

Anarcho-Biblioteka



Postpolityka, czyli w poszukiwaniu języka publicznego

Trikster

Trikster

Postpolityka, czyli w poszukiwaniu języka publicznego
8 kwietnia 2011 - 8 maja 2011

<https://trikzter.blogspot.com/2011/04/postpolityka-czyli-w-poszukiwaniu.html>, https://trikzter.blogspot.com/2011/04/postpolityka-czyli-w-poszukiwaniu_12.html, <https://trikzter.blogspot.com/2011/05/postpolityka-czyli-w-poszukiwaniu.html>

pl.anarchistlibraries.net

8 kwietnia 2011 - 8 maja 2011

Spis treści

Część I	3
Część II - postlibertarianizm	5
Postlibertarianizm	5
Program negatywny – konsekwencjalizm	6
Program negatywny – deontologizm	8
Program pozytywny	10
Część III - postanarchizm	12
Nazwa	12
Poststrukturalizm	12
Filozofia prawa Michela Foucaulta	15
Charakter władzy	18
Anarchistyczne implikacje	19

Część I

Baudrillard był bez wątpienia jednym z najbardziej wymownych krytyków nowoczesności. Za cel swoich intelektualnych ataków obierał często społeczeństwo konsumpcyjne lub wręcz sam konsumeryzm, który postrzegał jako odpowiedzialny za stan społeczeństwa. W późniejszym okresie swojego życia Baudrillard przeszedł, jednakże, z pozycji typowo społecznych na społeczne. Uwidacznia się to w twierdzeniu „społeczeństwo nie istnieje”. Nie chodzi tu jednak o typowo atomistyczne podejście do społeczeństwa, zgodnie z którym społeczeństwo ma być prostym konstruktem złożonym wyłącznie ze współdziałających jednostek, nie posiadającym żadnego osobnego bytu, który nie wynikałby z sumy owych indywidualności.

Baudrillard porusza zupełnie inne wątki, zwraca uwagę na inny aspekt społeczeństwa. Mianowicie, stoi on na stanowisku, nie że społeczeństwo jakie takie istnieć nie może, lecz że w wyniku konkretnych zjawisk zatraciło ono swoje istnienie. Społeczeństwo nie istnieje z jednej strony dlatego, że straciło ono swoją podmiotowość. Oznacza to, że nie produkuje sensu; robi to za nie kapitalizm. Kapitalizm, niemal jak u Galbraitha, obejmuje system, w którym wielkie korporacje i odhumanizowane instytucje (mass media, komunikacja masowa) zajmują miejsce człowieka; człowiek nie stanowi tutaj podmiotu, lecz przedmiot, któremu narzucana jest produkcja sensu. W wyniku kapitalistycznego tworzenia znaków, znaki nie mają już znaczenia określonego świadomie przez graczy uczestniczących w interakcjach społecznych. Z tego względu stają się nieczytelne, niejasne, mętne, rozmyte. *Signifiant* poprzedza *signifié* i góruje nad nim. Symbol, ikona, obraz zajmuje miejsce właściwej podstawy znaku. To, co mentalne ustępuje temu, co zmysłowe. W tym mitycznym świecie proliferacji znaków sens zostaje utożsamiony z bezsenssem.

Z drugiej strony, społeczeństwo nie istnieje również na poziomie politycznym. Nie istnieje dlatego, że ustała era wielkich sporów ideologicznych. Konflikt przestał być więc motorem zmiany społecznej; z tego też powodu nie dochodzi do negocjacji, umów, rokowań, które mogłyby doprowadzić do prze-

kształcenia się systemu od wewnątrz. Społeczeństwo znalazło się w okresie stagnacji, bowiem kapitalizm tworzy symulację, w której ludziami pod płaszczykiem systemu politycznego i gospodarczego odmawia się jakiegokolwiek realnego wpływu na rzeczywistość. Nie oznacza to, że starć, napięć nie ma; występują one, jednakże, wyłącznie w ramach samego systemu kapitalistycznego. Carla Schmitta dyktomia sojusznik-wróg została zastąpiona inną: konsumpcja-produkcja. Nie ma więc i nie może być mowy o hierarchii, dominacji, wyzysku – marksistowska i anarchistyczna retoryka odeszły do la-musa.

Polityka stała się postpolityką; polityczność postpolitycznością. Jednakże, nie wszystko stracone. Nikt nie odebrał nam języka. Zmiany, o których była mowa wyżej, w przypadku niemożliwości przeprowadzenia ich drogą działania politycznego, mogą mieć swoje źródło w języku. Zmiana językowa przekładać się będzie na zmianę postrzegania, a co za tym idzie – zmianę rzeczywistości społecznej. Żeby jednak osiągnięcie tego celu było możliwe, musimy wyposażyć się w odpowiednie środki. Środkiem tym będzie pojęcie języka publicznego, które należy przeciwstawić językowi prywatnemu (nie chodzi tu jednak o język prywatny w Wittgensteinowskim rozumieniu tego terminu). Jak rzekł Rorty: „Moja obrona opiera się na stanowczym odróżnieniu tego, co prywatne, od tego, co publiczne”. Idąc tym tropem stwierdza dalej co następuje: „dyskusja o sprawach publicznych dotyczyć będzie kwestii, 1) jak równoważyć potrzeby pokoju, dobrobytu i wolności, gdy okoliczności wymagają od nas, byśmy poświęcili jedną z nich dla innej, oraz 2) jak wyrównać szanse stwarzania siebie, a następnie pozostawić ludziom swobodę wykorzystania lub zmarnowania tych szans”. Z drugiej strony, język prywatny ogranicza się do autokreacji, stanowi on opis nas samych i innych ludzi, z którymi wchodzimy w relacje. Oba wchodzi w skład tzw. języka finalnego, słownika, w którym opisujemy swoje presupozycje raczej, imponderabilia, a więc również takie przymioty, których definicja nam umyka. Z tych dwóch komponentów skoncentrujemy się wyłącznie na języku publicznym, innymi słowy na języku sprawiedliwości, języku, którego zadaniem jest minimalizowanie cierpienia innych.

