

Sebastian Słowiński

Szkic anarchizmu aktualności. O pojęciu anarchistyczności

*Proces urozumienia przedstawia się tak oto:
jest aktualizacją możliwości, stawaniem się aktywnym,
wytwarzaniem ludzkich stosunków,
przedłużaniem pojedynczości, decydowaniem.
Krótko mówiąc, jest wykonywaniem ruchu¹.*

*Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung,
welche den jetzigen Zustand aufhebt².*

Problemem nie jest cel, lecz ruch³.

Anarchizm jako praktyczna doktryna polityczna został zapoznany i zmarginalizowany, przesunięty z dyskursu filozofii polityki do historii lub gabinetów osobliwości. Dziś, jak nigdy dotąd, potrzebna jest nie sama restauracja anarchizmu jako nowożytnej doktryny politycznej, ale dostrzeżenie jego ruchu, życia i witalności – tego

Sebastian Słowiński (ORCID 0000-0002-2341-2513) – student kulturoznawstwa i filozofii w ramach Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego. Pod opieką naukową dr. hab. Michała Herera zajmuje się badaniem faszyzmu oraz filozofią poststrukturalną. Jego zainteresowania filozoficzne dotyczą także krytyki ideologii oraz współczesnych praktyk i teorii politycznych. Publikował między innymi na łamach „Machiny Myśli”. Jest uczestnikiem oraz współorganizatorem demonstracji uniwersyteckich i opozycyjnych, a także członkiem Studenckiego Komitetu Antyfaszystowskiego.

¹ G. Deleuze, *Perykles i Verdi*, przeł. P. Laskowski, Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, Poznań–Warszawa 2017, s. 22.

² K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, w: *Marx-Engels-Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1990, s. 36.

³ F. Châtelet, *Questions, objections*. Cyt. za: G. Deleuze, *Perykles i Verdi...*

co wyparła nihilistyczna recepcja anarchizmu, a co stanowi jego kłączowatą⁴ istotę. Pewne bardzo pozytywne czytanie reparatorne anarchizmu czyni, rzecz jasna, postanarchizm. Saul Newman anarchistyczną metodę widział w samym kłączu: „Zamiast drzewiastego modelu myśli, Gilles Deleuze i Félix Guattari proponują model kłączowaty, czyli taki, który wyrzeka się pojęcia esencji, całości i binarnej logiki, przyjmuje zamiast tego wielość, pluralizm oraz stawianie-się. Można to uznać za anarchistyczny model myśli”⁵. Będziemy się tu zatem zajmować nie samym anarchizmem, lecz jego kłączowatością⁶ jako praktyką polityczną. Chcielibyśmy więc zaproponować na określenie praktyk i teorii anarchistycznych zupełnie inny termin – *anarchistyczność*.

Według Deleuze’a metodą mutacji języka większościowego w mniejszościowy, pozbawiając go form, nadając bezosobowość i odkrywając język obcy w języku macierzystym, ożywiamy go⁷. Jako że przedmiotem tej pracy jest doktryna polityczna pozbawiona doktrynerstwa *arche*, decydujemy się na zmianę jego nazwy. Anarchizm ma silne konotacje historyczno-społeczne, a jego deformacja otworzy go na wiele głosów i tyleż interpretacji. Peryferyjność anarchizmu w dyskursie i jego niszowość była również jednym z powodów mutacji, której się podejmujemy. Deleuze, pisząc o języku

⁴ Używam tu pojęcia Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego zamiast pojęcia korzeni, ponieważ struktura kłącza stanowi myśl przewodnią pracy. Nie jest też tak, że anarchizm ma korzenie, nie w sensie historycznym, bo jako pojęcie z filozofii polityki – owszem. Postawy anarchistyczne łatwo dostrzec i przed anarchizmem dziewiętnastowiecznym, i po nim. W sensie, jakim będziemy się tu zajmować, czyli filozoficzno-praktycznym, anarchizm nie ma korzeni – jest kłączem.

⁵ S. Newman, *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books, Lanham 2001, s. 105.

