonalnych, a nawet paranoicznych twierdzeń ze strony władców tego świata. Podejrzewamy wszak, że o jakichkolwiek kosmologicznych przedsięwzięciach by nie mówili, to przynajmniej odpowiadają one jakiejś ziemskiej rzeczywistości. Tymczasem bardzo prawdopodobne, iż w wielu takich przypadkach ich twierdzenia odpowiadają prawdzie co do przestrzeni rozciągającej się na kilka metrów od monarchy. Natomiast w oczach większości poddanych rządzące elity wydają się raczej czymś w rodzaju drapieżnych najeźdźców.

Odpowiadająca rzeczywistości teoria państwa musiałaby więc zacząć się od rozróżnienia w każdym przypadku między odpowiednim ideałem panowania (w dowolnej postaci: potrzeby wprowadzenia dyscypliny na modłę wojskową, zdolności wystawienia doskonałego, teatralnego przedstawienia pięknego życia, które zainspiruje innych, potrzeby składania bogom kolejnych ofiar z ludzkich serc w celu oddalenia apokalipsy...), a mechani-

zmem władzy, bez zakładania, iż między nimi musi koniecznie istnieć silna zależność (owszem, może, ale trzeba by dowieść tego empirycznie). Na przykład: wiele mitologii tzw. Zachodu wywodzi się z podania Herodota o epokowym starciu między Cesarstwem Perskim, opartym na ideale posłuszeństwa oraz władzy absolutnej, a greckimi miastami Atenami i Spartą, opartymi na ideałach autonomii obywatelskiej, wolności oraz równości. Idee te - a szczególnie ich żywe przedstawienie u poetów, jak Ajschylos czy historyków, jak Herodot - bynajmniej nie są nieistotne. Zrozumienie historii Zachodu bez nich byłoby niemożliwe. Ale to właśnie istotność i żywość długo zaślepiały historyków tak, że nie widzieli rzeczywistości, która coraz wyraźniej ciśnie się do oczu: tego mianowicie, że bez względu na te ideały, cesarstwo Achmenidów pod względem codziennej kontroli życia swoich obywateli było niczym w porównaniu z kontrolą jaką Ateńczycy obejmowali niewolników, a Spartanie - większościową ludność lakońską, helotów. Bez względu na głoszone ideały rzeczywistość większości zaangażowanych w to wszystko ludzi przedstawiała się zupełnie odwrotnie.

Jednym z najbardziej uderzających odkryć ewolucyjnej antropologii było to, iż królowie, szlachta oraz wszelkie zewnętrzne więzy związane z monarchią, mogły istnieć również tam, gdzie - ściśle rzecz biorąc - nie było państwa. Można by pomyśleć, że zainteresuje to wszystkich tych politycznych filozofów, którzy zużywają tyle atramentu na dysputy o teoriach „suwerenności". Wszak odkrycie to sugeruje, iż większość suwerenów wcale nie była głowami państw, a ten ich ulubiony techniczny termin zbudowany jest na podstawie niemal niemożliwego ideału, w którym władzy królewskiej udaje się przełożyć swoje pretensje do kosmologii na rzeczywistą biu rokratyczną kontrolę nad ludnością danego terytorium (coś podobnego zaczęło się dziać w Zachodniej Europie w XVI - XVII w., ale niemalże od razu osobistą władzę suwerena zastąpiła tam fikcyjna postać „narodu", dzięki czemu biurokracja mogła przejąć prawie całą kontrolę). Niemniej, wedle mojej wiedzy, polityczni filozofowie jak na razie niczego na ten temat nie powiedzieli. Podejrzewam, iż jest tak głównie z uwagi na niezbyt fortunny dobór pojęć. Antropolodzy ewolucyjni pisząc o królestwach pozbawionych w pełni rozwiniętej biurokracji, nazywają je „strukturami wodzowskimi"[1], który to termin przywodzi raczej na myśl Geronimo albo Siedzącego Byka aniżeli Salomona, Ludwika Pobożnego czy Żółtego Cesarza. A schemat ewolucjonistyczny, co oczywiste, dba o to, by struktury takie postrzegano jako coś, co bezpośrednio poprzedziło pojawienie się państw, a nie jako forma wobec nich alternatywna czy nawet jako coś, w co państwo mogłoby się przerodzić. Wyjaśnienie tego wszystkiego byłoby przełomem w pracy historyków.

[1] Ang. chiefdoms. Polski termin „wódz" jest o tyle niedokładnym ekwiwalentem angielskiego pojęcia chief (przede wszystkim: wódz plemienia, rodu, osady), iż przywołuje jednocześnie różne zjawiska historyczne, choćby autorytaryzmy dwudziestowiecznej Europy (przyp. tłum.).

2) TEORIA TWORÓW POLITYCZNYCH NIE BĘDĄCYCH PAŃSTWAMI

Takie byłoby zatem pierwsze zadanie: przeanalizować ponownie państwo jako zależność pomiędzy utopijnym wyobrażeniem a brudną rzeczywistością, w której stosowane są strategie ciosów i uników, i w której biorą udział drapieżne elity oraz mechanizmy regulacji i kontroli.

Wszystko to naświetla pilną potrzebę wzięcia się za kolejne zadanie, postawienie pytania: Skoro wiele tworów politycznych, które przyzwyczailiśmy się postrzegać jako państwa, przynajmniej w pojęciu weberowskim, nie są nimi, to czymże są? I jakie możemy z tego wywieźć implikacje co do możliwości politycznych?

Jest w pewien sposób zdumiewające, iż literatura tego przedmiotu dotychczas nie powstała. Sądzę, że to kolejna oznaka tego, jak trudno jest wyjść poza ramy państwowego myślenia. Choćby taki świetny przypadek: jednym z powtarzających się żądań działaczy ruchu „antyglobalistycznego ” jest, aby zlikwidować granice. Jeśli mamy globalizować - mówimy - to róbmy to na całego. Zlikwidujmy granice między narodami. Niech ludy przepływają z jednego do drugiego dowolnie i niech żyją, gdzie im się podoba. To żądanie nierzadko przybiera formę hasła obywatelstwa światowego. To jednak prowokuje do sprzeciwu: czy żądanie, byśmy zostali „obywatelami świata”, nie wzywa do stworzenia jakiegoś globalnego państwa? Czy to tego naprawdę chcemy? Toteż pojawia się pytanie: jak steoretyzować obywatelstwo pozapaństwowe? Często mówi się o tym, jak o istotnym dylemacie, być może nierozwiązywalnym. Jednakże gdyby rozważyć tę spra wę z punktu widzenia historii, to trudno pojąć, dlaczego miałoby tak być. Nowoczesne pojęcia obywatelstwa i swobód politycznych obowiązujące na Zachodzie, zwykle postrzega się jako wywodzące się z dwu tradycji: jedną wiąże się ze starożytną Grecją, drugą głównie ze średniowieczną Anglią (w związku z zapisaniem przywilejów szlachty przeciw koronie w Magna Carta, Petycji o prawo[2] itd., które to prawa ulegały stopniowo rozszerzeniu na resztę ludności). Tymczasem historycy wcale jednogłośnie nie potwierdzają, żeby Ateny albo średniowieczna Anglia były w ogóle państwami i to właśnie z tego powodu, iż prawa obywatelskie w pierwszym przypadku, a przywileje szlachty w drugim, były już wtedy mocno zakorzenione. Trudno myśleć o Atenach w kategorii państwa z monopolem stosowania prze mocy przez aparat państwowy, zważywszy na fakt, iż jedyny aparat władzy jaki tam istniał, polegał na systemie posiadania niewolników przez wspólnotę obywateli. Cała ateńska policja to łucznicy Scytowie, zwiezieni z terenów dzisiejszej Rosji lub Ukrainy. W kwestii posiadanych przez nich praw, co nieco można wywnioskować z faktu, że w ateńskim systemie prawnym zeznania niewolnika nie mogły być uznane za dowód w sądzie, chyba że pozyskano je za pomocą tortur.

[2] Magna Carta (1215) i Petycja o Prawo (1628) - jedne z podstawowych dokumentów konstytucji angielskiej

Jak więc nazwać takie twory? „Strukturami wodzowskimi”? Wprawdzie można sobie wyobrazić króla Jana[3] jako „wodza” w pojęciu technicznym, ewolucyjnym, ale posłużenie się tym samym terminem w odniesieniu do Peryklesa zakrawa na absurd. Nie możemy też dalej nazywać starożytnych Aten „miastem-państwem”, skoro państwem nie były one wcale. Wydaje się, że po prostu brakuje nam narzędzi intelektualnych do prowadzenia rozmów na takie tematy. Tak samo będzie z typologią rodzajów bliższych nam czasowo państw albo tworów podobnych do państw: pewien historyk nazwiskiem Spruyt zasugerował kiedyś, że w wiekach XVI i XVII terytorialne państwo narodowe stanowiło zaledwie jedną z możliwości. Były też inne (włoskie miasta-państwa, które jak najbardziej mieściły się w poję ciu państw czy liga hanzeatycka stanowiąca konfederację ośrodków handlu, z całkiem innym rozumieniem suwerenności), które wprawdzie nie wyszły na pierwszy plan - a przynajmniej nie od razu - niemniej były równie samodzielne. Sam napisałem, że jednym z powodów, dla których ostatecznie na plan pierwszy wysunęły się państwa narodowe było to, że w owym pierwszym stadium globalizacji elity Zachodu starały się wzorować na Chinach, jedynym ówcześnie istniejącym państwie, które zdawało się odpo wiadać ich idei jednolitego ludu, będącego, w pojęciu konfucjańskim, źródłem suwerenności, twórcą piśmiennictwa w danym języku i który podda ny był w całości równemu dla wszystkich prawu, a zarządzany przez biurokratów mianowanych na podstawie zdolności i szkolonych w oparciu o to właśnie piśmiennictwo. W czasach obecnego kryzysu państwa narodowego oraz szybkiego rozwoju międzynarodowych instytucji niebędących dokładnie państwami, ale za to czymś równie ohydnym, stawających okoniem wobec prób powołania takich międzynarodowych instytucji, które robiłyby to samo, co państwa, ale nie byłyby tak ohydne, brak takiego teoretycznego dzieła zaczyna urastać do rozmiarów rzeczywistego kryzysu.