Właśnie w tym postpolitycznym stanie społeczeństwa przyszło mi opisywać dwa dość marginalne kierunki myśli współczesnej; marginalne, co nie znaczy, że nieciekawe i nieistotne, tym bardziej, że ich marginalność wynika poniekąd z ich młodości. Co więcej, w obu tych koncepcjach mamy do czynienia z przedrostkiem „post”. Mowa o postlibertarianizmie i postanarchizmie.

anarchistów, jak demokracja bezpośrednia, federalizm czy decentralizm. Postanarchizm nie jest bowiem programem politycznym, lecz konglomeratem różnorodnych podejść i stanowisk, których punktem wspólnym jest dążenie do zniesienia hierarchicznych podporządkowań. „Zawsze powinniśmy badać relacje władzy, które wyrastają z różnych praktyk i nadać im właściwą ocenę etyczną; innymi słowy, zapytać, czy są one do zaakceptowania czy nie. Zgodnie z poglądem, jakiego bronimy, ponieważ nigdy nie wiemy z wyprzedzeniem, jak władza działa, zawsze musimy badać jej działanie, aby zobaczyć, dokąd ona prowadzi i co stwarza; i zawsze musimy zadać pytanie etyczne o to, czy to akceptujemy”²².

²² Tamże.

związku z którego wywodzi się władza. Opór, tak naprawę, zawsze opiera się na sytuacji, przeciw której toczy się walka”¹⁹.

Postanarchizm odrzuca także istnienie jednej natury ludzkiej. Natura ludzka, jak każda inna kategoria, jest raczej konstruowana, aniżeli po prostu dana. Nie jest więc tak, jak utrzymywali klasyczni anarchiści, że z jednej strony mamy dobrą naturę ludzką, i złą władzę; wręcz przeciwnie, podmiot sam jest uwikłany we władzę. Nie można zatem stwierdzić, że władza sprzeciwia się ludzkiej naturze, że jest z nią w pewien sposób niezgodna i że natura ludzka jest „represjonowana przez władzę (...) [Mamy do czynienia] z formą podmiotowości, która jest w rzeczywistości efektem władzy”²⁰. Implikuje to również, jako że natura ludzka jest społecznym konstruktem, że wyraża się ona w niezliczonej ilości kształtów, które podmiotowość ta może przyjmować. Oznacza to, iż po pierwsze człowiek może swobodnie tworzyć siebie i że jego autokreacja ograniczona jest społeczeństwem i kulturą, w których uczestniczy, oraz po drugie, że zadaniem anarchistów jest, jak ujmuje to May, rozbudowanie etycznych ram społecznych i poprzez to poszerzanie granic, w których autokreacja może zachodzić.

Bezpośrednio przekłada się to na zdecydowaną kontestację autorytaryzmu. Postanarchizm zwraca uwagę na często pomijane obszary władzy i dominacji, dążąc do jej zdekonstruowania. Faworyzuje przy tym dyskurs emancypacyjny – postulując zmierzch wielkich narracji politycznych daje impuls do działania dla grup, których głos nie był do tej pory słyszalny, przede wszystkim grup społecznych represjonowanych ze względu na ich podejście do płciowości i seksualności. Wychodząc z przeprowadzonej przez Foucault w *Historii seksualności* analizy, postanarchizm chce „odnaturalizować” uwikłane w charakterystycznej dla współczesności biowładzy ciało. Uogólniając, chodzi przede wszystkim o „dowartościowanie ujarzmionych dyskursów”²¹, o to, żeby przyznać marginalizowanym zbiorowościom prawo wyrażania siebie.

Jako że nie możemy *a priori* wiedzieć jak zdekonstruowana władza będzie funkcjonować i jaką postać ostatecznie przyjmie, postanarchiści opowiadają się za ciągłym analizowaniem samej władzy. Dlatego też niechętnie wskazują zarówno swoje środki i cele polityczne; sceptycznie podchodzą więc do wszelkich bezwarunkowych postulatów wysuwanych chociażby przez

¹⁹ K. Starego, dz. cyt., s. 17.

²⁰ S. Newman, *Polityka postanarchizmu*, http://recyklingidei.pl/newman_polityka_postanarchizmu

²¹ T. May, *Anarchizm poststrukturalistyczny*.

Część II - postlibertarianizm

Postlibertarianizm

Jak wiadomo, libertarianizm jest szeroką i różnorodną doktryną polityczną. W jego skład wchodzi bez liku pomniejszych stanowisk, m.in. proprietarianizm, mutualizm, neoliberalizm czy paleolibertarianizm. W żadnym też razie libertarianizm nie zatrzymał się w miejscu; cechują go ciągła ewolucja, niesnaski między poszczególnymi odłamami i stopniowa radykalizacja światopoglądowa. Wyrazem tych tendencji jest także zasadniczo najnowszy nurt w ramach libertarianizmu, czyli postlibertarianizm. Trudno go, być może, określić nawet mianem „nurtu”, bowiem wiąże się on z jedną osobą, która, wychodząc z fundamentalnie libertariańskich przesłanek, próbowała nadać libertarianizmowi nową jakość. Mowa o Jeffreyu Friedmanie. Friedman znany jest przede wszystkim jako wydawca i redaktor interdyscyplinarnego periodyku „Critical Review: A Journal of Politics and Society”. Zadaniem, które Friedman postawił przed „Critical Review”, było krytykowanie z szeroko pojętej wolnościowej perspektywy konkretnych aspektów myśli libertariańskiej i klasycznie liberalnej. W takim też duchu utrzymane były napisane przez Friedmana eseje, w których poddawał krytycznej analizie libertarianizm zarówno deontologiczny, jak i konsekwencjalistyczny: *After libertarianism*, *Postlibertarianism is not libertarianism*, *Postmodernism vs Postlibertarianism*, *The libertarian straddle* oraz *What's Wrong With Libertarianism*. Na nich właśnie oparta będzie dalsza część tej notki.

