

Co jest nie tak z postanarchizmem

Jesse Cohn, Shawn P. Wilbur

2003

To, co przez niektórych myślicieli, w tym Saula Newmana, bywa ostatecznie określane jako „postanarchizm”, może przybierać wiele form, jednak ogólnie rzecz biorąc termin ten odnosi się do próby mariażu najlepszych aspektów filozofii poststrukturalizmu i tradycji anarchistycznej. Tak więc możemy odczytywać to pojęcie jako zbitkę słowną: *poststrukturalizm* i *anarchizm*. Jednak termin ten sugeruje również, że przedrostek „post-” stosuje się także do swego nowego przedmiotu – implikując, że *anarchizm*, przynajmniej taki, o jakim dotychczas myślano i jaki praktykowano, jest w pewien sposób przestarzały. Owe dwa sensory tego słowa razem tworzą pewną narrację: podstarzała, zużyta siła (*anarchizm*) ma być ocalona od zestarzenia się i utraty adekwatności przez połączenie jej z siłą nową, świeżą i żywotną (*poststrukturalizmem*). Chcielibyśmy zakwestionować założenia i teleologię tej narracji, lecz nie bez pewnego uznania dla tego, co ma ona do zaoferowania.

Anarchizm w rzeczy samej może od poststrukturalizmu z korzyścią przejąć kilka rzeczy:

1. Howard Richards powiedział, że „to, co czasem nazywane jest »świadomością ponowoczesną«... można by nieco skromniej nazwać ulepszonym rozumieniem procesów symbolicznych” (*Letters From Quebec* 2.38.8). Zamiast widzieć istoty ludzkie jako autonomiczne jednostki postrzegające świat obiektywnie (nawnie realistyczne stanowisko, które mogłoby implikować, że nasze wybory, by uczestniczyć w hierarchicznych i opartych na wyzysku systemach, dokonywane są z otwartymi oczyma), poststrukturaliści wskazują na wiele sposobów w jakie nasza świadomość jest filtrowana przez społeczne „teksty”, które aranżują nasze życie.
2. Czyniąc to, poststrukturalizm otwiera dla analizy politycznej nowy obszar walki: walki o znaki, symbole, reprezentacje i znaczenia w środowisku mediów, jak i w życiu codziennym. Przez ostatnie czterdzieści lat było to szczególnie ważne dla teorii feministycznej i powinno być tak samo ważne dla anarchizmu.
3. Dopóki myślimy o języku jako o narzędziu oddzielnym od jego użytkowników, nie możemy adekwatnie krytykować pojęcia „jednostki” jako możliwego do wyizolowania, samowystarczalnego elementu, a to oznacza, że wciąż będziemy mieli problem z myśleniem (lub z przekonaniem innych do myślenia) poza uświęconymi kategoriami kapitalizmu. Podważając naiwne indywidualistyczne koncepcje podmiotowości, poststrukturalizm dostarcza nam mocnego potwierdzenia znaczenia, jakie anarchiści zawsze przypisywali wspólnocie i tendencjom społecznym.
4. Wszystko to wyposaża nas w doskonałe narzędzia ideologicznej krytyki. Poststrukturalizm ćwiczy nas w krytycznym myśleniu w sposób, który pozwala nam przejrzeć pozorną polityczną i etyczną „neutralność” pewnych dyskursów. Możemy wykorzystać poststrukturalistyczne podejście analityczne do czytania tekstów w poszukiwaniu sposobów używania przez nie języka do tworzenia tożsamości i podziałów, ujmowania różnych kwestii, zniekształcania ich i przeoczenia, do umieszczania pewnych perspektyw w centrum i jednocześnie marginalizowania innych i tak dalej.