3) KOLEJNA TEORIA OPISUJĄCA KAPITALIZM

Można uciekać przed tą myślą, ale fakt, że wciąż próbuje się naturalizować kapitalizm poprzez redukowanie go do sprawy kalkulacji handlowej, a następnie uważanie, że jest on tak stary jak Sumer, świadczy o palącej potrzebie wzięcia się do roboty. Potrzeba nam co najmniej porządnej teorii dotyczącej historii pracy najemnej i temu podobnych relacji. Wszak to właśnie na wykonywaniu pracy najemnej, a nie na kupnie i sprzedaży, więk szość ludzi trawi obecnie większą część swoich dni, i to właśnie czyni ich nieszczęśliwymi. (Dlatego też związek zawodowy IWW nie określił się jako „antykapitalistyczny”, choć takim był - przeszedł od razu do rzeczy okre ślając się „przeciwko systemowi płacowemu”). Najwcześniejsze z zacho wanych do dziś umów zatrudnienia dotyczą tak naprawdę najmu niewolników. Co można powiedzieć o modelu kapitalizmu, który z tego wyrasta? Gdy antropolodzy, tacy jak Jonathan Friedman, argumentują, iż starożytny system niewolnictwa był po prostu starszą wersją kapitalizmu, my moglibyśmy równie łatwo - a w zasadzie daleko łatwiej - postawić tezę, iż to współczesny kapitalizm jest po prostu nowszą wersją

[3] Król Jan - John Lackland, Jan Bez Ziemi (1166-1216), monarcha Anglii z dynastii Plantagenetów.

niewolnictwa. Inni nami nie handlują ani nas nie wynajmują, ale robimy to sami. Układ pozostaje właściwie bez zmian.

4) POTĘGA/NIEWIEDZA albo POTĘGA/GŁUPOTA

Akademicy upodobali sobie tezę Michela Foucaulta, w której utożsamia on wiedzę z potęgą i upiera się przy twierdzeniu, iż przymus siłowy nie stanowi już istotnego czynnika w kontroli nad społeczeństwami. Upodobali ją sobie, gdyż im pochlebia: to świetne wytłumaczenie dla ludzi, któ rzy lubią o sobie myśleć jako o politycznych radykałach, nawet jeśli nie robią niczego poza pisaniem wypracowań dla kilkudziesięciu czytelników ze środowisk instytucjonalnych. Oczywiście, gdyby którykolwiek z takich akademików wszedł do biblioteki swojego uniwersytetu po któryś tom pióra Foucaulta, nie wziąwszy ważnego dowodu osobistego, i gdyby mimo to postanowił wejść między półki, wkrótce przekonałby się, że przymus siłowy nie jest wcale tak odległy, jak to sobie wyobrażał: mężczyzna dzierżący pałkę i nauczony jak nią skutecznie uderzyć, niezwłocz nie przyszedłby wyrzucić go z budynku.

Tymczasem ta groźba w postaci mężczyzny z pałką wisi nad wszystkimi nieustannie. Większość z nas już porzuciła choćby myśli o przekroczeniu niezliczonych granic i barier przez niego stworzonych właśnie po to, byśmy nie myśleli o jego istnieniu. Wyobraźmy sobie, że głodna kobieta stoi kilka metrów od wielkiego stosu żywności - co zdarza się codziennie większości mieszkańców dużych miast - istnieje powód, dla którego nie możemy zwyczajnie wziąć czegoś z tego stosu i jej dać. Przyjdzie mężczyzna z pałką i najprawdopodobniej nas nią uderzy. Anarchiści od zawsze lubowali się w przypominaniu nam o nim. Na przykład mieszkańcy skłoterskiej wspólnoty Christiania w Danii przed świętami Bożego Narodzenia mają zwyczaj ubierać się w stroje świętych Mikołajów, podbierać zabawki z domów towarowych i rozdawać je dzieciom na ulicy po to, by wszyscy mogli nacieszyć oczy obrazem policjantów bijących świętego Mikołaja i wyrywających zabawki płaczącym dzieciom.

Tak zarysowana emfaza teoretyczna otwiera nam drogę do teorii związków władzy nie z wiedzą, lecz z niewiedzą i głupotą. Ponieważ przemoc, szczególnie strukturalna, gdzie cała potęga jest tylko po jednej stronie, rodzi ignorancję. Jeśli masz władzę bicia ludzi po głowach kiedy tylko masz na to ochotę, nie musisz się przejmować tym, o czym ci ludzie myślą, więc, zasadniczo rzecz biorąc, nie przejmujesz się. Dlatego też niezawodna droga do uproszczenia układów społecznych (do zignorowania niewiarygodnie skomplikowanej gry punktów widzenia, pasji, żądz, poglądów i wzajemne go zrozumienia, na jaką składa się tak naprawdę ludzkie życie) polega na wprowadzeniu reguły obwarowanej groźbą napaści na każdego, kto ją złamie. Dlatego też gwałt zawsze był świetną pomocą dla głupich: to jedyna forma głupoty, na którą prawie niemożliwym jest odpowiedzieć inteligentnie. Oczywiście stanowi on też podstawę istnienia państwa.

W przeciwieństwie do tego, co wielu ludziom się wydaje, biurokracje nie stwarzają głupoty. Stanowią one zaledwie próby wybrnięcia z takich sytuacji, które już same w sobie są głupie, ponieważ ostatecznie opierają się na arbitralnym wykorzystaniu przymusu.

Te rozważania ostatecznie zaprowadzą nas do jakiejś teorii dotyczącej relacji między przemocą a wyobraźnią. Dlaczego jest tak, że ci na dole (ofiary przemocy strukturalnej) zawsze wyobrażają sobie, jakby to było być tymi na górze (beneficjentami przemocy strukturalnej), ale tym na górze nie zdarza się zastanowić, jakby to było być tymi na dole? W związku z tym, że istoty ludzkie cechują się współczuciem, fakt ten stanowi umocnienie właściwie każdego systemu nierówności. Gnębieni przejmują się losem swoich prześladowców, a przynajmniej przejmują się w większym stopniu, niż czynią to ich prześladowcy wobec nich samych. Wydaje się jednak, że to jest już skutkiem przemocy strukturalnej.

5) EKOLOGIA STOWARZYSZEŃ DOBROWOLNYCH

Jakie są ich rodzaje? W jakich środowiskach żyje im się najlepiej? A w ogóle, to skąd wzięło się to dziwne pojęcie jakim jest „korporacja”?

6) TEORIA DOTYCZĄCA POLITYCZNEGO SZCZĘŚCIA

A nie tylko teoria dotycząca tego, dlaczego większość żyjących współcześnie ludzi go nie zaznaje. To byłoby proste.

7) HIERARCHIA

Teoria o tym, jak struktury hierarchii, zgodnie z własną logiką, z konieczności tworzą swój własny kontr-obraz lub negację. Bo tak się dzieje.

8) CIERPIENIE I PRZYJEMNOŚĆ: O PRYWATYZACJI ŻĄDZY

Jak wiedzą anarchiści, autonomiści, sytuacjoniści i uczestnicy innych nowych ruchów rewolucyjnych, rewolucjonista starej daty: poważny, skupiony i pełen samopoświęcenia, który w świecie dostrzega wyłącznie cierpienie, sam przyczyni się tylko do kolejnych cierpień. Bez wątpienia to właśnie przydarzało się w dziejach. Stąd tyle nacisku na przyjemności, na karnawał, na tworzenie „tymczasowych stref autonomicznych”, w których można żyć tak, jakby już było się wolną jednostką. Idea „festiwalu oporu” z szaloną muzyką i wielkimi kukłami stanowi, nawet całkiem świadomy, powrót do późnośredniowiecznego świata ogromnych wiklinowych olbrzymów i smoków, majowych słupów i tańców ludowych. To właśnie ten świat tak bardzo znienawidzili purytańscy pionierzy „kapitalistycznego ducha”, którym w końcu udało się ten świat zgładzić. Historia kapitalizmu - to naj-

pierw napaść na konsumpcję wspólnotową, odświętną, a następnie głoszenie form wysoce osobistych, prywatnych, nawet utajonych (albowiem, gdy już udało się nakłonić tylu ludzi do poświęcenia swojego czasu na wytwarzanie rzeczy zamiast na zabawę, trzeba było wymyślić, jak te rzeczy sprzedać). To proces prywatyzacji żądzy. Pytanie teoretyczne: jak to wszystko pogodzić z niepokojącą tezą ludzi podobnych Sławojowi Ziźkowi[4]: mianowicie, że jeśli ktoś chce wywołać nienawiść na gruncie etnicznym, to najłatwiej jest skupić ją na dziwnych, perwersyjnych sposobach pozyskiwania przyjemności przez inną grupę.

Gdyby natomiast ktoś chciał podkreślić cechy łączące grupy, najłatwiej zwrócić uwagę na fakt, że inna grupa również odczuwa ból.