Zanim jednak zacznę dokładniejszy przegląd, wypada zarysować mniej więcej, czym ów postlibertarianizm jest. Wcale nie jest to takie proste. Trudności wynikają przede wszystkim stąd, że sam Friedman nie przedstawia wyczerpującej definicji postlibertarianizmu. Z całą jednak pewnością, postlibertarianizm cechuje się powierzchownym podobieństwem do konsekwencjalistycznego libertarianizmu, a więc takiego, którego uzasadnienie wolności, leseferyzmu, wolnego rynku, itd. opiera się na argumentach z efektywności: celem postlibertarianizmu jest przedstawienie argumentów empirycznych

mogących przekonać do libertarianizmu osoby nie podzielające libertariańskich przesłanek etycznych. Postlibertarianizm porzuca zatem „obronę wewnętrzną sprawiedliwości kapitalizmu leseferystycznego na rzecz przeanalizowania czy systemowe konsekwencje interwencji w kapitalizm wystarczają, żeby uzasadnić leseferyzm” [After libertarianism, s. 2]. Co interesujące, doktryna ta nie odwołuje się do wolności jako takiej; zamiast tego koncentruje się na konkretnej wolności, wolności w danej sytuacji i w danym kontekście. Jak ujął to Friedman: „«Postlibertarianizm» odnosi się do jakiegokolwiek konsekwencjalistycznej analizy, która świadomie nakierowana jest ku wartości innej niż pusta i sprzeczna wewnętrznie wolność. Badanie postlibertariańskie może dojść do wniosku, że (pozytywna) wolność jest instrumentalnie korzystna, bo np. w postaci wolności obywatelskiej prowadzi do pokoju; lub w postaci wolności ekonomicznej prowadzi do dobrobytu” [The libertarian straddle, s. 22]. Postlibertarianizm nie jest więc libertarianizmem. Uzbrojeni w takie rozumienie postlibertarianizmu możemy przejść do bardziej dogłębnej analizy.

Program negatywny – konsekwencjalizm

Głównym zarzutem Friedmana wobec libertarianizmu jest to, że libertarianie łączą argumentację opartą na dowodach empirycznych (konsekwencjalistyczną) z argumentacją opartą na dowodach etycznych (deontologiczną czy, jak używając określenia Friedmana, „filozoficzną”). Jak tłumaczy, oba rodzaje argumentów pozostają ze sobą w ewidentnej sprzeczności.

Jeśli chodzi o pierwszy odłam, libertarianizm konsekwencjalistyczny, Friedman zwraca uwagę na nieadekwatny dobór argumentów będący bolączką tego nurtu. Ogólnie ujmując, jeśli analizujemy funkcjonujący system społeczno-gospodarczy, a więc, jakby nie było, byt empiryczny, naszym zadaniem jest przedstawienie dowodów, które z natury będą również empiryczne. Dowód musi być nie tylko falsyfikowalny (tj. dający się sfalsyfikować), lecz także zweryfikowany (tj. wsparty materiałem empirycznym).

Podając jako przykład książkę Davida Conwaya pt. *Classical Liberalism*, pokazuje, że libertarianie mają tendencję do sprowadzania swoich argumentów do ekstremum, tj. zamiast dowodzić, że konkretny poziom redystrybucji dochodu przez państwo prowadzi do nieefektywności, Conway stwierdza, że, gdyby państwo drogą opodatkowania sprawiło, iż oszczędności by zanikły,

dzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy¹⁶. A zatem władza tworzy wiedzę poprzez obiektywizację, a wiedza umożliwia skuteczne i efektywne działanie władzy.

Anarchistyczne implikacje

Anarchizm może pełnymi garściami czerpać z poststrukturalizmu. Ogromne znaczenie ma przeświadczenie, że władza znajduje się we wszystkich relacjach społecznych, że stanowi nieodłączną cechę wszelkich społeczeństw. Zatem władczy charakter mają nie tylko sztandarowe w anarchizmie zjawiska i instytucje, jak państwo, kapitalizm i własność prywatna. Postanarchizm zwraca uwagę, że władza znajduje się w samej tkance społecznej i jej wpływ widać w postaci dominujących poglądów na seksualność i ciało, patriarchy, rasizmu, mizoginii, itp. innych praktyk, które definiują nasze życie. Władza nie jest więc wyłącznie narzucana odgórnie, ale wniknęła tak głęboko w kulturę, że niejako samo społeczeństwo oddolnie tworzy władzę. Jak twierdzi Todd May: „Musimy zrozumieć władzę i to, jak funkcjonuje, nie tylko na poziomie państwa i kapitalizmu, ale na poziomie praktyk obecnych w naszym życiu¹⁷. Przekłada się to na pogląd, że sama władza nie jest *per se* zła. Jako że od władzy nie da się uciec, jako że władza zawsze będzie pewnym aspektem stosunków społecznych, władzy nie można postrzegać jako wyłącznie destrukcyjnej. Z tego też powodu postanarchiści promują cztero-częściowy podział władzy. Z jednej strony władza może być represyjna lub kreatywna, a z drugiej zła lub dobra. Co więcej, żaden z rodzajów władzy nie jest pojmowany uniwersalistycznie: „Nie traktuję władzy kreatywnej jako z konieczności dobrej, ani władzy represyjnej jako z założenia złej. Wszystko zależy od tego, co jest kreowane lub represjonowane. Ocena etyczna jest niezależna od tego, którego rodzaju jest to władza¹⁸. Władzę określić można jako złą, jeśli idą za nią relacje hierarchiczne w tym rozumieniu, że pociągają za sobą wyzysk, podporządkowanie jednego podmiotu drugiemu (innymi słowy: dominacja jednego podmiotu nad drugim) i, co niezmiernie istotne, opór. Jak bowiem ujmuje Foucault: „opór jest częścią tego strategicznego

¹⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 29

¹⁷ T. May, *Anarchizm poststrukturalistyczny*.

¹⁸ Tamże.

ludzkiego ciała, stworzonej w ciągu XVIII wieku, pojawia się, pod koniec tego samego stulecia, coś, co nie jest już anatomo-polityką ludzkiego ciała, ale biopolityką ludzkiego gatunku¹⁴. Jako że biowładza ma oddziaływać na populację, a nie na jednostkę, zmiany ulegają mechanizmy władzy tak, żeby władza mogła dostosować się do nowej sytuacji w społeczeństwie. „Będą to: przewidywania i szacunki statystyczne; techniki, których celem stanie się zmniejszenie umieralności ludzi, przedłużenie życia i stymulowanie rozrodczości, regulacja i optymalizacja życia”¹⁵. Nie jest jednak tak, że biowładza wyklucza władzę dyscyplinarną; wręcz przeciwnie, włącza ją w swój zakres, modyfikuje ją, żeby wykorzystać ją w odmiennych celach.

Charakter władzy

Powyżej skoncentrowałem się na władzy rozumianej jako wykluczenie, wykluczenie przede wszystkim alternatywnych dyskursów prawdziwościowych. Władza jawi się tutaj jako „wola prawdy”, przeformułowanie Nietzscheańskiej woli mocy – władza jest więc w tym ujęciu narzuceniem prawdy, podporządkowaniem prawdzie konstruowanej przez suwerena. Jednakże, władza nie ogranicza się wyłącznie do destrukcyjnego, negatywnego charakteru, który wydawać się może dość oczywisty. Władza może być również produktywna, twórcza i to ten jej aspekt jest najbardziej wartościowym wkładem Foucault w analizę władzy.