5. Zrozumieć, że pewne rzeczy, które wydają się „naturalne”, są konstruowane społecznie, to tyle, co być świadomym, że mogłyby one zostać skonstruowane inaczej. Poststrukturaliści stawiają wyzwanie mniemaniu, że ludzie mają „naturę” czy „istotę”, która ogranicza i determinuje to, czym mogą być. Punkt ten powinien przypomnieć nam o ripości Kropotkina wobec darwinizmu społecznego takich naukowców, jak Huxley, którzy sugerowali, że kapitalizm i wojna są jedynie społecznymi wyrazami naturalnej walki o „przetrwanie najsilniejszych”.
6. Anarchiści powinni także wziąć sobie do serca niektóre z etycznych implikacji płynących z poststrukturalizmu. Poststrukturalistyczny nacisk na „inność”, na usytuowanie historyczne i kulturowe, na wielość perspektyw i „pozycji podmiotowych”, na nieuniknioną wielość reprezentacji – wszystko to powinno utwierdzać i pogłębiać naszą świadomość własnych ograniczeń, nasze poczucie szacunku dla innych. Kiedy mentor Derridy, Emmanuel Levinas, mówi, że etyka jest prawdziwą „pierwszą filozofią”, dostarcza on najlepszej możliwej przygany dla Marksa i innych krytyków anarchizmu, z ich pogardą wobec teorii, która jest zbyt „prosta”, by była adekwatna (opierając się raczej na pozycji etycznej – odrzuceniu dominacji i hierarchii, afirmacji społecznej wolności – niż na jakichś spekulacjach na temat praw ekonomii i ostatecznego celu historii).
7. Poststrukturalizm może wzmocnić przywiązanie anarchizmu do społecznej koncepcji wolności – jako przeciwieństwa prostego „liberacjonizmu”, dla którego każda relacja społeczna jest jedynie ograniczeniem, któremu trzeba się przeciwstawić. Pomimo tendencji niektórych do odczytywania poststrukturalistycznych przemyśleń na temat konstruowanego charakteru rzeczywistości jako zachęty do „dekonstrukcyjnego” liberacjonizmu, oferuje on przynajmniej pewne sposoby myślenia o konieczności i potrzebie społecznej *rekonstrukcji*. Foucault, na przykład, wyśmiewa liberacjonizm w jego lewicowo-freudowskich formach (skoncentrowanych na pojęciach naturalnie dobrego pożądanego, które powinno zostać „wyrażone”, nie zaś „stłumione” przez złe społeczeństwo) i ostatecznie proponuje pewien rodzaj „etyki” opartej na naszej zdolności konstruowania siebie. Nie odniósł w swym wysiłku pełnego sukcesu (w wielu ze swych dzieł Foucault wciąż jest więźniem liberacjonistycznego dyskursu), lecz jest to wysiłek sugestywny. Derrida wydaje się stopniowo rozwijać politykę „przyjaźni”, „pamięci”, „odpowiedzialności”, „gościnności” i tak dalej. Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben i inni dostarczyli nam bogactwa przemyśleń na temat „wspólnoty”.

Jednocześnie widzimy kilka poważnych problemów w postanarchistycznym sposobie łączenia poststrukturalizmu z anarchizmem:

1. Jednym z kluczowych aspektów narracji postanarchizmu jest mocno ograniczone wyobrażenie o tym, czym „anarchizm” jest i był. Tradycja „klasycznego anarchizmu”, taka, jak traktują ją Andrew M. Koch, Todd May, Saul Newman i Lewis Call,

jest w najlepszym wypadku redukcjonistyczna. Jak ostatnio zauważył John Moore w swej recenzji książki *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, postanarchiści pomijają jakiegokolwiek wzmianki o drugiej fali anarchizmu czy anarchizmie współczesnym. Reiner Schürmann zadawała się odrzuceniem „Proudhona, Bakunina i ich uczniów” w jednym akapicie, jako myślicieli „racjonalistycznych”, tak zwyczajnie i po prostu. Mamy do czynienia z niemal całkowitym zaniedbaniem marginesów „klasycznych” tekstów, nie wspominając już o marginesach samej tradycji. Takie „pomniejsze” postaci, jak Gustav Landauer, Voltairine de Cleyre, Josiah Warren, Emma Goldman czy Paul Goodman, by wymienić tylko kilka z tych, które zostały wykluczone, zasługują na jakąś uwagę, zwłaszcza, jeśli celem jest rozważenie na nowo „normalnego anarchizmu”.