9) JEDNA LUB KILKA TEORII DOTYCZĄCYCH ALIENACJI

A teraz najlepsze: jakie dokładnie są możliwe wymiary doświadczeń nie- wyalienowanych? Jak można skatalogować albo rozważyć ich możliwe objawy? Jakakolwiek antropologia anarchistyczna warta zachodu musiałaby zwrócić szczególną uwagę na tę właśnie kwestię, albowiem to wła śnie tego chcą dowiedzieć się od antropologów wszystkie te punki, ci hipisi i różnej maści aktywiści. Natomiast antropolodzy (tak bardzo prze rażeni perspektywą bycia oskarżonymi o snucie nazbyt romantycznych wizji badanych przez siebie społeczeństw, że nie chcą nawet zasugerować, iż jakaś odpowiedź istnieje) pozostawiają ich na pastwę prawdziwych romantyków. Prymitywistów pokroju Johna Zerzana, którzy pragnąc odrzucić to, co dzieli nas od czystego doświadczenia pozbawionego pośrednictwa, w końcu odrzucają dosłownie wszystko. Coraz popularniejsze dzieła Zerzana skłaniają się ku potępieniu samego istnienia języka, matematyki, pomiaru czasu, muzyki oraz wszelkich przejawów sztuki i odzwierciedlania rzeczywistości. Wszystko to zostaje spisane na straty jako przejawy alienacji, a my pozostajemy z jakimś niemożliwym ideałem ewolucji: jedyny prawdziwie niewyalienowany człowiek okazuje się nawet nie być do końca człowiekiem, tylko jakąś idealną małpą, utrzymującą ze swoimi towarzyszami jakiś niewyobrażalny dziś kontakt telepatyczny, stanowiącą jedność z dziką przyrodą, która to idealna małpa żyła może około stu tysięcy lat przed naszą erą. Prawdziwa rewolucja oznaczałaby wtedy powrót do tej postaci. Fascynującym pytaniem z punktu widzenia socjologii jest, jakim cudem miłośnicy czegoś takiego są w stanie angażować się w skuteczne działanie polityczne - bowiem istotnie byłem świadkiem, jak wielu dokonywało rzeczy całkiem godnych zauważenia. Niemniej na pewno przydałaby się tu jakaś inna analiza alienacji.

Moglibyśmy zacząć od pewnego rodzaju socjologii mikro-utopii, odpowiednika równoległej typologii form alienacji oraz wyalienowanych i nie- wyalienowanych form działania. Kiedy tylko przestaniemy upierać się przy postrzeganiu wszelkich form działania jedynie przez pryzmat ich funkcji w odtwarzaniu większych, totalnych, form nierówności mocy, zobaczymy, że anarchistyczne relacje społeczne i niewyalienowane formy działa nia występują wszędzie wokół nas. A to już bardzo ważne, bo pokazuje, iż anarchizm jest już

[4] Slavoj Žižek (ur. 1949 r.) - słoweński socjolog, filozof i kulturoznawca, czerpiący z marksizmu i psychoanalizy.

teraz i zawsze był, jedną z głównych podstaw interakcji międzyludzkiej. Samoorganizacji i pomocy wzajemnej oddajemy się nieustannie. Było tak od zawsze. Oddajemy się również twórczości artystycznej, co do której sądzę, że gdyby ją przebadać, okazałoby się, że jedne z najmniej wyalienowanych form doświadczenia zwykle zawierają w sobie jakiś element tego, co marksista nazwałby fetyszyzacją. Potrzeba powołania do życia takiej teorii jest tym większa, im bardziej ktoś zgodzi się z poglądem (który osobiście częstokroć głosiłem), iż w stowarzyszeniach rewolucyjnych zawsze występuje niepisane porozumienie między najmniej wyalie nowanym a najbardziej gnębionym.

Pytanie: Ilu wyborców potrzeba, by zmienić żarówkę? **Odpowiedź:** Żadnego. Wyborcy nie są w stanie niczego zmienić.

Rzecz jasna, jeden program anarchistyczny nie istnieje - bo i istnieć nie może - ale można by na koniec przedstawić czytelnikowi co nieco na temat obecnych kierunków rozwoju myśli i organizacji.

(1) Globalizacja a eliminacja nierówności między północą a południem

Jak wspomniałem, tak zwany ruch antyglobalistyczny w coraz większym stopniu inspiruje się anarchizmem. W dłuższej perspektywie anarchistyczny pogląd na globalizację jest sprawą oczywistą: wymazanie z map państw narodowych będzie jednoznaczne z likwidacją granic. To będzie rzeczywista globalizacja. Wszystko inne to blaga. Tymczasem jednak istnieje wiele różnych, konkretnych sugestii co do tego, w jaki sposób uzdrowić sytuację już teraz i to bez popadania w etatyzm czy protekcjonizm. Oto przykład:

W czasie protestów przed Światowym Forum Ekonomicznym, na swego rodzaju bankiecie, rekiny biznesu, rzecznicy korporacji oraz politycy, nawią zując kontakty i popijając w hotelu Waldorf Astoria, udawali, że dyskutują o tym, jak zmniejszyć światowe ubóstwo. Zaproszono mnie wtedy do radia na debatę z jednym z nich. Jakoś tak się stało, że zadanie to przypadło wtedy innemu aktywiście, ale zdążyłem przygotować się na tyle, że spisałem program składający się z trzech punktów, które według mnie pomogłyby uporać się z naszym problemem. Oto on:

- natychmiastowe umorzenie długów międzynarodowych (umorzenie długów osobistych też nie byłoby złym pomysłem, ale to inna rzecz),
- natychmiastowa likwidacja wszelkich patentów oraz reszty praw do własności intelektualnej odnośnie techniki starszej niż jeden rok,
- likwidacja wszelkich ograniczeń globalnej swobody przemieszczania się i zamieszkania.

Reszta problemów właściwie rozwiązałaby się sama. W chwili, gdy przeciętny mieszkaniec Tanzanii albo Laosu zostałby zwolniony z zakazu przemieszczenia się do Minneapolis

czy Rotterdamu, rządy wszystkich bogatych i potężnych krajów świata na pewno ustaliłyby, że nic nie jest ważniejsze od wynalezienia sposobu na to, by ludność Tanzanii i Laosu wołała zostać u siebie. Sądzicie, że czegoś by nie wymyśliły?

Wszelkie te „kwestie skomplikowane, subtelne i nie do ogarnięcia", o których gada się w nieskończoność (tłumaczące całe dekady badań suto opłacanych przez bogaczy i ich lizusów), taki anarchistyczny program mógłby rozwiązać w pięć czy sześć lat. Ależ - powiecie - te żądania są całkowicie nierealne! To prawda. Dlaczego jednak są nierealne? Głównie dlatego, że ci bogacze, którzy spotykają się w Waldorfie, nigdy nie zgodzą się na ich realizację. Dlatego też mawiamy, że to oni stanowią prawdziwy problem.

(2) Walka przeciwko pracy

Walka przeciwko pracy od zawsze stanowiła centrum organizacji anarchistycznej. Rozumiem przez to pojęcie nie tyle walkę o lepsze warunki pracy albo wyższe wynagrodzenie, ale walkę o zupełne zlikwidowanie pracy w sensie stosunku dominacji. Stąd też hasło związku IWW: „przeciwko systemowi płacowemu". To oczywiście cel długofalowy. W bliższej zaś perspektywie to, czego nie można zlikwidować, przynajmniej da się zredukować. Na przełomie XIX i XX wieku, to właśnie Wobblies[5] i inni anarchiści odegrali ośrodkową rolę w wywalczeniu robotnikom pięciodniowego tygo dnia i ośmiogodzinnego dnia pracy.

W Zachodniej Europie rządy socjaldemokratyczne dopiero teraz, po blisko stu latach, ponownie skracają tydzień pracy. Polega to wyłącznie na kosmetycznych zmianach (z 40-godzinnego na 35-godzinny tydzień pracy), nie mniej w Stanach Zjednoczonych Ameryki nikt nie rozpatruje nawet tego, w zamian mówiąc o likwidacji półtora stawki za nadgodziny. I to pomimo faktu, iż Amerykanie spędzają obecnie więcej godzin w pracy niż reszta świata, włącznie z Japonią. Toteż Wobblies wrócili z kolejnym punktem programu, proponowanym zresztą już w latach 20.: cztery dni w tygodniu, cztery godziny dziennie. Tutaj znów można by rzec, że jest to kompletnie nierealne, nawet pozbawione rozsądku. Niemniej, czy ktokolwiek policzył, co by było gdyby? W końcu niejednokrotnie już mówiono, że duża liczba godzin przepracowanych w Ameryce przeznaczana jest wyłącznie na to, by naprawiać szkody poczynione przez fakt, iż Amerykanie pracują zbyt wiele. (Rozważmy takie stanowiska jak nocnego dostawcy pizzy, psiego fryzjera albo pracownic żłobków opiekujących się dziećmi tych kobiet, które muszą brać nocne zmiany, by z kolei opiekować się dziećmi businesswomen - a nie wspomniałem jeszcze nawet o niezliczonych godzinach, które spędzają lekarze specjaliści na leczeniu emocjonalnych i fizycznych szkód powstałych wskutek przepracowania. Urazy, samobójstwa, rozwody, zabójstwa pod wpływem niepoczytalności, produkcja leków do uspokajania dzieci...).

Czyja więc praca jest naprawdę niezbędna?

[5] Wobblies - zwyczajowy przydomek robotników zrzeszonych w Industrial Workers of the World (IWW) czyli Związku Robotników Świata, działającym nieprzerwanie od 1905 r., głównie - choć nie tylko - w Stanach Zjednoczonych Ameryki.

