

Polityka postanarchizmu

Saul Newman

16.11.2005

Spis treści

| | |
|---|----|
| Czas anarchizmu | 3 |
| Nowe paradygmaty tego, co społeczne: poststrukturalizm i analiza dyskursu . . . | 6 |
| Problematyka postanarchizmu | 10 |
| Nowe wyzwania: biopolityka i podmiot | 13 |

W ostatnich latach politykę radykalną postawiono przed kilkoma nowymi wyzwaniami, z których nie najmniej istotnym jest ponowne pojawienie się agresywnego, autorytarnego państwa z jego nowym paradygmatem bezpieczeństwa i biopolityki. „Wojna z terroryzmem” służy jako najnowsze przebranie skrywające ponowne przyjęcie w agresywnej formie zasady suwerenności, poza tradycyjnymi ograniczeniami nakładanymi na nią przez instytucje prawne lub politykę demokratyczną. Towarzyszy temu hegemonia neoliberalnego projektu kapitalistycznej globalizacji, jak również ideologiczny obskurantyzm tzw. trzeciej drogi. Rezultatem głębokiego rozczarowania towarzyszącego klęsce systemu komunistycznego prawie dwie dekady temu było powstanie na radykalnej lewicy próżni politycznej i teoretycznej. Lewica ta, ogólnie rzecz biorąc, była nieskuteczna w powstrzymaniu wzrostu popularności skrajnej prawicy w Europie oraz bardziej podstępnego „pełzającego konserwatyzmu”, którego ponure implikacje ideologiczne dopiero zaczynają się ujawniać.

Czas anarchizmu

Prawdopodobnie to właśnie z powodu zamętu, w jakim znajduje się dziś lewica, mamy ostatnio do czynienia ze wskrzeszeniem zainteresowania anarchizmem jako możliwą alternatywą dla marksizmu. W istocie, anarchizm zawsze był swego rodzaju „trzecią drogą” pomiędzy liberalizmem a marksizmem, teraz zaś, wraz z ogólnym rozczarowaniem odczuwanym zarówno względem wolnorynkowego liberalizmu, jak i centralistycznego socjalizmu, prawdopodobny jest wzrost atrakcyjności anarchizmu, a przynajmniej wzrost zainteresowania nim. Owo wskrzeszenie następuje również dzięki rozgłosowi jaki uzyskało to, co ogólnie nazywane jest ruchem antyglobalistycznym. Jest to ruch, który kontestuje dominację neoliberalnej globalizacji we wszystkich jej przejawach – od chciwości korporacji po degradację środowiska i żywność modyfikowaną genetycznie. Koncentruje się on wokół szeroko zdefiniowanych celów protestów społecznych, które zawierają wielość różnych problemów i tożsamości politycznych. Jednak to, co tu widzimy, wyraźnie stanowi nową formę radykalnej polityki – zasadniczo odmiennej zarówno od partykularnej polityki tożsamości, która dominowała w liberalnych społeczeństwach Zachodu, jak i marksistowskiej polityki walki klasowej w starym stylu. Z jednej strony ruch antyglobalistyczny jednoczy różne tożsamości wokół wspólnych walk; ten wspólny grunt nie jest jednak określony z góry czy oparty na priorytecie poszczególnych interesów klasowych, lecz raczej jest artykułowany w sposób płynny i warunkowy w toku samej walki. To, co czyni ten ruch radykalnym, to jego nieprzewidywalność i nieokreśloność – sposób, w jaki pomiędzy różnymi tożsamościami i grupami, które w innych kwestiach mają niewiele wspólnego, tworzą się nieoczekiwane związki i sojusze. Tak więc o ile ów ruch jest uniwersalny – w takim sensie, że odwołuje się do wspólnego emancypacyjnego horyzontu, który konstytuuje tożsamości jego uczestników – jednocześnie odrzuca fałszywą uniwersalność walki marksistowskiej, która zaprzecza różnicom i podporządkowuje inne rodzaje walki centralnej roli proletariatu – lub, ściślej mówiąc, roli Partii jako jego awangardy.

To odrzucenie centralistycznego i hierarchicznego modelu polityki, otwartość na wielość różnych tożsamości jest tym, co czyni ruch antyglobalistyczny ruchem *anarchistycznym*. Nie jest on anarchistyczny po prostu dlatego, że anarchistyczne grupy są w nim silnie obecne. Bardziej istotne jest to, że ruch antyglobalistyczny, nie będąc świadomie anarchistycznym, ucieleśnia anarchistyczną formę polityki w swej strukturze i organizacji¹ – zdecentralizowanej, pluralistycznej i demokratycznej – oraz w swej inkluzywności. Tak jak klasyczni anarchiści, jak Bakunin i Kropotkin, podkreślali, w opozycji do marksistów, że walka rewolucyjna nie może być ograniczona lub zdeterminowana przez klasowe interesy przemysłowego proletariatu i musi być otwarta także na chłopstwo, lumpenproletariat, zdeklasowanych intelektualistów i tak dalej, tak samo współczesny ruch obejmuje szeroki zakres walk, tożsamości i interesów – związki zawodowe, studentów, ekologów, rdzennych mieszkańców, mniejszości etniczne, aktywistów pokojowych i tak dalej.