2. W historycznych ocenach anarchizmu, jakich dokonują postanarchiści, konflikt, podobnie jak różnorodność, zostają wygładzone. Anarchistyczna historia to teren zamieszkiwany przez materialistów i mistyków, komunistów i mutualistów, nihilistów i naukowców, postępowców i prymitywistów. Pojęcia przyjmowane w dużej części postanarchistycznej krytyki jako oczywiste – jak choćby „nauka” – były ewidentnym przedmiotem złożonych walk w obrębie anarchizmu i, szerzej, socjalizmu. Zaniedbanie przyjrzenia się tej historii wewnętrznych różnic może także przesłonić nam widok na związaną z nią historię konfliktu i zmagania organizacyjnych – koleżnego zbioru sił kształtujących anarchizm i socjalizm, jakie odziedziczyliśmy. Marc Angenot zauważa, że „punktem wyjścia dla Proudhona” nie jest „jakiś aksjomat”, ale zmysł „skandalu” – prowokacja do myślenia dokonana za pomocą „czegoś nie do pomyślenia”. Tak, jak Kropotkina teorię „pomocy wzajemnej” musimy odczytywać jako odpowiedź lub, jak nazywa to Kongsley Widmer, „kontrę” daną Huxleyowi, tak samo inne kluczowe postępy w teorii anarchizmu powinniśmy analizować w kontekście anarchistycznego środowiska targanego ciągłą serią dysput, kontrowersji i epistemologicznych „skandali”.
3. Tam, gdzie Koch, May, Newman i Call badają poszczególne teksty „klasycznego anarchizmu”, cytowane fragmenty często wydają się słabo wspierać tezy stawiane przez tych autorów. W szczególności, gdy korzysta się z takich prac, jak *Political Philosophy of Mikhail Bakunin* G.P. Maximoffa – patchwork składający się z tłumaczeń cytatów pochodzących z około dwudziestu dziewięciu tekstów źródłowych w trzech językach – należy zwracać szczególną uwagę na całościowe użycie różnych pojęć, aby skompensować niesystematyczny charakter źródeł pierwotnych. Brak takiej uwagi, wraz z przyjmowanymi z góry opiniami o anarchistycznym „racjonalizmie”, mogą prowadzić do ciekawych mylnych interpretacji. W *Anarchism and the Politics of Resentment* Newmana, na przykład, tok rozumowania wychodzi od odczytania „klasycznego anarchizmu” następująco: w pewnych miejscach anarchiści ci przedstawiają ludzki podmiot jako naturalnie przeciwstawny władzy, podczas gdy gdzie indziej zdają się mówić, że władza w naturalny sposób emanuje z ludzkich podmiotów. Na

podstawie tej przesłanki Newman wnioskuje, że klasyczny anarchizm jest rozdarty przez fundamentalną niespójność, niszczącą „sprzeczność”. Ukrytym założeniem, które usprawiedliwia owo przejście od przesłanki do wniosku, jest takie, że te dwa opisy ludzkiego podmiotu wzajemnie się wykluczają – że Bakunin i Kropotkin nie mogą utrzymywać ich obu. Założenie to domaga się pytania: dlaczego by nie? W rzeczywistości uważna lektura tekstów tych myślicieli dawałaby podstawy do innego wniosku – że dla obu z nich to *sam podmiot*, jak Kropotkin pisze w swojej *Etyce*, jest obszarem fundamentalnej sprzeczności. Tym, co Newman przeocza, jest możliwość, że – mówiąc słowami Dave’a Morlanda – „anarchiści posiadają dwukierunkową koncepcję ludzkiej natury”, składającą się „zarówno ze skłonności społecznych, jak i egoizmu”. Oczywiście dla autorów i czytelników anglojęzycznych do trudności w rozumieniu dochodzi bariera językowa: dla przykładu, z trzydziestu dziewięciu tekstów zebranych w piętnastu tomach wszystkich prac Proudhona, jedynie cztery zostały kiedykolwiek przetłumaczone na angielski, tak więc jedyne dostępne nam skrawki jego bardziej ambitnych „teoretycznych” prac – w tym jego paradoksalnie „absolutna” odmowa „Absolutu” – znajdują się w *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, która jest zbiorem rozsiaanych cytatów.