Na pewno zniknięcie wielu zawodów, z czym zgodzą się niemal wszyscy, odbyłoby się z korzyścią dla ludzkości. Zawodów choćby takich jak tele marketer, producent przedłużonych samochodów SUV albo na przykład prawnik olbrzymiej spółki. Moglibyśmy zlikwidować też cały przemysł reklamowy oraz public relations, zwolnić z pracy polityków i ich urzędników oraz każdego, kto choć trochę związany jest z handlowaniem grupowymi ubezpieczeniami zdrowotnymi i oto nawet nie tknęliśmy niezbędnych funkcji społecznych. Likwidacja reklamy pociągnęłaby za sobą również zmniejszenie produkcji, przewozu i sprzedaży niepotrzebnych produktów, ponieważ o tych przedmiotach, których ludzie rzeczywiście chcą lub potrzebują, dowiedzą się oni sami. Likwidacja skrajnych nierówności oznaczałaby zanik zapotrzebowania na usługi milionów osób, dziś zatrudnionych jako odźwierni, ochroniarze, strażnicy więzienni czy „antyterroryści" - nie wspominając o żołnierzach. Poza tym potrzeba badań. Finansiści, pracownicy sektora ubezpieczeń, bankierzy inwestycyjni, to wszystko istoty z gruntu pasożytnicze, ale w tychże sektorach mogą kryć się pewne po żyteczne funkcje, których nie da się zwyczajnie zastąpić komputerowym oprogramowaniem. Może wszak okazać się, że gdyby wyłuskać tę pracę, która rzeczywiście jest niezbędna do utrzymania wygodnego i ekologicznie zrównoważonego (sustainable) standardu życia, po czym zredystrybuować roboczogodziny, platforma Wobblies stanie się czymś całkiem realistycznym. Szczególnie wtedy, jeśli zdamy sobie sprawę, iż nie proponuje ona przymusu zaprzestania pracy po czterech godzinach wbrew czyjejś woli. Wielu ludzi praca, którą wykonują, cieszy daleko bardziej niż bezczynność (dlatego też w więzieniach karą zadawaną więźniom bywa odebranie prawa do pracy), a po zlikwidowaniu niezliczonych niegodziwości i sadomasochistycznych gier, nierozerwalnie związanych z organizacją od górną, można sobie wyobrazić wzrost liczebności takich preferencji. Może nawet okazać się, iż nikt nie będzie musiał pracować więcej, niż sam chce.

> **Drobna uwaga:** Muszę przyznać, iż wiele z tych rzeczy zakłada totalne przeorganizowanie pracy. Jest to scenariusz typu „po rewolucji", który według mnie stanowi niezbędne narzędzie do rozważań na temat możliwości, jakie stoją przed człowiekiem, nawet gdyby rewolucja nie miała przybrać tak apokaliptycznej formy. To niechybnie prowadzi nas ku pytaniu: „kto będzie wykonywał brudne zawody?", którym to pytaniem zawsze ciskasię w stronę anarchistów i pozostałych utopistów. Piotr Kropotkin już dawno wytknął błąd w tak zadanym pytaniu. Nie ma powodu, by brudne zawody musiały istnieć. Gdyby podzielić równo nieprzyjemne zadania, wtedy wykonywać by je musieli także najwspanialsi naukowcy i inżynierowie świata. Można by więc oczekiwać, że zaraz wynaleźliby samoczyszczące się kuchnie i górnicze roboty.

Wszystko to stanowi jednak zaledwie uwagę na marginesie, ponieważ tak naprawdę chcę na koniec przejść do kwestii, jaką jest:

(3) DEMOKRACJA

To może podpowiedzieć czytelnikowi, na czym polega organizowanie się na modłę anarchistyczną i inspirowane przez anarchizm - naszkicować niektóre kontury nowego świata, który powstaje w skorupie starego - oraz pokazać, jak przyczynić się może do niego perspektywa historyczno-etnograficzna, którą tu rozwijam, nasza nieistniejąca nauka.

Pierwszy etap nowego globalnego powstania - co prasa wciąż uparcie określa coraz głupiej brzmiącym terminem „ruchu antyglobalistycznego" - rozpoczął się wraz z autonomicznymi gminami w Chiapas, a nasilił wraz z *asambleas barreales* w Buenos Aires i w miastach całej Argentyny. Nie miejsce tu, by opowiedzieć to wszystko ze szczegółami: najpierw Zapatyści odrzucają pomysł przejęcia władzy - zamiast tego tworzą model demokratycznej samoorganizacji, czym inspirują resztę Meksyku, następnie dając początek międzynarodowej sieci (People's Global Action - PGA, poi. Globalna Akcja Ludowa), która z kolei zwołuje dni działań wymierzo nych przeciwko WTO (w Seattle), MFW (w Waszyngtonie, Pradze) i tak dalej, wreszcie gospodarka Argentyny upada, a tamtejszy lud dokonuje powstania, które znowuż odrzuca pomysł znalezienia rozwiązania poprzez zastąpienie jednych polityków drugimi. Hasłem ruchu argentyńskiego było od początku „Que se vayan todas" - precz ze wszystkimi. Zamiast nowej władzy powstańcy tworzą olbrzymią sieć alternatywnych instytucji, poczynając od zgromadzeń ludowych zarządzających poszczególnymi osiedlami w miastach (jedyne ograniczenie uczestnictwa polegało na tym, iż nie można było być zatrudnionym przez żadną partię polityczną), poprzez setki okupowanych fabryk zarządzanych przez robotników, po złożony system „barteru" [wymiany] i alternatywny system walutowy stworzony od nowa w celu utrzymania tego wszystkiego - krótko mówiąc, nieskończona wariacja na temat demokracji bezpośredniej.

Wszystko to działo się całkiem poniżej poziomu wykrywania radaru medialnych korporacji, które przeoczyły te wielkie mobilizacje. Organizacja tych działań miała stanowić żywy obraz tego, jak mógłby wyglądać świat prawdziwie demokratyczny, od festynowych kukieł po staranną organizację grup wspólnego działania (affinity groups) i komitetów prasowych, a wszystko to bez struktury przywództwa, a zawsze w oparciu o zasady demokracji bezpośredniej i wspólnej zgody (konsensu). Gdyby wcześniej tego rodzaju organizację przedstawiono by jedynie werbalnie, większość ludzi wyśmiałaby ją jako marzycielstwo. Niemniej zadziałała - i to zadziałała na tyle skutecznie, że policje kolejnych miast nie były w stanie sobie z tym poradzić. Rzecz jasna, miało to związek ze stosowaniem taktyk, które wcześniej nie były używane (setki aktywistów i aktywistek w strojach bajkowych wróżek łaskotało policjantów piórkami, inni odziewali się w na dmuchane dętki i gumowe poduszki tak, że byli w stanie przetoczyć się po blokadach niczym ludzik Michelina, z jednej strony nie czyniąc nikomu krzywdy, a z drugiej będąc odpornymi na policyjne pałki), co przemieszało tradycyjny podział na działanie z zastosowaniem przemocy i bez.

Gdy demonstranci w Seattle skandowali: „tak wygląda demokracja", chodziło im o sens dosłowny. Wedle najlepszych tradycji akcji bezpośredniej, nie tylko stawali naprzeciw pewnej formy władzy, odsłaniając jej mechanizmy i próbując dosłownie zatrzymać jej bieg. Robili to w sposób ukazujący, dlaczego ten rodzaj stosunków społecznych, które

stanowią jej podstawę, nie jest czymś niezbędnym. Dlatego też wszelkie protekcjonalne twierdzenia, że ruch ten zdominowany był przez bandę zagubionej młodzieży pozbawionej spójnej idei, chybiły celu. Panująca tam różnorodność pełniła swoją funkcję w zdecentralizowanej formie organizacji, a taka właśnie organizacja stanowiła ideę tego ruchu. Zasadniczym pojęciem tego nowego ruchu jest „proces", a dokładniej - proces podejmowania decyzji. W Ameryce Północnej podejmowane są one niemal wszędzie poprzez ten czy ów proces szukania wspólnej zgody (konsensu). Jak już wspomniałem, ma to charakter nie tak ideologicznie tłumiący, jak to by wynikało z samego nazewnictwa. Założeniem wszelkiego dobrze prowadzonego procesu konsensualnego jest wszak to, iż nikt nie powinien nawet podejmować próby nawrócenia innych na stronę własnego punktu widzenia. Proces konsensualny polega na tym, by grupa decydowała o kierunku wspólnych działań. Zamiast więc głosować nad daną propozycją, propozycje opracowywane są i zmieniane, poprawiane lub obmyślane od nowa tak długo, aż ustali się coś, na co zgodzą się wszyscy. W ostatnim etapie, a więc ostatecznym „osiąganiu konsensu", istnieją dwie możliwości sprzeciwu: można „odstąpić", czyli powiedzieć: „mnie się to nie podoba i nie będę uczestniczył(a), ale nie zamierzam nikogo przed tym powstrzymywać" albo „zablokować", czyli postawić weto. Zablokować można tylko taką propozycję, która niezgodna jest z podstawowymi pryn cypiami albo powodami istnienia grupy. Można by rzec, iż funkcja, którą w państwie konstytucja przydziela sądom, a więc odwoływania prawodaw stwa naruszającego zapisy konstytucyjne, przypada tutaj każdej osobie, która odważy się sprzeciwić zbiorowej woli grupy (choć oczywiście istnieją sposoby postawienia w wątpliwość bezpodstawnych blokad decyzji).