Jak przekonują postmarksiści tacy jak Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, horyzont radykalnej polityki nie jest już obecnie zdominowany przez proletariat i jego walkę z kapitalizmem. Wskazują na całą serię nowych ruchów społecznych i tożsamości – czarnych, feministki, mniejszości etniczne i seksualne – które nie pasują już do marksistowskich kategorii walki klasowej: „Wspólnym mianownikiem ich wszystkich byłoby ich odróżnienie od walk pracowniczych pojmowanych jako walka »klasowa«”². Klasa przestaje być więc centralną kategorią, poprzez którą definiowana jest radykalna polityczna podmiotowość. Co więcej, współczesne zmagania polityczne nie są już zdeterminowane przez walkę przeciw kapitalizmowi, lecz raczej wskazują na nowe obszary dominacji i podkreślają nowe pola antagonizmów – rasizm, prywatyzację, nadzór w miejscu pracy, biurokratyzację i tak dalej. Jak przekonują Laclau i Mouffe, te nowe ruchy społeczne były przede wszystkim ruchami przeciw *dominacji*, a nie jedynie wyzyskowi ekonomicznemu, jak zakładałby paradygmat marksistowski: „Co do ich nowości, dotyczy ona faktu, że kwestionują one nowe formy podporządkowania”³. Oznacza to, że są to walki *antyautorytarne* – walki, kontestujące brak wzajemności w poszczególnych relacjach władzy. Wyzysk ekonomiczny jest tu postrzegany jako część szerszej problematyki dominacji – która obejmowałaby także seksualne i kulturowe formy podporządkowania. W tym sensie, można by powiedzieć, że owe walki i antagonizmy wskazują na *anarchistyczny* moment we współczesnej polityce.

Według postmarksistów, współczesnych warunków politycznych po prostu nie można już wyjaśniać w ramach kategorii teoretycznych i paradygmatów teorii marksistowskich. Marksizm był konceptualnie ograniczony przez swój klasowy esencjalizm i ekonomiczny determinizm, czego efektem było zredukowanie tego, co polityczne, do obszaru ściśle określonego przez kapitalistyczną gospodarkę i dialektyczne wyłonienie się tego, co było postrzegane jako uniwersalny podmiot emancypacyjny. Oznacza to, że marksizm był niezdolny do rozumienia tego, co polityczne, jako w pełni samoistnego, specyficznego i przy-

¹ Zob. omówienie Davida Greabera niektórych z tych anarchistycznych struktur i form organizacyjnych w: *The New Anarchists*, „New Left Review” 13 (Jan/feb 2002): 61-73.

² Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 2001. s. 159.

³ *Ibid.*, s. 160.

godnego obszaru rządzącego się swymi własnymi prawami, postrzegając go zawsze jako nadbudowę klasowej i ekonomicznej bazy. Tym samym, analiza polityki była podporządkowana analizie kapitalizmu. Z tego powodu marksizm zwyczajnie nie miał na poziomie teoretycznym wpływu na te walki polityczne, które nie były skoncentrowane wokół klasy i kwestii ekonomicznych. Katastrofalna porażka projektu marksistowskiego – jego kulminacja w postaci utrwalenia i centralizacji władzy państwowej – pokazała, że lekceważył on doniosłość i specyfikę domeny politycznej. W przeciwieństwie do niego, współcześni postmarksiści zakładają *prymat tego, co polityczne*, widząc je jako odrębny obszar – taki, który nie jest zdeterminowany przez dynamikę klasową i działanie kapitalistycznej gospodarki, lecz raczej jest zasadniczo *przygodny i niezdecydowany*.

Co może zaskakiwać, to fakt, że teoria postmarksistowska nie rozpoznała kluczowego wkładu klasycznego anarchizmu w konceptualizację w pełni odrębnego obszaru polityki. W istocie, to właśnie ów nacisk na prymat i specyfikę tego, co polityczne, który charakteryzuje anarchizm, odróżnia go od marksizmu. Anarchizm zaproponował radykalną socjalistyczną krytykę marksizmu, ujawniając słaby punkt jego teorii, jakim była kwestia władzy państwowej. Inaczej niż marksizm, który widział władzę polityczną jako pochodną pozycji klasowej, anarchiści, tacy jak Michaił Bakunin, podkreślali, że państwo należy postrzegać jako główną przeszkodę dla socjalistycznej rewolucji i że jest ono opresyjne niezależnie od tego, jaką przybiera formę i jaka klasa je kontroluje: „Oni [marksiści] nie zdają sobie sprawy, że despotyzm leży nie tyle w danej formie państwa, co w samej zasadzie państwa i władzy politycznej”⁴. Innymi słowy, dominacja istnieje w samej strukturze i logice państwa – tworzy ono oddzielny obszar czy miejsce władzy, który musi zostać zniszczony w pierwszym akcie rewolucji. Anarchiści uważali, że pomijanie przez Marksa tej domeny będzie miało katastrofalne konsekwencje dla rewolucyjnej polityki – prognoza ta aż nadto udowodniła swą słusność w postaci rewolucji bolszewickiej. Według anarchistów, scentralizowanej władzy politycznej nie da się łatwo przewyciężyć i zawsze istnieje niebezpieczeństwo jej ponownego utwierdzenia, jeśli nie poświęci się jej odrębnej uwagi. Teoretyczne nowatorstwo anarchizmu leży więc w podjęciu analizy władzy poza ekonomicznie redukcjonistycznym paradygmatem marksizmu. Anarchizm wskazywał także na inne obszary władzy i dominacji lekceważone przez teorię marksizmu, jak Kościół, rodzina i struktury patriarchalne, prawo, technologia, a także struktura i hierarchia samej marksistowskiej partii rewolucyjnej⁵. Zaproponował nowe narzędzia teoretyczne do analizy władzy politycznej, a dzięki temu otworzył obszar tego, co polityczne, jako specyficzne pole rewolucyjnej walki i antagonizmu, pole, którego nie można już podporządkować kwestiom czysto ekonomicznym.