4. Poststrukturalistyczna krytyka „klasycznego anarchizmu” ma tendencję do umieszczania go w kontekstach intelektualnych – takich, jak „humanizm”, „racjonalizm”, „Oświecenie”, które tak samo są traktowane w najbardziej redukcyjny sposób. Na przykład kartezjański racjonalizm jest mieszany z ruchami, które wręcz mu się sprzeciwiały – i odnoszony jest do tekstów z późnego wieku XIX, tak jakby po XVII wieku nie nastąpił żaden znaczący rozwój idei dotyczących podmiotowości, prawdy i racjonalności. Zamiast sztucznie wiązać idee teoretyków anarchizmu z filozofami, którym się oni wprost przeciwstawiali, zrobilibyśmy lepiej przyglądając się wykorzystaniu przez Kropotkina psychologii Wundta i etyki Guyau, odczytaniu Nietzschego przez Goldman, zaangażowaniu Godwina w epistemologię Hume’a i Hartleya, flirtowi Malatesty z pragmatyzmem czy temu, co Bakunin mógł przejąć z wezwania Schellinga do „filozofii egzystencji”, w przeciwieństwie do heglowskiej „filozofii esencji”. Ostatni esej współczesnego francuskiego socjologa Daniela Colsona „Anarchist Readings of Spinoza” („Anarchistyczne odczytania Spinozy”) w piśmie „Réfractions” daje sugestię, do czego można dojść podążając tym tropem.
5. Stworzywszy, na tak ubogiej podstawie, ideologiczny fantom nazwany „klasycznym anarchizmem”, postanarchiści poddają ów widmowy byt krytyce opartej na pewnych mocno niedoteoretyzowanych pojęciach. Postępują tak, jak gdyby znaczenia kluczowych terminów, takich jak „natura”, „władza” czy nawet „poststrukturalizm”, były oczywiste same przez się oraz niezmiennie. Zachowują się – mówiąc przytaczanymi przez Foucaulta słowami Nietzschego, krytykującego Paula Rée – jak gdyby „słowa utrzymywały swoje znaczenie [...] ignorując fakt, że, jak wiemy, świat mowy [...] ma swe własne zmagania, wtargnięcia, przejęcia, maski i taktyki”.

Moore także wskazał na tę trudność: „»Nie nazwalibyśmy wszelkich przypadków władzy opresyjnymi,« stwierdza May. Lecz to oczywiście zależy od tego, kim się jest”. Dlaczego zakładać, że to, co Bakunin miał na myśli mówiąc „władza” w jednym konkretnym eseju, jest tym samym pojęciem, do którego odnosi się użycie tego słowa przez Foucaulta lub Moore’a, lub Maya – lub wręcz samego Bakunina w innym eseju? W istocie, wydaje się, że nawet Newman, w wygodny strategicznie sposób, dopuszcza prześlizgiwanie się między znaczeniami tego terminu: na pierwszej stronie *From Bakunin to Lacan* używa słowa „władza” jako synonimu „dominacji”, „hierarchii” i „represji”, lecz wkrótce przechodzi do jego foucaultiańskiego użycia, według którego „władza” (*power*) jest „czymś, co trzeba zaakceptować jako nieuniknione”, podczas gdy „dominacja” i „władza” (*authority*) są czymś, czemu „trzeba się przeciwstawić”. Problem polega na tym, że, zależnie od tego, która definicja wchodzi w grę, Newman może zaprzeczać Bakuninowi lub po prostu potwierdzać jego słowa. W książce *Reflections on Anarchism* Brian Morris czyni rozróżnienie (podobne do opozycji Spinozy między *potestas* i *potentia*, do której odwołują się Antonio Negri i Michael Hardt) między „władzą nad” a „władzą robienia czegoś”. Jedynie „władza” w pierwszym sensie jest czymś, czemu anarchiści się kategorycznie sprzeciwiają, podczas gdy „władza” w drugim sensie, którą Hannah Arendt nazywa „ludzką zdolnością nie po prostu do działania, lecz do działania w porozumieniu”, jest czymś kluczowym dla anarchistycznych teoretyzacji tego, co społeczne. Bakunin to, co on i Proudhon nazywają „władzą społeczną”, postrzeganą jako nieprzymusowy, wzajemny wpływ na siebie jednostek i grup, uważa za coś absolutnie realnego i nie do wykorzenienia, piętnując jako „idealistyczną” „chęć umknięcia” grze „fizycznych, intelektualnych i moralnych wpływów”, które są nieodłączne od samego społeczeństwa: „Pozbyć się tego wzajemnego wpływu oznaczałoby śmierć”.