Mógłbym tu się rozpisać o złożonych i zaskakująco mądrze opracowanych metodach, które powołano, by to wszystko działało. O formach konsensu modyfikowanego na potrzeby bardzo dużych grup. O tym, jak sama reguła wspólnej zgody wspomaga decentralizację, dbając o to, by bardzo liczebnym grupom przedstawiały swoje propozycje tylko te osoby, które naprawdę muszą. O sposobach dbania o równość płci i rozwiązywanie konfliktów. Wszystko to po to, by powołać do życia demokrację bezpośrednią w formie zasadniczo różniącej się od tego, co zwykle rozumie się pod pojęciem demokracji. Różnej nawet od rozumienia tego pojęcia przez poprzednie poko lenia europejskich i północnoamerykańskich anarchistów czy przez współczesne asambleas w Argentynie. W Ameryce Północnej to głównie ruch feministyczny wpłynął na narodziny procesu konsensualnego. Był to jeden z kontrapunktów dla bardziej odpychającego, samowywyższającego się i maczowskiego stylu przywództwa ruchów Nowej Lewicy lat 60. Charakter procedury zaczerpnięto pierwotnie z doświadczenia kwakrów i ugrupowań zainspirowanych kwakerskimi dziejami[6]. Ci z kolei powoływali się na inspirację praktykami rdzennych mieszkańców Ameryki. To ostatnie trudno jest zweryfikować pod względem historycznym. Mimo to prawdą jest, że rdzenni Amerykanie podejmowali swoje decyzje poprzez tę czy inną formę dąże-

[6] Kwakrzy (the Quakers) - wywodząca się z chrześcijaństwa sekta religijna funkcjonująca w Anglii i Stanach Zjednoczonych, będąca również ważnym w dziejach tego kraju ruchem społeczno-politycznym. Kwakrzy funkcjonują też pod nazwą „Przyjaciół" (Religious Society of Friends) i są utożsamiani z postępową interpretacją Nowego Testamentu.

nia do wspólnej zgody. Co więcej, czynią to również i dziś ludowe zgromadzenia na całym świecie, od tzeltasko-, tzotzilsko czy tojobalsko-językcznych społeczności w Chiapas, po malagaskie fokon'olona[7]. Przeżywszy na Madagaskarze dwa lata, zdumiałem się, gdy zacząłem przychodzić na zgromadzenia Direct Action Network (Sieci Akcji Bezpośredniej) w Nowym Jorku i dostrzegłem liczne podobieństwa. Różnica polegała głównie na tym, że procesy w DAN miały charakter daleko bardziej sformalizowany i jawny. Musiało tak być, ponieważ w DAN dopiero próbowano podejmować decyzje w ten sposób, i wszystko musiało być widoczne jak na dłoni. Tymczasem na Madagaskarze wszyscy postępowali tak od kiedy nauczyli się mówić.

Prawda jest taka - z czego antropolodzy zdają sobie sprawę - że niemal każde społeczeństwo, które musi podjąć grupowo daną decyzję, stosuje w tym celu jakąś odmianę tego, co tu nazywam „procesem konsensualnym". To znaczy każde, które w ten czy inny sposób nie opiera się na tradycji starożytnych Greków. Większościowa demokracja w formalnym, parlamentarnym sensie, rzadko powstaje sama z siebie. Ciekawym jest, że mało kto, wliczając w to antropologów, nie zadaje sobie pytania, dlaczego tak jest.

> **Jedna z hipotez.** Większościowa demokracja była u swego źródła instytucją przede wszystkim wojskową.
>
> Rzecz jasna, szczególną cechą historiografii zachodniej jest mylne przekonanie, iż tylko taka demokracja może nosić miano „demokracji". Zwykle mówi się nam, że demokracja narodziła się w starożytnych Atenach. Że, podobnie jak nauka czy filozofia, była ona wynalazkiem Greków. Nigdy za bardzo nie wiadomo, co to ma oznaczać. Czy mamy wierzyć, że naprawdę przed Ateńczykami nikomu i nigdzie nie przyszło do głowy zgromadzić wszystkich członków swojej społeczności w celu podjęcia wspólnej decyzji w sposób, który każdego po równi dopuści do głosu? To niedorzeczność. Bez wątpienia znamy z historii wiele społeczeństw równościowych - i to dalece bardziej równościowych od Aten, społeczeństw, które musiały istnieć już przed 500 rokiem p.n.e. - i oczywiście, musiały one dysponować jakimiś procedurami dochodzenia do postanowień w sprawach wagi wspólnotowej. A jednak zawsze przyjmowało się, iż tych procedur, czymkolwiek były, nie można nazwać „demokratycznymi".
>
> Nawet uczonym zaliczanym do kręgów niezbicie radykalnych, chwalącym demokrację bezpośrednią, zdarza się stawać na głowie, by bronić takiego poglądu. Społeczności równościowe spoza Zachodu są „oparte na więzach krwi", uważa Murray Bookchin[8]. (Czyż nie tak było z samą Grecją? Oczywiście agora ateńska nie była sama w sobie oparta na więzach krwi, ale niebyły też na nich oparte malagaskie fokon 'olona ani balineskie sęka. Co z tego?).

[7] Tzeltal, Tzotzil, Tojobal - języki z rodziny majańskiej, fokon 'olona - nazwa społeczności wiejskiej u ludu Merina.

[8] Murray Bookchin (1921-2006) - amerykański mówca, historyk i teoretyk polityczny, twórca pojęcia ekologii społecznej.

„Ktoś może mówić o demokracjach Irokezów albo Berberów", argumentuje Cornelius Castoriadis, „ale jest to nadużycie tego pojęcia. Są to społeczności prymitywne, które zakładają, iż porządek społeczny sprowadzili na nich bogowie albo duchy, w przeciwieństwie do samoustanowionego przez lud porządku w Atenach". (Czyżby? Prawda jest taka, że tak zwana „Liga Irokezów" stanowiła organizację o charakterze traktatowym, uważaną za porozumienie zawar te wspólnie w dawnych dziejach i poddane ciągłej renegocjacji). Żaden z tych argumentów nie ma sensu. Ale nie o to chodzi, gdyż to w ogóle nie są argumenty, a bardziej coś w rodzaju machnięcia ręką.

Rzeczywistym powodem, dla którego większość uczonych nie chce w radzie wioski Sulawezów czy Tallensów widzieć „demokracji" - no, może poza zwykłym rasizmem i niechęcią do przyznania, że wszyscy, których tak bezkarnie wyrżnęli ludzie Zachodu, stali na poziomie Peryklesa - jest brak głosowania. I to już stanowi ciekawy fakt. Bo skąd bierze się ten brak? Jeśli przyjmiemy, że pomysł z podnoszeniem rąk albo ten, by każdy, kto zgadza się z daną propozycją stanął, na jednym końcu placu, a ci, co się sprzeciwiają na drugim, nie są na tyle skomplikowane, by musiał „wynaleźć" je jakiś wyjątkowy w starożytności geniusz, to dlaczego tak rzadko z nich korzystano? Tu znów mamy chyba do czynienia z przykładem zwykłego odrzucenia. Na przestrze ni dziejów, wszędzie na świecie, od Australii po Syberię, społeczności egalitarne wołały dochodzić do decyzji po swojemu sformułowaną zasadą wspólnej zgody. Dlaczego? Moje wyjaśnienie brzmiałoby następująco: w społeczeństwie, w którym ludzie spotykają się twarzą w twarz, daleko łatwiej jest dowiedzieć się, czego chce większość jego członków, niż przekonać tych, którzy nie chcą się na to zgodzić. Dochodzenie do wspólnej zgody cechuje społeczeństwa, w których nie dałoby się zmusić mniejszości do przystania na decyzję podjętą przez większość - czy to z racji braku państwa z monopolem na stosowanie przymusu czy też z racji braku powiązania państwa z podejmowaniem decyzji na poziomie lokalnym. Jeśli nie da się zmusić tych, którzy nie chcą przystać na decyzję podjętą przez większość, wtedy ostatnią rzeczą jakiej byśmy chcieli byłoby głosowanie: konkurs, w którym na pewno ktoś przegra. Głosowanie to gwarancja upokorzeń, żalu, nienawiści, a wreszcie zniszczenia wspólnoty. To, co wydaje się złożonym i trudnym procesem dochodzenia do konsensu, jest tak naprawdę długotrwałym procesem zadbania o to, by nikt nie odszedł z poczuciem, że zignorowano jego pogląd.

Demokracja większościowa może powstać wyłącznie przy jednoczesnym zajściu dwóch czynników:

1. poczucia, iż lud powinien mieć równy dostęp do głosu przy podejmowaniu wspólnych decyzji oraz

2. powstania aparatu przymusu, który byłby w stanie wymusić realizację tych decyzji.

Przez większość ludzkich dziejów rzadko zdarzało się, by te dwa czynniki zachodziły równocześnie. Tam, gdzie istniały społeczności egalitarne, sądzono zwykle, że przymus systemowy jest czymś złym. Z kolei tam, gdzie istniała machina przymusu, sprawującym władzę nie przychodziło do głowy, by realizować jakąkolwiek wolę ludu.

Nie muszę mówić, jak istotnym jest fakt, iż starożytna Grecja stanowiła jedno z najbardziej konkurencyjnych społeczeństw w znanych nam dziejach. Społeczeństwo to traktowało wszystko jak publiczny konkurs: od atletyki po filozofię, dramat i wszystko inne. Toteż nie bardzo dziwi, że również z podejmowania decyzji na poziomie politycznym Grecy zrobili konkurs. Jeszcze istotniejszym był fakt, iż decyzję podejmowała uzbrojona ludność. Arystoteles w Polityce mówi, że ustrój greckiego miasta-państwa zwykle zależy od rodzaju jego wojska. Jeśli to kawaleria, będzie to arystokracja, bowiem konie są kosztowne. Jeśli to piechota hoplitów, będziemy mieli do czynienia z oligarchią, bowiem nie wszystkich stać na zbroje i szkolenia. Jeśli potęga miasta-państwa polegała na łodziach lub lekkiej piechocie, można by oczekiwać demokracji, bowiem wiosłować lub strzelać z procy może każdy. Innymi słowy, jeśli mężczyzna był uzbrojony, brano jego zdanie pod uwagę. Najbardziej rzuca się to w oczy u Ksenofonta w Anabazie, opowiadającej o armii greckich najemników, którzy znienacka znaleźli się bez wodza, zagubieni gdzieś w środku Persji. Wybierają nowych wodzów, a następnie wspólnie głosują, by postanowić, co dalej. W takim przypadku, nawet jeśli głosy układały się w stosunku 60 do 40, wszystkim wiadomy był układ sił i każdy wiedział, co stanie się w przypadku bitki. Każdy głos był dosłownie podbojem.