Biorąc pod uwagę wkład anarchizmu do polityki radykalnej, a w szczególności bliskość jego teorii i obecnych projektów postmarksistowskich, w obrębie współczesnej teorii radykalnej panowało dotąd dziwne milczenie na temat tej rewolucyjnej tradycji. Sugerował-

⁴ Mikhail Bakunin, *Political Philosophy: Scientific Anarchism*, ed. G. P. Maximoff. London: Free Press of Glencoe. s. 221.

⁵ Zob. Murray Bookchin, *Remaking Society*, Montreal: Black Rose Books, 1989. s. 188.

bym jednak także, że tak samo, jak współczesna teoria powinna wziąć pod uwagę wpływ anarchizmu, sam anarchizm także mógłby odnieść wielką korzyść włączając w swą teorię współczesne perspektywy teoretyczne, w szczególności te wywodzące się z analizy dyskursu, psychoanalizy i poststrukturalizmu. Prawdopodobnie można by powiedzieć, że dziś anarchizm bardziej zwraca uwagę na praktykę niż na teorię, oczywiście poza zabiegami kilku wpływowych współczesnych anarchistów, jak Noam Chomsky, John Zerzan czy Murray Bookchin⁶. Zwróciłem już uwagę na *anarchię w działaniu*, jaką widzimy w nowych ruchach społecznych typowych dla naszego krajobrazu politycznego. Jednak te same warunki, które doprowadziły do rozwoju ruchu anarchistycznego – pluralizacja walk, podmiotowości i obszarów władzy – są jednocześnie warunkami, które podkreślają zasadnicze sprzeczności i ograniczenia anarchistycznej teorii. Teoria anarchizmu w dużej mierze wciąż opiera się na paradygmacie oświeceniowego humanizmu – wraz z jego esencjalistycznymi pojęciami racjonalnego ludzkiego podmiotu, jego pozytywistyczną wiarą w naukę i obiektywne prawa historyczne. Tak, jak marksizm był politycznie ograniczony przez swe kategorie klasowego i ekonomicznego determinizmu oraz swoje dialektyczne postrzeganie rozwoju historycznego, tak samo o anarchizmie można powiedzieć, że jest ograniczony przez swe epistemologiczne zakorzenienie w esencjalistycznych i racjonalistycznych dyskursach oświeceniowego humanizmu.

Nowe paradygmaty tego, co społeczne: poststrukturalizm i analiza dyskursu

Paradygmat oświeceniowego humanizmu został wyparty przez paradygmat ponowoczesności, którą można postrzegać jako krytyczną perspektywę na temat dyskursów nowoczesności – „niedowierzenie wielkim narracjom”, jak ujął to Jean-Francois Lyotard⁷. Innymi słowy, to, co kondycja ponowoczesna kwestionuje, to właśnie uniwersalność i absolutyzm wywodzących się z Oświecenia ujęć racjonalności i moralności. Demaskuje idee, które mieliśmy za oczywiste – na przykład wiarę w naukę – ukazując ich arbitralną naturę oraz sposób, w jaki zostały skonstruowane w procesie brutalnego wykluczenia innych dyskursów i perspektyw. Postmodernizm kwestionuje także esencjalistyczne idee podmiotowości i społeczeństwa – przekonanie, że istnieje centralna i niezmienna prawda leżąca u podstawy naszej tożsamości i naszej społecznej egzystencji, prawda, która może zostać ujawniona jedynie, gdy odrzucone zostaną irracjonalne mistyfikacje religii czy ideologii. W to miejsce, postmodernizm podkreśla zmienną i płynną naturę tożsamości – wielość sposobów jej doświadczania i rozumienia. Co więcej, zamiast rozumieć historię jako odsłanianie się racjonalnej logiki czy esencjalnej prawdy – jak na przykład w dialektyce – perspektywa

⁶ Zwłaszcza dwóch ostatnich pozostało niechętnymi wobec poststrukturalizmu/postmodernizmu. Zob. na przykład: John Zerzan, *The Catastrophe of Postmodernism*, „Anarchy: A Journal of Desire Armed” (Fall 1991): s. 16-25.