Władza, jak ukazuje ją Foucault, stanowi warunek funkcjonowania społeczeństwa. Jednostki są wytwarzane w wyniku oddziaływania na nie władzy-wiedzy, niejako produkowane i przystosowywane do brania udziału w życiu gospodarczym nie na skutek przymusu, lecz w wyniku „ujarzmienia”. Twórczy wpływ władzy na jednostki ujawnia się w konstytuowaniu ich tożsamości – jednostki internalizują zobiektywizowane sploty relacji społecznych. Bezpośrednim tego rezultatem jest wkroczenie władzy w samą tkankę społeczną; władza staje się nierozzerwalnie związana z samym społeczeństwem. Dzięki temu ułatwione zostaje zadanie zdobywania przez władzę informacji o jednostkach: władza staje się sposobem osiągnięcia wiedzy. „Wypada (...) uznać, że władza produkuje wiedzę (...); że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wie-

¹⁴ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 240.

¹⁵ S. Oliwniak, dz. cyt..

doszłoby do katastrofy. Jasne, to prawda; jednakże, nie ma tutaj mowy o tym, że dany, występujący w konkretnym momencie poziom opodatkowania również wywoła kryzys. Mamy tu do czynienia z błędem logicznym polegającym na utożsamieniu całości z częścią. Idąc dalej tym tropem, Friedman zauważa, że Conway wyciąga zbyt daleko idące wnioski z przedstawionego materiału empirycznego. Przykładowo, sam fakt, że większa część interwencji państwa prowadzi do nieefektywności, nie wystarczy, żeby udowodnić, iż libertarianizm jest pożądany; dowód wymaga nie tylko uzasadnienia, że państwo nie spełnia swojego zadania, jakim jest zapewnienie szczęścia obywatelom, lecz także ukazania, że instytucja alternatywna, np. społeczeństwo obywatelskie, z większym prawdopodobieństwem osiągnie ten sam cel. Libertarianie muszą zatem odpowiedzieć na pytanie nie tylko, kiedy państwo zawodzi, lecz także, kiedy społeczeństwo obywatelskie nie będzie w stanie spełnić oczekiwań ludzi, tzn. kiedy obie instytucje prowadzi będą do nieefektywności. Nie można *a priori* założyć, że skoro państwo jest nieskuteczne, to alternatywa będzie lepsza. Konieczna jest tutaj empiria, która poprze albo obali dany wniosek. Dla przykładu, „utilitarystyczny libertarianin (...) jest zobligowany do pokazania, że użyteczność własności prywatnej jest tak powszechna, że każda interwencja państwa, która ingeruje we własność prywatną, nie może się powieźć” [*What's Wrong With Libertarianism*, s. 7]. To bowiem libertarianin chce udowodnić, że interwencji państwa należy bezwarunkowo unikać; jednakże, libertarianie stanowczo i konsekwentnie odmawiają przedstawienia takiego dowodu. Tak samo, fakt, że bezrobocie w czasie Wielkiego Kryzysu zwiększało się po tym, jak państwo zaczęło interweniować, nie uzasadnia wniosku, że bezrobocie rosło ze względu na tę interwencję państwa. Równie uprawniona jest konkluzja, że bezrobocie rosło, lecz rosłoby jeszcze bardziej, gdyby państwo nie ingerowało w gospodarkę. Jeśli libertarianin dąży do konkluzyjności, potrzebuje dowodu, że wolny rynek sam przez się może przeciwdziałać bezrobociu. Innymi słowy, ukazanie, że A jest złe, nie oznacza automatycznie, że B jest dobre.

Libertarianie często i bez skrupułów stosują zaś inny trop, który określę mianem „argumentu zapchajdziury”. Mianowicie, analizując skutki państwowej interwencji w gospodarkę, zauważają, że interwencja nie istniała zawsze, a nawet wtedy, gdy jej nie było, miał miejsce rozwój. Przykładowo, bezpieczeństwo produktu rosło zarówno przed tym, jak państwo wprowadziło regulacje bezpieczeństwa, jak i po tym punkcie w czasie; Charles Murray wywodzi stąd, że interwencja państwa była nieefektywna i uznaje, że za trend ulepszania jakości produktów odpowiedzialny był wolny rynek tak,

jakby spektrum instytucji społecznych ograniczało się do wolnego rynku i państwa, i tak, jakby nie mogła wystąpić jakaś inna zmienna, którą przez nieuwagę pominięto. Argument ten można by przedstawić tak: „skoro państwo nie jest odpowiedzialne za postęp, to z całą pewnością rozwój jest zasługą wolnego rynku”. Oczywiście, bez żadnego dowodu, że faktycznie wolnemu rynkowi zawdzięczamy to zjawisko. Ot, wolny rynek-zapchajdziura.

Friedman zauważa także, że libertarianizm konsekwencjalistyczny nie jest nieskażony deontologią. Najlepszym przykładem jest ponownie osoba Charlesa Murraya. Stoi on na stanowisku, że nadrzędną wartością jest zadowolenie, satysfakcja i że najwyższy stopień zadowolenia wynika z odpowiedzialności za swoje własne czyny. Jak pisze: „Odpowiedzialność (...) jest konieczną wartością, która pozwala nam podejmować wybory i czerpać satysfakcję z naszych osiągnięć” [tamże, s. 14]. Jako że to ograniczone państwo daje ludziom wolność i nie pozbawia ich odpowiedzialności za ich czyny, pozwala ono dążyć do szczęścia. Tym samym, wydaje się, że wszelkie argumenty z efektywności są zbędne; skoro państwo minimalne zawsze i automatycznie zapewnia ludziom szczęście i skoro libertarianizm jest *a priori* środkiem do celu, jakim jest zadowolenie, „nie ma znaczenia czy libertarianizm byłby bardziej efektywny w rozwiązywaniu problemów społecznych niż demokracja” [tamże].