W podobnym stopniu demokratyczne były rzymskie legiony. To głównie dlatego nie dozwalano im wkraczać do Rzymu. Gdy więc Machiavelli u progu nowożytności odkurzył pojęcie demokratycznej rzeczypospolitej, mówił o ludności pod bronią.

To z kolei może nam pomóc objaśnić samo pojęcie „demokracji", które, zdaje się, powstało jako wyzwisko ze strony jej elitarystycznych prze ciwników. Dosłownie znaczy „przemoc" lub „gwałt" ludowy. Kratos, nie archos. Dla elitarystów, którzy stworzyli to pojęcie, demokracja nie była daleka od pospolitych zamieszek albo oddania rządów w ręce bandytów. Tyle że -jak można się spodziewać - ich alternatywą było podbicie ludu na stałe przez kogoś innego. Jak na ironię, gdy udało im się, jak zwykle pod tymi pozorami, stłumić demokrację, skutek był taki, że jedynym sposobem na wyrażenie woli ludu były po-

wszechne zamieszki w postaci, którą zinstytucjonalizowało cesarstwo Rzymskie czy osiemnastowieczna Anglia[9]

Nie mówię wcale, że bezpośrednia demokracja - taka, jaką praktykowano na przykład w średniowiecznych miastach albo na miejskich radach w Nowej Anglii - nie odbywała się zwykle w sposób uporządkowany i godny, mimo iż można podejrzewać, że w praktyce i tam, do pewnego stopnia, zdarzało się coś w rodzaju szukania konsensu. A jednak z powodu wspomnianej kwestii militarnej autorzy Federalisty[10], podobnie jak niemal wszyscy mężczyźni władający ówcześnie sztuką czytania, nie wątpili, iż to, co nazywają „demokracją" - a rozumieli przez to demokrację bezpośrednią - ze swej natury stanowi najbardziej niestabilną i chaotyczną formę rządów, nie wspominając o tym, jak bardzo zagraża ona prawom mniejszości (z tym, że mniejszość, o jakiej myśleli, to warstwa bogatych). Pojęcie „demokracji" uległo rehabilitacji w oczach dobrze urodzonych teoretyków politycznych i przyjęło dzisiejsze znaczenie dopiero wtedy, gdy okrojono je do służenia zasadzie przedstawicielstwa (representatiori). Zresztą ten ostatni termin sam cieszy się bardzo ciekawą historią, gdyż - jak zauważył Cornelius Castoriadis - pierwotnie odnosił się on do przedstawicielstwa ludu w obliczu króla, a więc czegoś w rodzaju wewnętrznych ambasadorów, a nie kogoś dysponującego władzą.

Anarchiści twierdzą więc, że w pewnym sensie rację mają wszyscy ci prawicowi teoretycy polityczni, którzy uparcie mówią o Ameryce jako o „republice, a nie demokracji". Różnica polega na tym, iż dla anarchistów fakt ten stanowi problem. Sądzą oni, że w Ameryce powinna istnieć demokracja. Mimo to coraz więcej osób zaczyna zgadzać się, że krytyka większościowej demokracji bezpośredniej, tradycyjnie głoszona przez elity, też nie jest do końca pozbawiona podstaw.

Wcześniej zwróciłem uwagę na to, iż wszelki porządek społeczny zawiera w sobie mniejszy lub większy element wewnętrznej wojny. Ci, którzy nie chcą tworzyć aparatu przemocy w celu przymuszania innych do zgody na podjęte decyzje, nie mają innego wyjścia jak stworzyć aparat budowania i utrzymywania zgody społecznej (przynajmniej w tym minimalnym sensie, że przekona się niezadowolonych, iż z własnej woli przystali na niemiłe dla siebie postanowienia). Z tego co widać, ta wewnętrzna wojna odzwierciedla się też w niekończących się nocnych zmaganiach i formach przemocy w sferze duchowej. Większościowa demokracja bezpośrednia nieustannie grozi przerodzeniem tych wojen w coś namacalnego. Z tego względu miewa charakter raczej niestabilny lub też, jeśli udaje jej się przetrwać, to jest tak dlatego, że jej formy instytucjonalne (miasto średniowieczne,

[9] Być może Graeber ma na myśli zachowania rozładowujące pewne potrzeby tkwiące w społeczeń stwie: a więc rzymskie proto-karnawały, jak Saturnalia, oraz angielski rytuał palenia stosów Guy Fawkes'a (przyp. tłum.).

[10] „77ie Federalist Papers" lub .The Federalist" - cykl pism politycznych publikowany w latach 1787-1788 w Stanach Zjednoczonych Ameryki z inicjatywy ówczesnych środowisk konstytu cyjnych. Autorstwo pism przypisuje się Aleksandrowi Hamiltonowi, Jamesowi Madisonowi i Johnowi Jay.

rada gminna w Nowej Anglii albo na przykład plebiscyt czy referendum) niemal w każdym przypadku umocowane są w szerszej sieci władzy, w której elity rządzące właśnie tą niestabilnością motywują dzierżenie przez siebie ostatecznego monopolu na środki przymusu. Wreszcie groźba tej niestabilności staje się wytłumaczeniem na to, by „demokracja" przybrała najbardziej minimalną formę: konsultowania się co jakiś czas panujących z „ludem" - poprzez starannie przygotowane współzawodnictwo, pełne pozbawionych znaczenia zmagań i turniejów - co umacnia ich prawo podejmowania zań decyzji.

To pułapka. Takie odbijanie się to od jednej, to od drugiej ściany powoduje, że szansa wzięcia przez lud swego losu we własne ręce, bez pomocy „przedstawicieli", wydaje się bardzo nieprawdopodobna. To dlatego ten nowy globalny ruch zaczął od wynalezienia demokracji na nowo. To oznacza znów pogodzenie się z faktem, że nie jesteśmy wcale - „my" jako tak zwany Zachód (cokolwiek to znaczy), „świat nowoczesny" czy cokolwiek innego - tak wyjątkowi, jakbyśmy chcieli to widzieć. Że nie jesteśmy jedynymi ludźmi w dziejach, którzy praktykowali demokrację. Że tak naprawdę, zamiast siać ziarno demokracji na całym świecie, rządy tak zwanego Zachodu nie mniej czasu poświęcały wchodzeniu z butami w życie ludów, które demokrację praktykowały już od tysięcy lat, i kazaniu im przestać.

Jedną z rzeczy, które najbardziej podnoszą na duchu, jeśli chodzi o te nowe ruchy inspirowane anarchizmem, jest to, że proponują one nową formę internacjonalizmu. Dawny internacjonalizm komunistyczny wywodził się z bardzo pięknych ideałów, ale gdy przychodziło do organizacji, wszyscy płynęli jednym nurtem. Dla reżimów spoza Europy, a także dla jej kolonii, był on sposobem na przejęcie zachodniego stylu organizacji: ze strukturami partyjnymi, plenami, czystkami, hierarchiami biurokratycznymi, tajną policją. Tym razem - przy, jak można by rzec, drugiej fali internacjonalizmu, a może po prostu, globalizacji anarchistycznej - ruch co do form organizacji poszedł raczej w przeciwną stronę. Nie chodzi mi już tylko o proces konsensualny. Idea masowych akcji bezpośrednich bez przemocy narodziła się w Afryce Południowej i w Indiach. Powszechny model siecio wy powstał pierwotnie z propozycji rebeliantów z Chiapas. Nawet samo pojęcie grupy wspólnego działania (affinity group) nadeszło z Hiszpanii i z Ameryki Łacińskiej. Owoce etnografii - oraz techniki etnografii - niezmiernie by tu pomogły, gdyby antropolodzy byli w stanie przezwyciężyć swoje - zrozumiałe poniekąd - wahanie, które bierze się z nierzadko haniebnych, kolonialnych dziejów ich dziedziny, i gdyby zobaczyli, że obiekt ich badań nie stanowi powodu do wstydu (dla nich ani dla nikogo innego), ale wspólną własność i wspólną cechę ludzkości.

ANTROPOLOGIA (gdzie autor - choć niechętnie - kąsa rękę, która go karmi)

Ostatnie pytanie - którego, przyznaję, dotąd unikałem - brzmi: dlaczego nie udało się jak dotąd antropologom? Opowiedziałem już dlaczego uważam, że akademicy, ogólnie rzecz biorąc, rzadko odczuwali jakąkolwiek bliższą więź z anarchizmem. Nieco powiedziałem też o radykalnych inklinacjach u wielu antropologów z początku dwudziestego wieku, których często taka więź z anarchizmem łączyła lecz, wydaje się, z czasem zanikła. To dziwne. Antropolodzy stanowią przecież tę jedyną grupę uczonych, która cokolwiek wie o istniejących społeczeństwach bezpaństwowych. Wielu z nich spędziło część własnego życia na tych krańcach świata, w których państwo kiedyś przestało działać lub przynajmniej na jakiś czas spakowało manatki i odeszło, i w których ludzie sami zarządzają swoimi sprawami. Co najmniej zdają więc sobie sprawę z tego, że najczęściej opowiadane komunały o tym, co by się stało .gdyby zabrakło państwa („przecież ludzie by się pozabijali!") mijają się z prawdą.

A więc, dlaczego?