⁷ Zob. Jean-Francois Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*. Warszawa: Aletheia, 1997.

postmodernistyczna traktuje ją jako serię bezprogramowych wypadków i możliwości, bez źródła czy celu. Postmodernizm akcentuje więc niestabilność i wielość tożsamości, konstruowaną naturę rzeczywistości społecznej, niewspółmierność różnicy oraz przygodność historii.

Istnieje szereg współczesnych krytycznych strategii teoretycznych, które podejmują kwestię ponowoczesności i które według mnie mają kluczowe implikacje dla dzisiejszej polityki radykalnej. Podejścia te obejmowałyby poststrukturalizm, „analizę dyskursu” oraz postmarksizm. Wywodzą się one z różnych obszarów filozofii, teorii politycznej, studiów kulturowych, estetyki i psychoanalizy, jednak to, co je ogólnie łączy, to *dyskursywne* rozumienie rzeczywistości społecznej. Oznacza to, że postrzegają one tożsamości społeczne i polityczne jako konstruowane poprzez relacje dyskursu i władzy, jako nie posiadające dającego się zrozumieć znaczenia, które istniałoby poza tym kontekstem. Co więcej, perspektywy te wychodzą poza strukturalne, deterministyczne rozumienie świata, wskazując na niezdeteminowanie samej bazy, jak również na wielorakie formy jej artykulacji. Możemy tu wyróżnić kilka teoretycznych problemów, które są nie tylko kluczowe dla obszaru współczesnej polityki, ale mają także istotne implikacje dla samego anarchizmu.

A. *Nieprzezroczystość tego, co społeczne*. Obszar społeczno-polityczny charakteryzują wielorakie warstwy artykulacji, antagonizmu i ideologii. Nie istnieje obiektywna prawda społeczna poza interpretacjami i ideologią, istnieje tylko antagonizm sprzecznych artykulacji tego, co społeczne. Perspektywa ta wywodzi się z althusseriańskiej (a oryginalnie freudowskiej) zasady *naddeterminacji* – według której znaczenie nigdy nie jest ostatecznie utwierdzone, umożliwiając rozkwit wielości symbolicznych interpretacji. Slavoj Žižek podaje interesujący przykład tego działania dyskursu w postaci omówienia Claude’a Léviiego-Straussa różnych sposobów postrzegania rozmieszczenia budynków w przestrzeni pośród członków plemienia Winnebago. Plemię to jest podzielone na dwie grupy – „tych z góry” i „tych z dołu”. Jednostki z każdej grupy poproszono o narysowanie na piasku lub kawałku papieru planu swojej wioski. Wynikiem była zasadnicza różnica między wizerunkami dostarczonymi przez każdą z grup. „Ci z góry” rysowali wioskę jako serię koncentrycznych okręgów w środku innych okręgów, z grupą okręgów w centrum oraz serią satelickich okręgów wokół niej. Korespondowałoby to z „konserwatywno-korporacyjnym” obrazem społeczeństwa podzielanym przez klasy wyższe. „Ci z dołu” również rysowali okrąg, lecz był on wyraźnie podzielony linią na dwie antagonistyczne połowy – korespondując w ten sposób z „rewolucyjno-antagonistycznym” obrazem utrzymywanym w klasach niższych. Žižek komentuje to następująco:

Samo rozczepienie na te dwa „względne” sposoby percepcji wskazuje na ukryte odniesienie do pewnej stałej – nie obiektywnego, „rzeczywistego” układu budynków, lecz traumatycznego jądra, fundamentalnego antagonizmu, którego mieszkańcy wioski nie byli w stanie symbolicznie przedstawić, uzasadnić, „zinternalizować”, pogodzić się z nim – nierównowagi w stosunkach społecz-

nych, która nie dopuszczała do ustabilizowania się społeczności w harmonijną całość⁸.

Zgodnie z tym argumentem, anarchistyczne wyobrażenie społecznej obiektywności czy totalności byłoby niemożliwe do utrzymania. Na poziomie społecznej reprezentacji zawsze istnieje antagonizm, który narusza symboliczną spójność tej totalności. Różnych perspektyw i sprzecznych interpretacji sfery społecznej nie można postrzegać jedynie jako skutku ideologicznego zniekształcenia, które nie pozwala podmiotowi uchwycić prawdy społeczeństwa. Oznacza to, że to właśnie owa różnica w społecznych interpretacjach – to niewspółmierne pole antagonizmu – jest prawdą społeczeństwa. Innymi słowy, zniekształcenie występuje nie na poziomie ideologii, *lecz na poziomie rzeczywistości społecznej jako takiej*.