Program negatywny – deontologizm

Libertarianizm „filozoficzny” opiera się, na najbardziej fundamentalnym poziomie, na utożsamieniu wolności z własnością prywatną. Problemy pojawiają się już na samym początku, przy przejściu od własności prywatnej do wolności. Libertarianie tej tradycji powołują się zwykle na Murraya Rothbarda, który stwierdził, że ludzie muszą się posiadać; mamy tutaj do czynienia z trzema alternatywami: a) ludzie posiadają siebie nawzajem; b) wszyscy kolektywnie posiadają wszystkich; i c) każdy posiada siebie samego. Odrzucając dwie pierwsze z tego powodu, że b) przerodzi się ostatecznie w a), podczas gdy a) jest sama w sobie nieegalitarna (niektórzy ludzie mogą posiadać innych ludzi) dochodzą oni zwykle do wniosku, że pożądana jest trzecia i że ona jako jedyna jest moralnie słuszna jako droga do wolności. Nie zauważają, jednakże, że *de facto* stawiają równość nad wolnością. „Możemy zapytać, dlaczego, skoro (...) wolność jednostki ludzkiej do posiadania innych jest zbijana przez równe prawa człowieka, wolności do posiadania ogromnego mająt-

zatem immanentną częścią dyskursu; z jednej strony jest wynikiem procesu produkcji dokonywanego w ramach systemu władzy, a z drugiej sama wywiera na niego pewien wpływ, nadając mu kierunek. Tworzy się ją w dyskursie wykluczenia, ale także wiedzy: władza ma bezpośredni związek z wiedzą. „Wpajanie” wiedzy jednostkom służy podporządkowaniu ich władzy.

Jako taka, wiedza i prawda ulegają zmianom, które pociągają za sobą także modyfikacje istoty władzy. Władza musiała dostosowywać się do nowych zjawisk społecznych i przemian w społeczeństwie. Foucault wyróżnia dwa, dominujące w różnych okresach historycznych, rodzaje władzy rozumianej jako sposoby podporządkowania człowieka. Początkowo, od XVII i XVIII w., mieliśmy do czynienia z władzą dyscyplinarną, tj. taką, która skupiała się na ludzkim ciele jako elemencie klasyfikacji. „Władza dyscyplinarna wypracowała techniki przestrzennej parcelizacji ciała oparte na rozdzielaniu, uporządkowaniu, uszeregowaniu i ustawieniu i tym samym zwiększeniu nadzoru. Ciała te musiały być jednocześnie widoczne. Potem je opisywano, klasyfikowano, oceniano, nagradzano lub korygowano odstępstwa od normy”¹². Urządzenia typowe dla systemu więziennego rozprzestrzeniały się na całe społeczeństwo, co stopniowo prowadziło do powstania tzw. społeczeństwa dyscyplinarnego, ogólnospołecznej inkarnacji Benthamowskiego panoptikonu. Władza dyscyplinarna jest anonimowa i niewidzialna, niczym więź strażnicza u Benthama: oddziałuje na społeczeństwo za pomocą mechanizmu wiedzy i dyskursów prawdziwościowych. Podstawowym zaś mechanizmem władzy były techniki „dobrego tresowania”. „Władza tego typu występuje (...) w wielu instytucjach, takich jak szkoła, wojsko, czy szpital, a ciało poddane jej kontroli wpisane zostaje bezpośrednio w sferę polityki, gdzie działają na nie stosunki władzy”¹³.

Już w chwili apogeum władzy dyscyplinarnej zaczęła ujawniać się nowy rodzaj władzy, władzy wykorzystującej fundamenty położone przez starą władzę, tj. ujarzmione ciało ludzkie, do zupełnie innych celów. Przedmiotem tej nowej władzy jest człowiek jako istota biologiczna, stąd Foucault określa tę władzę mianem „biowładzy”. Do sfery jej oddziaływań należą więc przede wszystkim procesy życiowe właściwe człowiekowi, np. reprodukcja, odżywianie czy umieralność. Biowładza ma za zadanie poddać masę, populację kontroli i nadzorowi, podporządkować sobie społeczeństwo jako całość; biowładza zatem „umasawia”, a nie indywidualizuje. „Po anatomo-polityce

¹² S. Oliwniak, *Michel Foucault: genealogia dyscyplin. Wprowadzenie* [w:] M. Błachut (red.), dz. cyt..

¹³ K. Starego, *Miejsce władzy w filozofii Michela Foucaulta*.

hierarchię władzy i uzdatnienie jej do opozycji i walki z przymusem jednolitego dyskursu”⁸.

Przedstawiając swoją metodę w *Porządku dyskursu*, Foucault poddał analizie zagadnienie suwerena, gdyż, jak uważa, główną rolą prawa jest ustalenie prawomocności władzy, której reprezentantem jest suweren. Analiza ta doprowadziła go do wniosku, że prawo jest narzędziem dominacji w imię „monarchy”: „system prawny służy ostatecznie skrywaniu faktu dominacji i jej konsekwencji”⁹. Dominacja u Foucaulta rozumiana jest jako stosunki podległości między członkami społeczeństwa, relację rządzący-poddany. Prawo w tym ujęciu jest nierozdzielnie związane z władzą. „[W] każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcyjne, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zakłinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności. Społeczeństwo takie jak nasze zna, rzecz jasna, procedury wykluczenia”¹⁰. Władza polega bowiem na „zawłaszczeniu” dyskursu; objawia się to najwyraźniej poprzez wykluczenie alternatywnych stanowisk i słowników, ogólnie: poprzez wykluczenie innych możliwości. Służy temu pojęcie „prawdy”. Prawo ma więc za zadanie wytwarzanie poczucia prawdy. Prawda uprawomocnia, fałsz zaś osiąga efekt odwrotny; dychotomia ta jest jednym z najbardziej podstawowych elementów wykluczenia. Najlepiej zjawisko to oddaje następujący cytat: „To prawda stanowi prawo; właśnie dyskurs prawdziwy jest, przynajmniej częściowo, rozstrzygający; to on jest wehikułem i motorem napędowym efektów władzy. Ostatecznie sędzi się nas, skazuje, klasyfikuje, zmusza do pewnych zadań, do pewnego sposobu życia i do pewnego sposobu umierania zależnie od dyskursów prawdziwościowych, które niosą ze sobą specyficzne efekty władzy”¹¹. W dyskursie władzy pojawiła się wola wiedzy jako dążenie do poznania prawdy.

Foucault pyta o to, za pomocą jakich procedur prawo jest władne do tworzenia prawdy. Prawdy nie należy tu jednak rozumieć zgodnie z klasyczną koncepcją prawdy, ale raczej w kontekście praktyk społecznych. Prawda jest

⁸ Ł. Dominiak, *Nowy Foucault, czyli analiza genealogiczna*, „Dialogi polityczne”, nr 2, luty 2004, s. 147.