6. Przedrostka „post-” w słowie „postanarchizm” często używa się w sensie, który wydaje się bezkrytycznie postępowy, jakby „anarchizm” jako taki był czymś, co należy do przeszłości. Wrażenie to wzmacniają częste sugestie, że anarchizm jest jedynie kontynuacją zużytej myśli „Oświecenia”. Jest to stanowczo za duże uproszczenie. Po pierwsze, nie trzeba być Noamem Chomsky’em, żeby uważać, że Oświecenie zrodziło pewne idee o trwałej wartości: jak sugeruje Donna Haraway, „oświeceniowe formy wiedzy były radykalnie wyzwajające,” ponieważ „dawały wytłumaczenia świata, które umożliwiały przeciwstawienie się arbitralnej władzy”. Po drugie, w żadnym razie nie jest oczywiste, czy poststrukturalizm umiejscawia się kategorycznie na zewnątrz, po lub poza myślą „Oświecenia”, jak też czy może lub powinien to czynić. Lyotard definiuje „ponowoczesność” jako to w obrębie „nowoczesności”, co czyni ją żywotną i opiera się reifikacji. Obecnie nawet Newman uznaje, że dla Foucaulta istnieje nie jedno, lecz dwa „Oświecenia” – „Oświecenie ciągłego kwestionowania i niepewności”, jak i Oświecenie „racjonalnej pewności, absolutnej tożsamości i przeznaczenia”. Możemy tu także przywołać ostrożną obronę „projektu Oświecenia” przez Derridę oraz to, co Haraway nazywa „strategią współdziałania” jeśli chodzi o naukę i rozwój,

w charakterystyczny sposób przedkładając „błuznierstwo” nad „apostazję”, kładąc nacisk na wybór w obrębie skonfliktowanego, niebezpiecznego pola zamiast prostej opozycji do tego, co koniec końców jest strukturą raczej „naturalizowaną” niż „naturalną”. „Nie-niewinny” opór i kwestia radzenia sobie z własnym współudziałem wydają się być wspólne dla wielu poststrukturalistycznych stanowisk. Odwróciwszy się od prostej opozycji, poststrukturalizm musi także porzucić pewne proste formy moralizatorstwa. To właśnie dlatego Haraway ostatecznie odrzuca etykietkę „postmodernizmu”, preferując określenie Latoura, że „nigdy nie byliśmy nowocześni”. I to dlatego ludzie od Baudrillarda po Derridę mają tak negatywny stosunek do „pięknoduchów”, którym się wydaje, że mogą atakować coś takiego, jak „Oświecenie”, z zewnątrz, unikając uwikłania w nie. W każdym razie poststrukturaliści dostarczyli nam wielu, wielu powodów, byśmy byli „nieufni” wobec „wielkich narracji” linearnego postępu historycznego i pozostawali otwarci na to, co otwarte, żywe i potencjalnie radykalne w obrębie tradycji.