B. *Niezdeterminowanie podmiotu*. Tak, jak tożsamość sfery społecznej można widzieć jako niezdeterminowaną, tak samo jest również z tożsamością podmiotu. Wychodzi się tu z kilku różnych perspektyw teoretycznych. Poststrukturaliści, tacy jak Gilles Deleuze i Felix Guattari, starali się postrzegać podmiotowość jako pole immanencji i stawania się, które powoduje rozkwit wielości różnic, nie zaś jako stałą, stabilną tożsamość. Zakładana jedność podmiotu jest destabilizowana przez heterogeniczne powiązania, jakie tworzy z innymi społecznymi tożsamościami i grupami⁹. Inne podejście do kwestii podmiotowości znajdujemy w psychoanalizie Lacana. Tutaj tożsamość podmiotu jest zawsze niepełna czy brakująca z powodu nieobecności tego, co Lacan nazywa obiektem małe a – utraconego przedmiotu pożądania. Ów brak w tożsamości jest także rejestrowany w zewnętrznym porządku symbolicznym, poprzez który podmiot jest rozumiany. Podmiot szuka rozpoznania siebie poprzez interakcję ze strukturą języka; struktura ta jest jednak niepełna, gdyż istnieje określony element – Realne – który wymyka się symbolizacji¹⁰. Widoczne w tych dwóch podejściach jest to, że podmiotu nie można już dłużej postrzegać jako ukończonej, pełnej, niezależnej tożsamości, która jest utrwalona przez swą esencję – jego tożsamość jest raczej przygodna i niestabilna. Tak więc polityka nie może się już całkowicie opierać na racjonalnych twierdzeniach o stabilnej tożsamości czy na rewolucyjnym założeniu dotyczącym fundamentalnej natury ludzkiej. Tożsamości polityczne są raczej nieokreślone i warunkowe – i mogą skutkować wielością różnych, często antagonistycznych walk dotyczących właśnie samego sposobu zdefiniowania danej tożsamości. Podejście takie wyraźnie kwestionuje anarchistyczne rozumienie podmiotowości jako opartej na uniwersalnej ludzkiej naturze o racjonalnych i moralnych cechach¹¹.

⁸ Zob. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso. s. 112-113.

⁹ Zob. Gilles Deleuze, Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1972. s. 58.

¹⁰ Szerokie omówienie politycznych implikacji lacanowskiego podejścia do tożsamości znajduje się w: Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*. London: Routledge, 1999. s. 40-70.

¹¹ Piotr Kropotkin, uważał na przykład, że w człowieku istnieje naturalny instynkt społeczny, który stanowi podstawę dla relacji etycznych, natomiast Bakunin przekonywał, że moralność i racjonalność podmiotu pojawia się w skutek jego naturalnego rozwoju. Zob. Kropotkin Piotr *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź: Słowo, 1949; oraz Mikhail Bakunin, *Political Philosophy*, op cit., s. 152-157.

C. *Uwikłanie podmiotu we władzę*. Status podmiotu jest dalej problematyzowany z powodu jego uwikłania w relacje władzy i dyskursu. Problem ten był szeroko badany przez Michela Foucaulta, który pokazał niezliczoną ilość sposobów, w jakie podmiotowość jest konstruowana przez porządki dyskursywne i praktyki władzy/wiedzy. W istocie, sposób, w jaki zaczęliśmy postrzegać siebie jako samorefleksyjne podmioty o szczególnych cechach i zdolnościach, oparty jest na naszym uwikłaniu w relacje i praktyki władzy, które nad nami dominują. Poddaje to w wątpliwość wyobrażenie autonomicznego, racjonalnego ludzkiego podmiotu i jego status w radykalnej polityce emancypacji. Jak mówi Foucault, „Człowiek, jakiego nam się opisuje, i do wyzwolenia którego zaprasza się nas, sam jest już efektem podporządkowania o wiele bardziej głębokiego niż on sam”¹². Ma to szereg znaczących implikacji dla anarchizmu. Po pierwsze, mamy do czynienia nie tyle z podmiotem, którego istota czy ludzka natura jest represjonowana przez władzę – jak wierzyli anarchiści – lecz z formą podmiotowości, która jest w rzeczywistości efektem władzy. Oznacza to, że podmiotowość ta została wytworzona w taki sposób, że postrzega siebie jako posiadającą jakąś istotę, która jest represjonowana – tak, że jej tak na prawdę towarzyszy utrzymująca się dominacja. Po drugie, owa dyskursywna figura uniwersalnego ludzkiego podmiotu, kluczowa dla anarchizmu, sama jest mechanizmem dominacji, którego celem jest normalizacja jednostki i wykluczenie form podmiotowości nie pasujących do niej. Dominacja ta została zdemaskowana przez Maxa Stirnera, który pokazał, że humanistyczna figura człowieka jest w rzeczywistości odwróconym obrazem Boga i służy temu samemu ideologicznemu celowi, jakim jest opresja jednostki i wypieranie różnicy.

D. *Genealogiczne spojrzenie na historię*. Odrzucone zostaje postrzeganie historii jako wyłaniania się jakiegoś fundamentalnego prawa, na rzecz takiego, które podkreśla zerwania i nieciągłości w historii. Historię widzi się jako serię antagonizmów i różnorodności, a nie wyraz uniwersalnej logiki, jak na przykład w przypadku heglowskiej dialektyki. Nie ma żadnej „bezczasowej i esencjalnej tajemnicy” historii, a jedynie, jak określa to Foucault, „przypadkowa gra dominacji”¹³. Foucault widział w nietzscheańskiej genealogii projekt demaskowania konfliktów i antagonizmów, „niewypowiedzianej wojny” prowadzonej za zasłoną historii. Rola genealoga to „budzić ukrytą pod formą instytucji i legislacji zapomnianą przeszłość rzeczywistych walk, zamaskowanych zwycięstw i porażek, krwi, która zaschła na kodeksach prawa”¹⁴. W instytucjach, prawie i praktykach, które zaczęliśmy traktować jako oczywiste, naturalne i nieuchronne, odnajdujemy kondensację brutalnych walk i antagonizmów, które zostały stłumione. Dla przykładu, Jacques Derrida pokazał, jak władza Prawa opiera się na fundującym geście przemocy, który został wyparty. Prawo musi opierać się na czymś, co je poprzedza, a tym samym jego podstawa jest z definicji *bezprawna (illegal)*. Tajemnicą istnienia prawa musi więc być pewien rodzaj wypartej bezprawności (*illegality*), pierwotna zbrodnia lub akt przemocy, który powołuje ciało Prawa