⁹ T. Musiał, dz. cyt., s. 93.

¹⁰ M. Foucault *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2002, s. 7

¹¹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France, 1976*, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998, str. 35.

ku nie powinniśmy także zabić równymi prawami człowieka”. Jak Friedman twierdzi, samo to powinno wystarczyć, żeby odrzucić deontologizm jako metodę uzasadnienia wolności.

Nie poprzestając jednak na tym, zauważa, że libertarianie „filozoficzni” nie próbują nawet bronić Locke’owskiej koncepcji własności. Ograniczają się zwykle do przywołania jej, powołania się na autorytety i przedstawienia rzekomego „dowodu”, który sprowadza się do następującego toku rozumowania: Locke’owska koncepcja własności jest równoznaczna z wolnością oraz wolność jest najwyższym dobrem, a przymus największym złem, więc każde naruszenie własności prywatnej jest przymusowe i niedopuszczalne. Ja też lubię lody czekoladowe. Ale nawet nie o to chodzi. Państwo jako instytucja przymusowa i inicjująca agresję pozbawia ludzi wolności. Czy rzeczywiście? Friedman odpowiada, że nie. A przynajmniej odnosi się to w takim samym stopniu do społeczeństwa zarysowanego przez libertariańskiego deontologa, jak do demokracji. „[K]ażdy system prawny, wliczając w to libertarianizm, wymusza przestrzeganie zasad, które przypisują «własność» wszystkim ludzi i każdego kawałka świata. Każdy system prawny narzuca siatkę przymusu na całe społeczeństwo, które obejmuje, przymusowo zakazując jakichkolwiek odstępstw od ustanowionych granic własności” [dz. cyt., s. 22]. „Ilość” agresji i przymusu jest tu bez znaczenia, gdyż w każdym systemie własność jest w takim samym stopniu instytucją narzuconą odgórnie. Wobec funkcjonującej demokracji, kiedy ktoś naruszy prawo ustanowione przez państwo, prawdą jest, że państwo może taką nieposłuszną jednostkę ukarać; identycznie w społeczeństwie libertariańskim: jeśli jakaś osoba naruszy prawo własności w jakikolwiek sposób, libertariańskie państwo (czy jakkolwiek będziemy chcieli nazwać ten twór) będzie władne wymóc na niej posłuszeństwo wobec obowiązującego prawa. Jeśli więc chodzi o wolność negatywną, wolność od przymusu, libertarianizm nie jest wyjątkiem i w żadnym razie nie ma przewagi nad innymi systemami prawnymi. Libertarianin deontologiczny mógłby odeprzeć ten zarzut, utożsamiając wolność negatywną z własnością Locke’owską. Wolność staje się tutaj tylko przedłużeniem własności. Jednakże, argumentacja ta nie sprawdza się. Jeśli koncepcja Locke’a jest zrównana z wolnością negatywną, to nie można stwierdzić, że libertarianizm broni wolności negatywnej. Otrzymujemy więc tautologię, przez co pozbawiamy libertarianizm jakiegokolwiek treści i zawartości normatywnej. Logika jest nieubлагana.

Nie jest jednak tak, że między danymi porządkami nie istnieją różnice w zakresie wolności. W państwie komunistycznym mogą osiągnąć mniej, mogą

na swoje cele poświęcić mniej środków, niż byłbym w stanie w społeczeństwie libertariańskim, w którym dostęp do własności jest znacząco mniej ograniczony. Jak widać, mowa tu o własności pozytywnej; o komunizmie nie można powiedzieć, że łamie moją wolność negatywną bardziej niż prawa libertariańskie, lecz można dowodzić, iż w społeczeństwie libertariańskim posiadam większy zakres wolności pozytywnej niż w państwie komunistycznym. Wolność pozytywna opiera się na wielkości „sfery prywatnej”, a nie na przymusowym egzekwowaniu granic tej sfery. Gdy już zdamy sobie z tego sprawę, pojawia się kolejna wątpliwość: jaką przewagę pod tym względem ma libertarianizm nad demokracją? Wydaje się, że demokracja będzie tutaj nawet bardziej libertariańska, jako że demokraci dążą do wyrównania szans bardziej rygorystycznie i konsekwentnie niż libertarianie. Libertarianin z kolei „arbitralnie rozciągałby wolność pozytywną tylko na tych, którym udało się nabyć tytuł prawny do pewnej części świata” [dz. cyt., s. 25]. Deontologiczny libertarianin nie może odpowiedzieć na ten zarzut, nie odwoławszy się do świata rzeczywistego; można dowodzić na przykład, że w społeczeństwie libertariańskim doszłoby do bardziej powszechnej dystrybucji własności. Jak to jednak jest ze wszystkimi argumentami apriorycznymi ubranymi w aposterioryczne szaty, nie ma materiałów empirycznych, które mogłyby uzasadnić takie roszczenie.

Program pozytywny

Jak widać, program negatywny postlibertarianizmu jest całkiem pokaźny. Podkreślić trzeba dodatkowo, że na użytek tego wpisu wybrałem jedynie najistotniejsze i najbardziej owocne argumenty. Program pozytywny, choć nie tak szeroki, również został zarysowany.

Postlibertarianin to osoba, która z jednej strony wykracza poza libertarianizm, a z drugiej powraca do jego korzeni. Wykracza poza to, z czym libertarianizm się powszechnie wiąże, poza to, na czym się opiera; jest on sceptykiem nie tylko w stosunku do tak pojętego libertarianizmu, lecz także wobec świata w ogólności. Powraca do korzeni, czyli cofa się do momentu, w którym libertarianizm jeszcze nie powstał, do momentu, w którym libertarianizm nie stał się jeszcze przeżarty wewnętrznymi sprzecznościami.