7. Jak różne krytyczne błędy mogą się na siebie nakładać, widać chyba najlepiej w dyskusjach na temat „esencjalizmu”. Duża część krytyki postanarchistycznej wtóruje oskarżeniu Nietzschego, że anarchizm jest „zatruty u źródła” (dość esencjalistyczne stwierdzenie); dla postanarchistów, jak na ironię, ową „trucizną” jest „esencjalizm”. Pojęcie to jest jednak z góry narażone na krytykę. Od pewnego czasu, teoretycy od Diany Fuss po Huberta Dreyfusa narzekają, że termin „esencjalizm” stał się zwykłym pejoratywnym epitetem, tak elastycznym w swych zastosowaniach (Nick Hasklam wymienia aż sześć różnych pojęć stawianych w tym samym rzędzie przy użyciu tego jednego słowa), że można go przypisać niemal każdemu stwierdzeniu. Natomiast feministki takie, jak Gaytari Spivak, przekonywały, że pewien rodzaj „strategicznego esencjalizmu” jest nieodłączną częścią jakiegokolwiek polityki. Mimo to, dla Kocho, Maya i Newmana, Godwin, Proudhon i Kropotkin są reprezentantami beznadziejnie „esencjalistycznego” czy „ontologicznego” anarchizmu: jak pisze Koch, „ataki osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych anarchistów na państwo opierały się na »racjonalnym« przedstawieniu ludzkiej natury”, w którym zasadniczo statyczny ludzki podmiot jest wyposażony we wrodzone cechy, jak „rozum, współczucie i towarzyskość”. Według takiego postrzegania, „zepsucie ma miejsce w instytucjach społecznych i nie jest esencjalną częścią ludzkiej natury”, gdyż „istotę ludzką widzi się jako stworzenie racjonalne, uczące się i współczujące”. Oczywiście, gdyby myśliciele ci wierzyli w tego rodzaju wrodzoną dobroć, mieliby spory problem z wyjaśnieniem powszechnego występowania przemocy, nierówności i dominacji; tyle, że niczego takiego oni nie utrzymują. Dla przykładu, w swej pracy *Enquiry Concerning Political Justice* Godwin, daleki od zakładania istnienia spontanicznie dobrego, racjonalnego i przejawiającego społeczne tendencje podmiotu ludzkiego, przedstawia podmiot jako rezultat konstrukcji społecznej: „działania i dyspozycje ludzi nie są wynikiem żadnej pierwotnej skłonności w kierunku takiego czy innego zapatrywania lub cechy, z którą przychodzą na świat, lecz w całości wypływają z oddziaływania okoliczności i

zdarzeń możliwego dzięki zdolności odbierania wrażeń zmysłowych”. Tym samym wyśmiewa pomysł, że złożone wzorce zachowań, takie jak pożądana skłonność do „cnoty”, są „czymś, co przynosimy z sobą na świat niczym jakiś mistyczny magazyn zamknięty w ludzkim embrionie, którego skarby mają się stopniowo ujawniać, w zależności od okoliczności”. Tak samo zaprzecza, że „miłość do siebie” (egoizm) czy „litość” (współczucie) są „instynktami”; jedno i drugie to dla niego zachowania wyuczone. „Reprezentacja” ludzkiego podmiotu, jaka wyłania się z *Political Justice*, daleka jest od bycia „ustaloną” czy „zamkniętą” – jest ona dynamiczna, nieustannie zmieniająca się: „Idee są dla umysłu niemal tym, czym atomy są dla ciała. Cała masa jest w ciągłym przepływie, nic nie jest stabilne i niezmiennie; po upływie danego okresu prawdopodobnie żadna jedna cząstka nie pozostaje taka sama”. Oto właśnie powód, dla którego Godwin uważa, że jesteśmy w stanie postępować lepiej, i to dlatego tak obszernie pisał o kwestiach pedagogiki i kultury: tak samo, jak rząd ostatecznie opiera się nie na przymusie, lecz na powszechnym posłuszeństwie wyrastającym z kulturowo wyuczonych „opinii” i „przesądów”, nieautorytarne społeczeństwo musiałoby być wytworem zmiany kulturowej – nie zaś „natury ludzkiej”. Jego rzeczywisty argument przeciw „państwu, jako instytucji przymusowej” (i przeciw każdej innej przymusowej instytucji) jest po prostu taki, że jest ono oparte na przymusie, podczas gdy współpraca jest możliwa. Istoty ludzkie – czymkolwiek jeszcze by nie były – są zdolne do negocjowania konfliktów, koordynacji swoich działań bez uciekania się do siły czy manipulacji. Mówiąc słowami Godwina: „Zło istniejące w społeczeństwie politycznym... nie jest nieodłącznym warunkiem naszej egzystencji, lecz czymś możliwym do usunięcia i wyleczenia”. To wszystko, czego tak na prawdę trzeba dowieść ontologicznie, i wszystko, czego Proudhon, Bakunin i Kropotkin rzeczywiście potrzebują: możliwość wolnej kooperacji, będąca możliwością życia, w którym nikt nie jest traktowany jedynie jako narzędzie.