Istnieje kilka przyczyn. Niektóre z nich są całkiem zrozumiałe. Podczas gdy anarchizm stanowi głównie etykę opartą na praktyce, to rozważania na temat praktyki antropologicznej zwykle wywlekają na wierzch wiele nieprzyjemnych rzeczy. Szczególnie jeśliby się skupić na doświadczeniu antropologicznej pracy w terenie, co obdarzeni zdolnością refleksji antropolodzy prędzej czy później czynią. Dyscyplinę, którą dziś znamy, powołał do życia straszny ciąg podbojów, kolonizacji i mordów - zresztą, podobnie jak to było w przypadku większości współczesnych dyscyplin akademickich, wliczając w to geografię i botanikę, nie mówiąc już o matematyce, językoznawstwie czy robotyce, ale antropolodzy, których praca na ogół wymaga osobistego poznania ofiar, z czasem zaczęli wyrażać rozpacz z powodu tego zjawiska, czego nie można powiedzieć o większości przedstawicieli pozostałych dyscyplin. Skutek ma charakter paradoksalny: refleksje antropologów na temat ich własnej winy poskutkowały głównie tym, że osoby spoza ich grona, którym nie chce się dowiedzieć o 90% doświadczenia ludzkiego, mogą teraz zamknąć je w dwóch-trzech zdaniach (wiecie: to rzutowanie „inności" na wszystkich skolonizowanych), przez co czują się moralnie lepszymi od tych, którym się chce.

Na samych antropologach sytuacja ta wywarła również skutki zaskakują co paradoksalne. Antropolodzy mają wprawdzie dostęp do olbrzymiego archiwum doświadczenia ludzkiego, do społecznych i politycznych eksperymentów, o których nikt inny tak naprawdę nie wie, natomiast samą etnografię porównawczą postrzega się jako coś wsty-

dliwego. Jak już wspomniałem, traktuje się ją nie jako wspólne dziedzictwo ludzkości, ale jako naszą małą, haniebną tajemnicę. To zresztą wygodne, przynajmniej dopóki uznajemy, iż władza uczonych polega na ustanowieniu prawa własności nad jakoś sformułowaną wiedzą i niedopuszczanie do tej wiedzy innych. Gdyż, jak również wspomniałem, nasza mała, haniebna tajemnica jest ciągle nasza. Nie potrzeba się nią dzielić z innymi.

Ale jest też coś innego. Pod wieloma względami antropologia wydaje się być dziedziną przerażoną własnym potencjałem. Jest to choćby jedyna dziedzina będąca w stanie snuć uogólnienia na temat całej ludzkości - jest bowiem jedyną dziedziną, która rzeczywiście bierze pod uwagę całą ludzkość i wie o wszystkich wyjątkowych przypadkach. („Mówicie, że małżeń stwo praktykowane jest we wszystkich społeczeństwach? No, to już zależy od tego jak zdefiniujemy „małżeństwo", bo u Najarów..."). A jednak rozsądnie uogólnień unika. Nie sądzę, żeby wynikało to wyłącznie z całkiem zrozumiałej reakcji na tendencję ze strony prawicy do czynienia górnolotnych stwierdzeń o naturze ludzkiej celem legitymizacji bardzo szczególnych i nierzadko wyjątkowo paskudnych, instytucji społecznych (gwałtu, wojny, wolnorynkowego kapitalizmu) - niemniej taka reakcja w zdecydowanie sporej części tłumaczy to zachowanie. Niemniej częściowo jest tak z racji ogromu omawianej tematyki. Kto tak naprawdę jest władny omawiać pojęcie, powiedzmy, żądzy, wyobraźni, tożsamości albo suwerenności, wraz z kanonem Zachodu włączając to wszystko, co mieli na ich temat do powiedzenia myśliciele Chin, Indii czy Islamu, a co dopiero uwzględniając pojęcia ludowe z setek rdzennych społeczeństw Oceanii czy obu Ameryk? To przerasta możliwości jednego uczonego. Toteż antropolodzy przestali snuć jakiekolwiek uogólnienia. Zamiast tego oddają tę pracę europejskim filozofom, dla których omówienie żądzy, wyobraźni, tożsamości albo suwerenności nie stanowi problemu. Zupełnie jakby te pojęcia wynalazł Platon albo Arystoteles, a rozwinął Kant czy De Sade, i jakby nie były one nigdzie omówione poza elitarną literaturą Zachodniej Europy czy Ameryki Północnej. Tam, gdzie kluczowymi terminami stosowanymi w pracy teoretycznej antropologów były słowa: mana, totem albo tabu, pojawiły się nowe, modne pojęcia pochodzące niezmiennie z łaciny lub greki, zwykle za pośrednictwem francuszczyzny, ewentualnie języka niemieckiego.

Toteż, mimo iż zdawałoby się, że antropologia dysponuje czym trzeba, by urządzić forum dla przeróżnych, politycznych i innych, konwersacji obejmujących całą planetę, występuje w niej do tego niejako wrodzona niechęć.

Dochodzi do tego kwestia polityki. Większość antropologów pisze tak, jakby ich praca miała niepodważalne znaczenie polityczne, w tonie, który sugeruje, że uważają to, co robią za bardzo radykalne, a zdecydowanie na lewo od centrum. Z czego jednak składa się ich polityka? Coraz trudniej na to pytanie odpowiedzieć. Czy antropolodzy skłaniają się ku anty-kapitalizmowi? Z pewnością trudno by znaleźć jakiegoś, który miałby o kapitalizmie dobre zdanie. Wielu ma zwyczaj mówić o obecnej epoce jako o „późnym kapitalizmie", jak gdyby zapowiadając jego kres, mogli go przyspieszyć. Trudno jednak przywołać antropologa, który w ciągu ostatnich lat choćby zasugerował jakąś alternatywę dla kapitalizmu. Czy są więc liberałami? Wielu słowo to nie przechodzi przez gardło bez pogardliwego tonu. Kim więc są? Na ile zdaję sobie sprawę, jedyne realne zaangażowanie polityczne obecne

w całej dziedzinie skłania się w szerokim ujęciu ku populizmowi. Jesteśmy przynajmniej nie po stronie tych, którzy w danej sytuacji stanowią lub udają elitę. Stoimy po stronie maluczkich. W praktyce, ponieważ większość antropologów albo związanych jest z (globalizującymi się) uniwersytetami albo po studiach pracuje w zawodach typu konsultant marketingu czy też przy ONZ - a więc na stanowiskach w ramach samego aparatu globalnej władzy - dochodzi w istocie do pewnego rodzaju cią głej, zrytualizowanej deklaracji nielojalności wobec tej samej globalnej elity, której ułamek (choć o znaczeniu rzeczywiście raczej marginalnym) my, akademicy, stanowimy sami.

Jaką formę przybiera więc ten populizm w praktyce? Głównie taką, iż trzeba wykazać, że lud, który się bada - ci maluczcy - skutecznie opiera się jakiejś formie władzy czy globalizacji narzucanej nań z góry. O tym przynajmniej mówią antropolodzy, gdy temat schodzi na globalizację - co dzieje się zwykle bardzo szybko, o jakiejkolwiek dziedzinie badań byśmy dziś nie mówili. Czy mowa o reklamach, serialach, dyscyplinie pracy, państwo wych systemach prawnych albo czymkolwiek innym, co zdaje się miażdżyć, ujednolicać czy manipulować ludem, trzeba wykazać, że nie da się on ogłupić, zmiażdżyć, ujednolicić. Tak naprawdę lud w kreatywny sposób przejmuje lub reinterpretuje to, czym się go zarzuca - tak, jak twórcy tych rzeczy nigdy by się nie spodziewali. Rzecz jasna, do pewnego stopnia jest to prawda. Zgodziłbym się, że należy zwalczyć - wciąż dość szeroko rozpowszechnione - mniemanie, jakoby ludność Bhutanu czy Irian Jaya [obecnie: Papui] zatraciła swoją cywilizację, gdy tylko dotarła do nich MTV. Co, mnie przynajmniej, niepokoi, to stopień, w jakim to myślenie stanowi odbicie logiki globalnego kapitalizmu. Wszak agencje reklamowe też twierdzą, że niczego ludziom nie narzucają. Szczególnie dziś, w epoce segmentacji rynku, głoszą one, że produkują materiały dla ludzi, którzy mogą je przejąć i zrobić z nimi co zechcą, na własny, nieprzewidywalny, wręcz dziwaczny sposób. Retorykę „kreatywnej konsumpcji" można by uznać za centralną ideę przyświecającą nowemu, globalnemu rynkowi: w tym świecie każde ludzkie zachowanie można zakwalifikować jako produkcję, wymianę lub konsumpcję. W tym świecie siłą napędową wymiany ma być podstawowa ludzka skłonność do racjonalnej pogoni za zyskiem, która wszędzie wygląda tak samo, a konsumpcja staje się metodą określenia własnej, odrębnej tożsamości (zaś o produkowaniu nie mówi się wcale, jeśli można tego uniknąć). Na hali sprzedaży jesteśmy wszyscy tacy sami, a po powrocie do domu to, co zrobimy z kupioną rzeczą, czyni nas różnymi. Tę logikę rynkową zakodowaliśmy sobie tak głęboko, że jeśli - powiedzmy - jakaś kobieta na Trynidadzie wystroi się w dziwaczny sposób i wyjdzie tańczyć, antropolodzy z automatu założą, że jej zachowanie można zdefiniować jako „konsumpcję" (a nie, choćby, popisywanie się czy zabawę). Zupełnie jakby najważniejszy w jej wieczorze był fakt, że kupi ona parę drinków. A może dany antropolog uznaje samo noszenie odzieży za coś podobnego piciu drinków albo w ogóle o tym nie myśli, tylko zakłada, że „konsumpcję" stanowi wszelkie zachowanie, które nie jest pracą, bo najważniejsze jest to, że były tam jakieś wyprodukowane rzeczy. Perspektywa jaką wyznaje taki antropolog, jest nie do odróżnienia od perspektywy szefa marketingu firmy o globalnym zasięgu.