Postlibertarianin jest antymetafizykiem. Oznacza to, że nie angażuje się w spory o naturę, istotę, esencję wolności, wolnego rynku, kapitalizmu, itd. Całkowicie zrywa z nimi, uważając je za zupełnie nieistotne. Postlibertaria-

Po szóste, niezmiernie ważkim tematem jest krytyka podmiotowości. Podmiot zdaniem poststrukturalistów jest zarazem konstytuowany i konstytuujący, co oznacza, że jednostka nie tylko jest tworzona przez relacje społeczno-kulturowe, ale i sama niejako powstaje w ramach tych relacji. Podmiot jest historyczny, jak ujął to Foucault, nie zaś transcendentny, stanowi kombinację niezliczonych czynników i wpływów, a więc podmiotowość jest determinowana przez kulturę. Jak stwierdza: „Żyjemy w świecie, w którym podmiot nie jest jednością, lecz jest podzielony, nie jest niepodległy, ale zależny, nie jest absolutnym początkiem, ale nieskończenie modyfikowaną funkcją”⁶. Po siódme i najważniejsze z perspektywy postanarchizmu, poststrukturalizm zaproponował nowe podejście do tematyki władzy. Zanim jednak omówię to zagadnienie, wypada przeanalizować filozofię prawa Michela Foucaulta, na którego pracach postanarchizm w znacznym stopniu się opiera.

Filozofia prawa Michela Foucaulta

Filozofia Michela Foucaulta wyrasta z genealogii zapoczątkowanej przez Nietzschego. W ujęciu Nietzschego genealogia polegała na krytycznej analizie rozumu, prawdy i podmiotu. Foucault uczynił z podejścia niemieckiego filozofa oryginalną metodę w analizie socjologicznej. Genealogia, jak u Nietzschego, ma charakter transgresyjny, tj. ma za zadanie przekroczyć dominujący sposób pojmowania i przekraczania granic. Metoda ta polegać miała na rekonstrukcji historii, a jej celem miało być ujawnienie metody konstrukcji i kształtu podmiotu w dyskursie społecznym, udzielenie odpowiedzi na pytanie: dlaczego podmiot ma w naszej kulturze taką, a nie inną postać, i w jaki sposób do tego doszło. „Ambicją genealogii było wskazanie relacji władzy-wiedzy, które kształtują tożsamości i sensy, nie pozwalają na uwolnienie się od nich”⁷. Genealogia za przedmiot swojej analizy przyjmuje faktyczny dyskurs i jego ograniczenia. „Celem genealogii poza nowym podejściem do metody badania historycznego, byłoby odkrycie, wydobycie wiedzy wpisanej w

⁶ M. Foucault, *The Birth of a World*, [w:] tenże, *Foucault Alive* (Interviews, 1966–84), red. S. Lotringer, przeł. J. Johnston, New York, 1989, s. 61.

⁷ T. Musiał, *Czy możliwa jest ekstremalna filozofia prawa?* [w:] M. Błachut (red.), *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Ponowoczesność*, Wrocław 2007, s. 90.

rzeczywistości?” czy „Czym jest prawda?”, na rzecz szczegółowego opisu relacji, determinant i funkcji. Przekłada się to z kolei na wniosek, że skoro byty nie mają danej raz na zawsze esencji, że nie są same przez się dane, że skoro są społecznymi konstruktami, to można je „skonstruować” w inny sposób, nadając im zupełnie inny kształt, wygląd i wartości.

Po czwarte, rzeczywistość według poststrukturalistów składa się ze znaków, tekstów. Innymi słowy, rzeczywistość jest tekstualna. W związku z tym, nie da się przeprowadzić wyraźnej i bezwarunkowej granicy między różnymi dziedzinami wiedzy, np. między nauką a sztuką, nauką a religią czy filozofią a literaturą. Tekstualność świata przekłada się na pogląd, który określa się często paninterpretacjonizmem: „w myśl tego stanowiska nic nie jawi się bez pośrednictwa interpretacji, albowiem cokolwiek jest nam dane, jest dane w wyniku procesu jakiejś interpretacji”¹. Niektóre interpretacje przyjmują się i wchodzą w skład obiektywnej, tj. internalizowanej, rzeczywistości; jako takie uznaje się je już nie za interpretacje, lecz za fakty społeczne. Tekstualizm stanowczo opowiada się przeciwko dominacji naukowości i dąży do jej demitologizacji. Nauka, podążając ścieżką oświeceniową, usurpuje sobie miano jedynej prawdy, przez co stawia się ponad innymi dziedzinami wiedzy. Zwolennicy tekstualizmu kontestują takie stanowisko, zauważając, że wszelkie poznanie odbywa się w ramach konkretnej wspólnoty: proces poznawczy jest bezwzględnie „kulturowy, społeczny, kontekstowy, historyczny, konwencjonalistyczny i antyesencjalistyczny”².

Po piąte, poststrukturalizm uznaje za swój cel dekonstrukcję nie tylko tekstu, ale i tekstualnej rzeczywistości. Dekonstrukcja dąży do zniesienia hierarchicznych relacji; działanie to wyznacza pierwszy moment dekonstrukcji. „Następny czyni samą tę opozycję «zagadkową» i odnosi ją do pra-wymiaru, z którego ma się wywodzić”³. Hierarchia zostaje, co prawda, zniesiona, lecz same opozycyjne pojęcia pozostają. Zmienia się za to całkowicie ich rola: dekonstrukcja ma przedstawiać napięcia, jakie między nimi występują, oraz ukazywać „w sposób szczególnie dobitny (...) ich ukryte konsekwencje”⁴. Dekonstrukcja „ma za swój cel ujawnienie skrytych artykulacji i podziałów wewnątrz monadycznych rzekomo całości”⁵, odrzucenie binarnych opozycji właściwych dla tradycyjnej filozofii.

¹ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 47.

² Tamże.

³ Tamże, s. 131.

⁴ Tamże.

⁵ P. de Man, *Allegories of Reading*, New Haven, 1979, cyt. za: B. Baran, *Postmodernizm*, s. 132.

nin odrzuca więc dziedzictwo libertarianizmu, ten „smutny spadek” i szuka swoich własnych rozwiązań. Podejmuje w tym celu szereg działań. Obejmują one przede wszystkim badania antropologiczne, socjologiczne, historyczne, ekonomiczne, polityczne, itd.; ich zadaniem jest zaś uzyskanie odpowiedzi na pytanie, jakie są warunki ludzkiego szczęścia, tj. nie tylko, kiedy ludzie są szczęśliwi, lecz także, co sprawia, że są szczęśliwi.