8. „Ufundowany epistemologicznie” czy „poststrukturalistyczny” anarchizm, którego tropy Koch śledzi wstecz, przez Nietzschego aż do Stirnera, jest z kolei dokładnie taką koncepcją świata, w której *wszystkie* relacje są utrzymywane w celach instrumentalnych – i tu leży kolejny istotny problem z postanarchistycznymi projektami. W swej krytyce rzekomego „esencjalizmu” „klasycznego anarchizmu”, zbyt wielu postanarchistów wylewa dziecko z kąpielą, odrzucając ogólnie komunitariański, ludowy i robotniczy charakter tej tradycji, i zachowując jedynie radykalny indywidualizm Stirnera. W istocie, dla Newmana, wartością Stirnera jest właśnie to, że „uwiecznia” on hobbesowski „model wojny” w opisie społeczeństwa, natomiast Koch odnajduje w jego kategoriach nominalizm broń przeciw „tyraniu totalizującego dyskursu”, a ostatecznie przeciw wszelkim „uniwersaliom”. Problem w tym, że Stirnera pojęcie „jedyności” (*uniqueness*) odmawia prawomocności *jakimkolwiek* uniwersaliom i *każdej* zbiorowości: jeżeli, jak twierdzi Koch, wszelkie „pojęcia, według których koordynuje się działania” można odrzucić jako zwykłe „fikcje”, a tylko „jednostka” jest „rzeczywista”, musi z tego wypływać wniosek, że *każde* skoordynowa-

ne działanie czy „konsensualna polityka” jest po prostu formą dominacji, „narzuceniem jednego zestawu metafor” nieskończonej różnorodności społeczeństwa. Newman upiera się, że „Stirner nie sprzeciwia się wszelkim formom wzajemności” przytaczając jego pojęcie „Związku Egoistów”, jednak jest to również nieadekwatna i nieprzekonująca koncepcja – rodzaj lesseferystycznej utopii, w której to, co społeczne, zostaje zastąpione przez to, co użyteczne, równość jest wynikiem równego rozkładu siły, zaś wspólne dobro jest redukowane do nieskończonej liczby prywatnych zachcianek. Ostatecznie dla Stirnera „wspólnota... jest niemożliwa”. Nie jest także oczywiste, czy Stirnerowi udaje się unikać jego własnej formy esencjalizmu, gdy postuluje „ustalone” pojęcie podmiotu jako tożsamej z sobą „nicości”. Podczas, gdy anarchiści wyrażali ostrą krytykę Stirnera – obiekcja Landauera wiązała się właśnie z tym, że „jedyny” Stirnera jest czymś, co nigdy się nie rozwija ani nie wzrasta, gdyż cokolwiek przyjmie, musi wypluć, by nie stać się „ustaloną ideą” – część poststrukturalistów ma skłonność do przeoczenia pewnych związanych z nim problemów: Koch bezkrytycznie aprobuje stwierdzenie Stirnera, że „liberalizm społeczny odziera ludzi z ich właściwości w imię wspólnoty”, jak gdyby nie odwoływało się ono do dość rażąco esencjalistycznego pojęcia „osoby” i tego, co jest jej „właściwe”. O ile zarzuty Stirnera wobec bezkrwistych abstrakcji liberalnej filozofii politycznej są wciąż adekwatne, były one artykułowane i przez innych (choćby Bakunina), bez towarzyszącej im aprobaty dla jakże ideologicznie podejrzanego indywidualizmu.