Nie inaczej jest na poziomie politycznym. Lauren Leve niedawno ostrzegała, że antropolodzy, o ile nie będą ostrożni, ryzykują, że staną się kolejnymi trybikami w globalnej

„machinie tożsamości", w rozciągającym się na całą planetę aparacie instytucji i założeń, który w ciągu ostatniej dekady skutecznie poinformował mieszkańców Ziemi (a przynajmniej wszystkich poza ścisłą elitą), że - skoro zakończyły się wszelkie debaty o charakterze możliwości politycznych i ekonomicznych - poglądy polityczne można teraz głosić jedynie w taki sposób, że wybierze się jakąś grupową tożsamość, i to przy przyjętych z góry założeniach co do tego, czym taka tożsamość ma być: tj. że tożsamości grupowe nie polegają na porównaniu jednej grupy z jakąkolwiek inną, ale że są tworzone według tego, jak dana grupa odnosi się do własnej historii, że nie istnieje w tym różnica między jednostkami a grupami itd. Doszło do tego, że w takich krajach jak Nepal, nawet buddyści szkoły therawady zmuszeni są do odgrywania polityki tożsamościowej, co w przy padku grupy opierającej swą tożsamość na uniwersalistycznej filozofii uczą cej, iż tożsamość stanowi iluzję, jest wyjątkowo dziwacznym spektaklem. Wiele lat temu pewien francuski antropolog, Gerard Althabe, napisał książkę o Madagaskarze zatytułowaną Oppression et Libération dans l'imaginaire. To chwytliwe hasło. Myślę, że można je zastosować do tego, co stało się ze sporą częścią literatury antropologicznej. W świecie, który Paul Gilroy nazywa „krajami prze-winiętymi" (over-developed world) to, co nazywamy tu „tożsamościami", jest najczęściej ludziom narzucane. W Stanach Zjednoczonych większość zbiorowych tożsamości to produkty trwającego ucisku i nierówności: komuś, kogo raz zdefiniowano jako czarnego, nie wolno tego zapomnieć ani przez moment jego życia. To, jak on sam siebie zdefiniuje, nie ma znaczenia ani dla bankiera, który odmówi mu kredytu, ani dla policjanta, który zatrzyma go za przebywanie na niewłaściwym osiedlu ani dla lekarza, który w przypadku urazu kończyny będzie bardziej skłonny zalecić amputację. Wszelkie próby samookreślenia się na poziomie jednostkowym czy zbiorowym mogą mieć miejsce wyłącznie w ramach okrutnie, przymusowo narzuconego zestawu ograniczeń. (Jedyny sposób, w jaki rzeczywiście może dojść do zmiany, musiałby polegać na zmianie postaw tych, którzy mają ten przywilej, że definiuje się ich jako „białych" - a więc ostatecznie, prawdopodobnie na unicestwieniu samego pojęcia „białości"). Tak naprawdę nikt nie wie, w jaki sposób wielu ludzi w Ameryce Północnej wołałoby siebie definiować w przypadku, gdyby zniknął rasizm na po ziomie instytucjonalnym - gdyby pozwolono im definiować siebie tak jak sami chcą. Nie ma jednak sensu na ten temat spekulować. Pytanie brzmi: jak stworzyć sytuację, w której moglibyśmy przekonać się o tym sami.

Tak właśnie pojmuję „wyzwolenie w wyobraźni". Poprzez myślenie o tym, czego trzeba by żyć w świecie, w którym wszyscy rzeczywiście mielibyśmy władzę decydowania o sobie, w sensie indywidualnym i zbiorowym? Do jakich społeczności chcielibyśmy należeć? Jakie tożsamości przyjąć? To bardzo trudne. A zrealizowanie takiego świata byłoby trudne w stopniu niemal niewyobrażalnym. Wymagałoby zmiany niemalże wszystkiego. Spotkałoby się też z upartym, i ostatecznie przybierającym formę przemocy, oporem ze strony tych, którzy z dzisiejszego układu odnoszą największe korzyści. W porównaniu z tym pisanie tak, jakby te tożsamości już, w sposób swobodny lub w dużym stopniu swobodny, powstawały - jest łatwe i pozwala zupełnie odsunąć troski związane z tym, jak bardzo praca autora stanowi element tej samej machiny tożsamości, ale nie powoduje realizacji tego marzenia w

stopniu większym, niż realizuje upadek przemysłu czy dalszą rewolucję społeczną pisanie o „późnym kapitalizmie".

Ilustracja: Gdyby to, co tu napisałem, nie wydawało się dość jasne, niech mi będzie wolno powrócić na chwilę do rebelii zapatystów z Chiapas, których to rewolta noworoczna z 1994 roku zaczęła - jeśli można tak powiedzieć - to, co później nazwano ruchem [alter]globalistycznym. Zapatyści w większości werbowali się ze społeczności mówiących majańskimi językami Tzeltal, Tzotzil i Tojolobal zamieszkujących las deszczowy Lacandon, a więc byli to najbiedniejsi i najbardziej wyzyskiwani ludzie w Meksyku. Zapatyści nie nazwali się anarchistami ani nawet autonomistami. Są przedstawicielami własnego nurtu w ramach szerszej tradycji. W istocie starają się zrewolucjonizować samą strategię rewolucyjną: porzucają zatem koncepcję nakazującą, by jakaś awangardowa partia przejęła władzę nad państwem, a zamiast tego walczą o utworzenie wolnych enklaw, które mogłyby stanowić modele autonomicznego samorządu, co pozwoliłoby na ogólną reorganizację społeczeństwa Meksyku tak, by stało się ono złożoną siecią nakładających się na siebie, samorządnych zbiorowości, które dopiero wtedy mogłyby podjąć dyskusję o wynalezieniu politycznego społeczeństwa na nowo. W samym ruchu zapatystowskim miała, zdaje się, miejsce jakaś różnica zdań co do proponowanych form demokratycznych praktyk. Baza majskojęzyczna silnie naciskała na formę procesu konsensualnego przejętą z wła snych tradycji wspólnotowych jej narodu, ale zreformowanych na modłę radykalnie równościową. Niektórzy hiszpańskojęzyczni przywódcy wojskowi powstania wyrażali głęboki sceptycyzm co do możliwości wprowadzenia go na skalę ogólnokrajową. Niemniej ostatecznie musieli poddać się wizji tych, których „prowadzili, będąc im posłusznymi", jak głosiło zapatystowskie powiedzenie. Prawdziwie godną zauważenia sprawą było jednak to, co stało się, gdy wieść o ich powstaniu rozniosła się po świecie. To tu można było zobaczyć, jak naprawdę działa „machina tożsamości" Leve. Zamiast jako bandę buntowników z wizją radykal nej transformacji demokratycznej, przedstawiono ich natychmiast jako bandę Indian Maya żądających dla siebie autonomii. Tak przedstawiły ich międzynarodowe media. To ten obraz zapatystów uznano za godny przekazania wszystkim, od organizacji humanitarnych, przez meksykańskich biurokratów, po stróżów praw człowieka w ONZ. W miarę upływu czasu zapatyści - których strategia od początku uzależniała ich od zdobywania sobie sojuszników w społeczności międzynarodowej - coraz częściej musieli grać tą indiańską kartą, o ile nie mieli do czynie nia z tymi sojusznikami, którzy byli im najbardziej oddani.

> Ta strategia nie okazała się wcale nieskuteczna. Minęło dziesięć lat[1], a Zapatystowska Armia Wyzwolenia Narodowego nadal istnieje, co nie wymagało oddania wielu strzałów, a jedynym powodem jej istnienia, jaki nasuwa się na myśl, jest to, że na pewien czas odsunęli to, co „na rodowe" w ich nazwie. Chcę tylko podkreślić, jak patronizująca - albo nazwijmy to po imieniu, jak rasistowska - była ta międzynarodowa reakcja na rebelię zapatystów. Wszak zapatyści proponowali właśnie rozpoczęcie tego trudnego dzieła, które, jak zauważyłem, puszcza mimo uszu cała retoryka „tożsamości": próbę wypracowania tego, jakich form organizacji, procesu i deliberacji trzeba, by stworzyć świat, w którym ludzie i ich społeczeństwa uzyskają swobodę samodzielnego określania tego, jakimi ludźmi i jakimi społeczeństwami zamierzają być. I co im powiedziano? Poinformowano ich, że ponieważ są Majami, to prawdopodobnie nie mają światu nic do powiedzenia na temat procesów w ja kich konstruuje się tożsamość ani na temat charakteru politycznych możliwości. Jako Majowie, mogą dać nie-Majom tylko jedno polityczne oświadczenie: to mianowicie, że są Majami. Mogą wywalczyć sobie prawo do dalszego bycia Majami. Mogą zażądać uznania ich za Majów. Ale jest nie do pomyślenia, by Majowie powiedzieli światu coś, co wykracza poza komentarz do ich bycia Majami.

A kto wysłuchał, co mieli do powiedzenia? Wydaje się, że głównie zbieranina nastoletnich anarchistów w Europie i Ameryce Północnej, którzy wkrótce zaczęli osaczać zjazdy tej samej globalnej elity, z którą antropolodzy utrzymują tak niepewny i niewygodny sojusz.

Niemniej ci anarchiści mieli rację. I sądzę, że antropolodzy powinni się z nimi zjednoczyć. Mamy pod ręką narzędzia, które mogą okazać się niezmiernie ważne dla wolności człowieka. Zacznijmy brać za nią odpowie dialność.

[1] Graeber pisze to w 2004 roku.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg

David Graeber
Fragmenty antropologii anarchistycznej
2004

pl.anarchistlibraries.net