Postlibertarianin staje się swoim najbardziej zagorzałym krytykiem. Jako bezwzględny sceptyk, nigdy nie przestaje powątpiewać w słusność podejmowanych przez siebie prób analiz społeczeństwa, państwa, człowieka. Niemniej jednak, nigdy nie ustaje w staraniach, nigdy nie poddaje się, wytrwale przeprowadza badania, które mogą, lecz wcale nie muszą, dać libertariańskie wnioski. Postlibertarianin wcale nie musi być kimś, kto podziela libertariańskie przesłanki etyczne. „Nie ma żadnego powodu, żeby nielibertarianie byli gorszymi postlibertarianami niż sami libertarianie” [tamże, s. 53]. Tylko dzięki takiemu podejściu postlibertarianinowi uda się uniknąć libertariańskiego dylematu: z jednej strony, słabych argumentów empirycznych, przesłanki z wniosku na wniosek, wyciągania zbyt pochopnych wniosków z danych przesłanek (bólczki libertarianizmu konsekwencjalistycznego), a z drugiej – podejścia „libertarianizm jest super, co ma być, to będzie” i zarzutu o wyprowadzanie ustalonych z góry wniosków (problemy libertarianizmu deontologicznego). Jedynie więc postlibertarianizm przedstawia jakąkolwiek szansę dla libertarian na zajęcie bardziej korzystnej pozycji w obecnym dyskursie nie tylko akademickim, lecz także społecznym.

Część III - postanarchizm

Nazwa

Mogłoby się wydawać, że przedrostek „post” w terminie „postanarchizm” sugeruje, że postanarchizm niejako następuje po anarchizmie, transcenduje anarchizm w wydaniu klasycznym. Będzie to ujęcie poniekąd adekwatne, bowiem postanarchizm faktycznie wykracza poza korpus poglądów zwanych anarchizmem. Jednakże, jedynie „poniekąd”, ponieważ, gdy w 1994 r. Todd May prowadził swoje seminarium poświęcone anarchizmowi, postanarchizm pojawił się jako skrótowiec od dłuższego pojęcia: anarchizmu poststrukturalistycznego. A zatem, żeby zrozumieć, czym postanarchizm w rzeczy samej jest, trzeba przeanalizować najpierw jego filozoficzne fundamenty, czyli poststrukturalizm.

Poststrukturalizm

Poststrukturalizm jest prądem w filozofii współczesnej (to czy zaliczyć go można do postmodernizmu jest nadal przedmiotem debaty, dlatego tym zagadnieniem nie będę się tutaj zajmował), który po wydarzeniach z maja 1968 r. we Francji zerwał z tradycyjnym, strukturalistycznym poglądem na język i tekst, jednostkę i społeczeństwo. Strukturalizm stał na stanowisku, że kluczem do odpowiedniego przedstawienia zjawisk literackich, społecznych, itp. jest odnalezienie stojącej za nimi struktury lub opracowanie metody, która wyjaśniałaby ich rolę w szerszym środowisku. Niezmiernie istotnym pojęciem jest tutaj system – strukturalizm dąży do stworzenia pewnego wyczerpującego i obiektywnego tworu, który determinuje funkcjonowanie poszczególnych składających się nań elementów; echa teorii systemów von Bertalanffy’ego są jak najbardziej widoczne. Jako taki strukturalizm wpisuje się w kategorię dyskursu oświeceniowego. Pomimo tego, że częstym motywem w tym nurcie filozoficznym była krytyka tzw. rozumu oświeceniowego, strukturalistyczne zerwanie z pokartezjańską

formacją intelektualną nie było wystarczająco radykalne. A zatem w słownik strukturalizmu wchodzi takie pojęcia, jak prawda obiektywna, nauka, rzeczywistość, natura, esencja, itd. Strukturalizm jest więc totalistyczny w tym znaczeniu, że „umetafizycznia”, stąd uniwersalizuje i obiektywizuje, zasady dyskursu, jego gramatykę, porządek i zasady.

Poststrukturalizm jest zatem niejako antytetyczny wobec strukturalizmu. Po pierwsze, całkowicie odrzuca klasyczną teorię prawdy, zgodnie z którą myśl czy zdanie ma stanowić odzwierciedlenie rzeczywistości. Zastępuje ją koncepcją konstruktywistyczną: prawda jest nie tyle odkrywana, lecz tworzona w wyniku procesów społecznych, w ramach wspólnoty interpretacyjnych (Fish), gier językowych (Wittgenstein), wspólnot rozumienia (Gadamer) czy kultury. Prawda jest zatem takim samym konstruktem, jak wszystkie inne elementy kultury.

Po drugie, mamy do czynienia z jednoznacznie pozytywnym stosunkiem do pluralizmu dyskursów, postaw światopoglądowych i wartości. Wynika to z przeświadczenia, że nie ma jednej i obiektywnej prawdy, a więc w pewnym sensie nastąpił postulowany przez Lyotarda zmierzch wielkich narracji (metanarracji), czyli opowieści o emancypacji rozumu, o wolności, postępie, itp. Narracje te, odwołujące się do istnienia jednej prawdy, należy zastąpić małymi narracjami (mikronarracjami) akcentującymi rolę tych grup społecznych, które do tej pory były marginalizowane i znajdowały się poza właściwym dyskursem społecznym. Małe narracje są ze swej istoty lokalne, partykularne, nie aspirują do transcendentnej i uniwersalnej prawdy. Tworzyć można więc niezliczoną liczbę gier językowych (Ludwig Wittgenstein), kolaży (Zygmunt Bauman) i pastiszy (Frederic Jameson).

Po trzecie, poststrukturalizm jest ze swej istoty antyesencjalistyczny. Esencjalizm sprowadza się do poglądu, że istnieją pewne niezmiennie, obiektywne, absolutne esencje, istoty, które są właściwe danemu bytowi ze względu na jego naturę. Esencja jest tu tożsama z platońską ideą, a więc jest stała, wieczna i uniwersalna (tj. znajduje się w każdym obiekcie danej klasy). Antyesencjalizm (lub nonesencjalizm) z kolei nie tyle stoi na stanowisku dokładnie przeciwnym, tj. nie twierdzi, że esencji jako takich nie ma (choć takie definicje antyesencjalizmu też funkcjonują; ja jednak będą od nich w tym zakresie abstrahować), lecz uznaje, że esencje są historyczne i instytucjonalne – uwarunkowane kontekstem. Oznacza to radykalne zerwanie ze znaczeniem pojęcia „esencja”, które obecne było w filozofii tradycyjnej. Antyesencjaliści odrzucają z gruntu esencjalistyczne pytania, w rodzaju „Jaka jest natura człowieka?”, „Jaki jest status ontyczny