9. Widząc jak postanarchizm konstytuuje się poprzez retorykę, która odrzuca kategorie naturalnego i uniwersalnego *tout court*, nie powinniśmy być zaskoczeni, że przejmuje on także znaczą dozę subiektywizmu i relatywizmu. Pouczające jest prześledzenie argumentów Mike’a Michaela demonstrujących to, co według niego jest adekwatne dla anarchizmu w socjologicznej krytyce nauki dokonanej przez Bruna Latoura, dla którego porozumienia są zawsze tylko kwestią „władzy” i tworzone są poprzez „wzbudzanie zainteresowania” i „werbunek”, którego celem jest przekonanie aktorów, że zamiast utrzymywać jakiś jeden zbiór przekonań na temat siebie... w rzeczywistości powinni konceptualizować siebie z pomocą kategorii, których ty im dostarczasz”. Z tego rodzaju poststrukturalistycznej perspektywy, nie ma sposobu na rozróżnienie pomiędzy wolnymi porozumieniami a instrumentalną manipulacją: współpraca jest zawsze sterowaną grą. Jak May zauważył ostatnio w swej recenzji *From Bakunin to Lacan* Newmana, podobne odmiany poststrukturalizmu przyjmują tak „dekonstrukcyjne podejście do języka i polityki”, że zdają się uniemożliwiać „taki rodzaj kolektywnego działania, który wydaje się niezbędny dla politycznego sukcesu”: „Nierozstrzygalność jest moim zdaniem słabą podstawą dla myśli politycznej i organizowania się. Raczej oddala ludzi od siebie niż zbliża ich”. Koch także stwierdza, że „względność zarówno ontologii, jak i epistemologii, wielość systemów językowych oraz niemożliwość znaczenia służącego komunikacji” oznacza, że „osiągnięcie konsensu bez podstępów lub siły staje się niemożliwe”. Nie przemawia to na jego korzyść, że określa ten żalony rezultat „anarchią”.

Anarchistyczna tradycja nie jest skończoną, doskonałą całością, której nie można kwestionować czy krytykować; potrzebuje ona rygorystycznej i permanentnej krytyki, a pewne elementy teorii poststrukturalistycznej mogłyby być przy tej rekonstrukcyjnej pracy cenne. Pod tym względem, ostatnio opublikowana książka Colsona *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon à Deleuze*, choć momentami ucieka się do dość wątpliwej poststrukturalistycznej retoryki (w zwrotach takich, jak „odrzuć wszelkiego zapośredniczenia”), ilustruje niektóre z ciekawszych punktów przecinania się dziewiętnastowiecznych idei i praktyk anarchistycznych z jednej strony oraz deleuze'iańskiej „dziwnej jedności... która nie mówi o niczym oprócz wielości”, z drugiej. Colson ponownie odczytuje tu Proudhona, Bakunina, Kropotkina i Stirnera, lecz także Machno, Bookchina, Grave'a, Michela, Pelloutiera, Reclusa i Landauera, jak również Agambena, Serresa, Latoura, de Carteau, Balibara i Negriego. Zamiast jednokierunkowo projektować poststrukturalizm na anarchizm („poprawiając” jego rzekome humanistyczne, fundacjonalistyczne, racjonalistyczne i esencjalistyczne „błędy”), umieszcza oba dyskursy we wzajemnym dialogu, pozwalając każdemu z nich naświetlić ten drugi od swej strony.

Ekscytuje nas widok filozofów społecznych próbujących na nowo przemyśleć anarchizm w powiązaniu z poststrukturalizmem – i zniecierpliwieni tym, co postrzegamy jako ograniczenia owych prób. Cenimy myśl poststrukturalistyczną w dużej mierze dlatego, że frapuje nas ona jako zainteresowana dochodzeniem do granic, odnajdywaniem swych własnych punktów krytycznych. Poststrukturalizm uznaje podwójną spoczywającą na radykałach odpowiedzialność dotyczącą angażowania się w potencjalnie „niekończące się” analizy i jednocześnie pamiętania, jak pilne są problemy, przed którymi stoimy. Jednak pochwalić się on może bardzo niewielką ilością własnych specyficznych analiz, jest również niezdecydowany w swym zaangażowaniu w tradycyjne formy walki o wolność. Mamy nadzieję, że włączając jego intuicje we wzajemną grę ze starszymi przemyśleniami wolnościowo-socjalistycznej tradycji możemy przezwyciężyć pewne potencjalne nieporozumienia odnośnie drogi do wolnego społeczeństwa i włączyć z powrotem do gry pewne strategie i przemyślenia, które w innym wypadku zostałyby zapomniane.

Anarcho-Biblioteka



Jesse Cohn, Shawn P. Wilbur
Co jest nie tak z postanarchizmem
2003

<http://recyklingidei.pl/cohn-wilbur-co-jest-nie-tak-z-postanarchizmem>
Przełożył Jakub Maciejczyk Tekst ukazał się na stronie Institute for Anarchist Studies 31
sierpnia 2003, <http://www.anarchist-studies.org/article/articleprint/26/-1/1>.

pl.anarchistlibraries.net