¹² Michel Foucault. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Warszawa: Aletheia, 1998.

¹³ Michel Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia w: Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa: PWN, 2000.

¹⁴ Michel Foucault, *War in the Filigree of Peace: Course Summary*, trans. I. Mcleod, „Oxford Literary Review” 4, no. 2 (1976): 15-19. s. 17-18.

do istnienia i która teraz ukryta jest za jego symbolicznymi strukturami¹⁵. Innymi słowy, społeczne i polityczne instytucje i tożsamości należy postrzegać jako posiadające *polityczne* – a więc antagonistyczne – a nie naturalne, źródła. Te polityczne źródła zostały wyparte w sensie psychoanalitycznym – zostały raczej „umieszczone gdzie indziej” niż zupełnie wyeliminowane i mogą zostać *reaktywowane*, kiedy znaczenie tych instytucji i dyskursów zostanie zakwestionowane¹⁶. O ile anarchizm podziela to dekonstrukcyjne zaangażowanie się w kwestię władzy – odrzucał na przykład państwową teorię kontraktu społecznego – o tyle wciąż wpisuje się on w dialektyczną wizję historii. Rozwój społeczny i ekonomiczny widziany jest jako zdeterminowany ujawnianiem się racjonalnej istoty społeczeństwa oraz prawami naturalnymi i historycznymi. Problem w tym, że jeśli te niezmiennie prawa określają warunki rewolucyjnej walki, niewiele miejsca pozostaje na możliwość dostrzeżenia przygodności i nieokreśloności tego, co polityczne. Co więcej, tę genealogiczną krytykę można by rozszerzyć na „naturalne” instytucje i relacje, które anarchiści widzą jako opozycyjne względem porządku władzy politycznej. Ponieważ genealogia postrzega historię jako zderzenie reprezentacji i antagonizm różnych sił, w którym relacje władzy są nieuchronne, poddałoby to w wątpliwość stabilność jakichkolwiek tożsamości, struktur czy instytucji – nawet tych, które mogłyby istnieć w porewolucyjnym społeczeństwie anarchistycznym.

Te cztery obszary problemowe, które są kluczowe dla poststrukturalizmu i analizy dyskursu, mają więc zasadnicze implikacje dla anarchizmu: jeśli teoria anarchistyczna ma dziś pozostać skuteczna, musi się w pełni zaangażować we współczesne polityczne walki i tożsamości oraz musi unikać oświeceniowej humanistycznej ramy, w jakiej anarchizm jest artykułowany – z jej esencjalistycznymi dyskursami, pozytywistycznym rozumieniem stosunków społecznych oraz dialektyczną wizją historii. Zamiast tego musi domagać się pełnego uznania przygodności historii, nieokreśloności tożsamości oraz antagonistycznej natury stosunków społecznych i politycznych. Innymi słowy, anarchizm powinien wyciągnąć logiczne konsekwencje ze swych spostrzeżeń odnośnie autonomii wymiaru politycznego – i widzieć to, co polityczne, jako konstytutywnie otwarte pole niezeterminowania, antagonizmu i przygodności, bez gwarancji dialektycznego pojednania i społecznej harmonii.

Problematyka postanarchizmu

Postanarchizm można w takim razie widzieć jako próbę zrewidowania teorii anarchistycznej w nieesencjalistycznym i niedialektycznym kierunku, poprzez zastosowanie i rozwinięcie spostrzeżeń poststrukturalizmu i analizy dyskursu, w celu uchwycenia tego, co jest według mnie nowatorskie i oryginalne w anarchizmie – czyli właśnie teoretyzacji autonomii i specyficzności domeny politycznej oraz dekonstrukcyjnej krytyki władzy politycznej. To są te kluczowe aspekty anarchistycznej teorii, które należy wydobyć na światło dzienne

¹⁵ Zob. Jacques Derrida, *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*, w: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell et al. New York: Routledge, 1992: s. 3-67.

¹⁶ Zob. Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Blackwell, 1999.

i których implikacje trzeba badać. Muszą one zostać uwolnione od warunków epistemologicznych, które, chociaż pierwotnie dały im początek, teraz je ograniczają. Postanarchizm wykonuje więc na klasycznym anarchizmie operację ratowniczą, próbując wydobyć jego centralne spostrzeżenie odnośnie autonomii tego, co polityczne, i badać jego implikacje dla współczesnej polityki radykalnej.

Impuls dla tej postanarchistycznej interwencji wypłynął z mojego poczucia, że nie tylko anarchistyczna teoria jest w istocie poststrukturalistyczna, lecz również sam poststrukturalizm jest w istocie anarchistyczny. Oznacza to, że anarchizm pozwolił, jak sugerowałem, na teoretyzację autonomii tego, co polityczne, z jego wielorakimi obszarami władzy i dominacji, jak również z jego wielorakimi obszarami oporu (państwo, kościół, rodzina, patriarchy i tak dalej.), poza ekonomicznie redukcjonistyczną ramą marksizmu. Jak jednak również przekonywałem, implikacje tych teoretycznych innowacji były ograniczone przez epistemologiczne warunki tamtego czasu – esencjalistyczne idee podmiotowości, deterministyczne widzenie historii oraz racjonalistyczne dyskursy Oświecenia. Poststrukturalizm z kolei, przynajmniej w swej orientacji politycznej, jest z gruntu anarchistyczny – zwłaszcza jego dekonstruktywistyczny projekt demaskowania i destabilizowania autorytetu instytucji oraz kontestowania praktyk władzy opartych na dominacji i wykluczeniu. Problem z poststrukturalizmem polegał na tym, że, o ile zakładał przywiązanie do anty-autorytarnej polityki, brakowało mu nie tylko jawnie *etyczno-politycznej* treści, lecz także adekwatnej oceny indywidualnego sprawstwa. Na przykład kluczowy problem z Foucaultem był taki, że jeśli podmiot jest konstruowany poprzez dyskursy i relacje władzy, które nad nim dominują, to powstaje pytanie, w jaki dokładnie sposób ma on stawiać opór tej dominacji. Tak więc przesłanką połączenia anarchizmu i poststrukturalizmu była chęć zbadania sposobów, w jakie każdy z tych prądów mógłby naświetlać i podejmować teoretyczne trudności obecne w drugim. Dla przykładu, poststrukturalistyczna interwencja w teorię anarchistyczną pokazała, że anarchizm miał swój teoretyczny słaby punkt – nie rozpoznawał ukrytych relacji władzy i potencjalnego autorytaryzmu obecnego w esencjalistycznych tożsamościach oraz dyskursywnych i epistemologicznych ramach, które tworzyły podstawę dla jego krytyki władzy. Z drugiej strony, anarchistyczna interwencja w teorię w polu teorii poststrukturalistycznej ujawnia jej polityczne i etyczne braki oraz, w szczególności, jej dwuznaczności w wyjaśnianiu sprawstwa i oporu w kontekście wszechogarniających relacji władzy.

Te problemy teoretyczne koncentrują się wokół kwestii władzy, jej umiejscowienia i jej zewnątrz: podczas gdy klasyczny anarchizm zdołał dokonywać teoretyzacji – w zesencjalizowanym rewolucyjnym podmiocie – tożsamości lub miejsca oporu pozostającego na zewnątrz władzy, podczas dalszej analizy podmiot ów okazał się być uwikłany w same relacje władzy, które kontestuje. Natomiast poststrukturalizmowi, ujawniającemu właśnie owe wzajemne uwikłanie podmiotu i władzy, jednocześnie brakowało teoretycznego punktu wyjścia – *zewnątrz* – z którego można krytykować władzę. Tym samym, teoretyczna trudność, jaką starałem się podnieść w książce *From Bakunin to Lacan* polega na tym, że, o ile musimy założyć, że nie istnieje żaden esencjalistyczny punkt zewnętrzny wobec władzy – żaden pewny ontologiczny czy epistemologiczny grunt dla oporu, poza porządkiem

władzy – to radykalna polityka potrzebuje mimo wszystko jakiegoś teoretycznego wymiaru zewnętrznego wobec władzy i jakiegoś pojęcia radykalnego sprawstwa, które nie byłoby całkowicie zdeterminowane przez władzę. Zbadałem proces wyłaniania się tej aporii, odkrywając dwa centralne „epistemologiczne przełomy” w radykalnej myśli politycznej. Pierwszy odnaleźć można u Stirnera w jego krytyce oświeceniowego humanizmu, która stworzyła teoretyczną podstawę dla poststrukturalistycznej interwencji w obrębie samej tradycji anarchistycznej. Drugi taki przełom można znaleźć w teorii Lacana, której implikacje wykraczają poza konceptualne ramy poststrukturalizmu¹⁷ – wskazując na niedostatki w strukturach władzy i języka oraz możliwość wprowadzenia radykalnie niezdeterminowanej idei sprawstwa, jaka z owego braku się wyłania.

Tak więc postanarchizm jest nie tyle spójnym programem politycznym, co raczej pewną antyautorytarną problematyką, która wyrasta genealogicznie – to jest poprzez serię teoretycznych konfliktów i aporii – z poststrukturalistycznego podejścia do anarchizmu (czy, w rzeczy samej, z anarchistycznego podejścia do poststrukturalizmu). Jednak postanarchizm implikuje także szeroką strategię badania i kontestowania relacji władzy i hierarchii, demaskowania wcześniej niezauważanych obszarów dominacji i antagonizmu. W tym rozumieniu, postanarchizm może być postrzegany jako otwarty etyczno-polityczny projekt dekonstruowania władzy. Co go odróżnia od klasycznego anarchizmu, to jego *nie-esencjalistyczna* polityka. Oznacza to, że postanarchizm nie polega już na esencjalnej tożsamości związanej z oporem i nie jest już zakorzeniony w epistemologiach Oświecenia lub ontologicznych gwarancjach dyskursów humanistycznych. Jego ontologia jest raczej konstytutywnie otwarta na inność i postuluje pusty, niezdeterminowany radykalny horyzont, który obejmować może wielość różnych walk i tożsamości politycznych. Innymi słowy, postanarchizm to antyautorytaryzm opierający się totalizującemu potencjałowi zamkniętego dyskursu czy tożsamości. Nie znaczy to oczywiście, że postanarchizm nie ma żadnej etycznej treści czy granic. W istocie, jego etyczno-politycznej treści mogą nawet dostarczać tradycyjne emancypacyjne zasady wolności i równości – zasady, których bezwarunkową i nieredukowalną naturę afirmował klasyczny anarchizm. Chodzi jednak o to, że zasady te nie są już teraz ugruntowane w jakiejś zamkniętej tożsamości, lecz stają się „pustymi znaczącymi”¹⁸ otwartymi na szereg różnych artykulacji tworzących się w sposób przygodny w trakcie walki.

¹⁷ Kwestia, czy Lacana można postrzegać jako „poststrukturalistę” czy jako „post-poststrukturalistę” stanowi główny punkt sporu między myślicielami takimi, jak Laclau i Žižek, z których obaj są pod silnym wpływem teorii Lacana. Zob. Butler et al., *Contingency...*, op. cit.

¹⁸ „Puste znaczące” jest centralnym pojęciem w teorii hegemonicznej artykulacji Laclaua. Zob. *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?* w: *Emancypacje*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2004.

Nowe wyzwania: biopolityka i podmiot

Jednym z centralnych wyzwań dla radykalnej polityki byłoby dziś przeobrażanie się państwa narodowego w państwo biopolityczne – deformacja, która, paradoksalnie, pokazuje prawdziwe oblicze państwa narodowego. Jak pokazał to Giorgio Agamben, logika suwerenności poza prawem i logika biopolityki skrzyżowały się w formie nowoczesnego państwa. W ten sposób, przywilejem państwa jest regulować, monitorować i utrzymywać porządek w dziedzinie biologicznego zdrowia swojej populacji. Jak przekonuje Agamben, funkcja ta prowadzi do wytworzenia się specyficznego rodzaju podmiotowości – tego, co określa on jako *homo sacer* – która definiowana jest przez „nagie życie” czy życie biologiczne odarte ze swej politycznej i symbolicznej doniosłości, jak również przez zasadę prawnego morderstwa (*legal murder*) lub morderstwa bezkarnego (*murder with impunity*)¹⁹. Paradygmatem tego byłaby podmiotowość uchodźcy oraz pojawiające się wszędzie obozy przetrzymywania uchodźców. Wewnątrz tych obozów nowa, arbitralna forma władzy sprawowana jest bezpośrednio na nagim życiu przetrzymywanego. Innymi słowy, ciało uchodźcy, które odarte zostało ze wszystkich politycznych i ustawowych praw, jest miejscem zastosowania suwerennej biowładzy. Jednak uchodźca jest jedynie symbolem biopolitycznego statusu, do którego wszyscy jesteśmy coraz bardziej redukowani. W istocie wskazuje to na nowy antagonizm, który staje się centralny dla polityki²⁰. Krytyka postanarchistyczna skierowana byłaby właśnie na ten związek między władzą i biologią. Nie wystarczy po prostu zagwarantować podmiotowi prawa człowieka i chronić je przed zakusami władzy. To, co należy krytycznie zbadać, to sposób, w jaki pewne ludzkie podmiotowości są konstruowane jako przekaźniki władzy.

Słownik pojęciowy pozwalający analizować te nowe formy władzy i podmiotowości nie był dostępny klasycznemu anarchizmowi. Jednak nawet w ramach tego nowego paradygmatu ujarzmiającej władzy, etyczne i polityczne przywiązanie klasycznego anarchizmu do indagowania władzy, jak również jego – wychodząca poza wyjaśnienia klasowe – analiza państwowej suwerenności, wciąż pozostają aktualne. Postanarchizm jest nowatorski właśnie dlatego, że łączy w sobie to, co kluczowe w teorii anarchistycznej, z krytyką esencjalizmu dostarczaną przez poststrukturalizm i analizę dyskursu. Rezultatem jest otwarty antyautorytarny projekt polityczny na przyszłość.

¹⁹ Zob. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans., Daniel Heller-Roazen. Stanford, Ca: Stanford University Press, 1995.

²⁰ Jak przekonuje Agamben, „Nowością nadchodzącej polityki jest to, że nie będzie już dłużej walką o zdobycie lub kontrolę nad państwem, lecz walką między państwem a nie-państwem (ludzkością)..”. Giorgio Agamben, *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. s. 84.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Saul Newman
Polityka postanarchizmu
16.11.2005

Przełożył Jakub Maciejczyk

pl.anarchistlibraries.net