⁶ „Twórcie kłącze, nie korzeń, nigdy nie zasadzajcie! Nie siejcie, rozsadzajcie! Nie bądźcie jednym ani mnogim, bądźcie wielościami! Kreście linię, nigdy punkt! Prędkość zmienia punkt w linię! Bądźcie szybcy, nawet jeśli nie ruszycie się z miejsca! Linia szansy, linia bioder, linia ujęcia. Nie wywołujcie w sobie generała! Nie słuszny pomysłom; słusznie mieć dobry pomysł. Miejcie krótkotrwałe idee. Twórcie mapy, a nie zdjęcia i rysunki. Bądźcie Różową Panterą i oby wasze miłości były jak osa i orchidea, jak kot i pawian”. G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury „Bęc Zmiana”, Warszawa 2015, s. 29.

⁷ „Pisanie jest sprawą stawania się, nigdy nie zakończonego, zawsze będącego w trakcie dziania się, stawania, które wykracza poza wszelką dającą się przeżyć i przeżyty materię”. G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo „Officyna”, Łódź 2016, s. 6.

mniejszościowym, określa go mianem bełkotu, mamrotania i naiwnej intonacji syntaktycznej. Czymże innym jest polityczny bełkot, jeśli nie pewnym elementem anarchizmu? Warto mieć również w pamięci to, co Adolf Eichmann powiedział w Jerozolimie: anarchia następuje wtedy, kiedy każdy myśli za siebie.

Zabieg, którego się tutaj podejmujemy, wynika jeszcze z jednej prostej obserwacji, a mianowicie transhistorycznego charakteru omawianego pojęcia – tak jak anarchizm jest doktryną polityczną nowożytności (która miała początek w XVII wieku, a moment kulminacyjny na przełomie XIX i XX), tak anarchistycznościowi byli zarówno Diogenes i Tukidydes, jak i Uriel Acosta czy Gilles Deleuze, a nie tylko Emma Goldman czy Michaił Bakunin. Chodzi o pewne etyczno-polityczne powinowactwa i dyspozycje, które wysledził już Newman, a przed nim kilku innych. We wstępie do *Unstable Universalities* argumentował, że na warsztat bierze właśnie anarchizm z trzech powodów. Po pierwsze, nowa radykalna filozofia polityczna może być traktowana jako anarchizm, który jest polityką pozbawioną centralizmu i pozycji lidera; po drugie, poststrukturalizm jako propozycja antyautorytarnego etosu jest wyraźnie anarchistyczna⁸; po trzecie wreszcie, polityczne propozycje oparte na stosunku teorii i praktyki wyznaczonym przez marksizm, którego celem jest emancypacja, muszą poradzić sobie z autorytarnymi zapędami centralizowania ruchu, a „struktury centralistyczne i autorytarne charakteryzowały wiele form [właśnie – S.S.] marksizmu”⁹ – w tym sensie anarchizm wydaje się nieskompromitowany. „Anarchizm i postanarchizm są ważne, albowiem łączą zasady indywidualnej wolności i autonomii oraz społecznej i ekonomicznej równości w całej rozciągłości”¹⁰.

⁸ Warto tu napomknąć o anegdocie, którą May Todd przywołuje w przedmowie do *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Spytany przez przyjaciela, czym jest poststrukturalna filozofia polityczna, opowiadał tak długo, aż ten mu przerwał i powiedział, że brzmi to jak anarchizm. Todd powiada, że tak właśnie zaczęła się jego przygoda z postanarchizmem i artykuł *Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?*

⁹ S. Newman, *Unstable Universalities. Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester University Press, Manchester 2007, s. 7.

¹⁰ *Ibidem*, s. 15.

„Twórcze jękanie się [...] języka czyni kłacze zamiast drzewa”¹¹. Będziemy zatem rozważać tu coś zupełnie różnego od anarchizmu – anarchistyczność.

Oczywista niechęć anarchistów i anarchistek do instytucji państwa jest fundamentem tej myśli. *Myśl* jest pojęciem, od którego chcielibyśmy zacząć nasze rozważania.

Richard Sylvan wskazuje na fałszywość dychotomii między państwem a politycznym chaosem¹², że może istnieć „albo państwo i jego racja, albo chaos”. Przekonanie o jej prawdziwości jest bardzo głęboko zakorzenione w kulturze politycznej i dyskursie politycznym. Sąd ten – że albo państwo, albo dzicz, pozabijamy się itd. – jest zresztą wygłaszany nader często przez prawie wszystkich polityków i apologetów państwa. Paradygmat państwa ma znacznie głębsze zakorzenienie niż teorie stanu natury osiemnastowiecznych filozofów. Wije się on, rzecz jasna, poprzez te racjonalistyczne teorie i stamtąd widoczny jest najlepiej, ale sięga co najmniej czasów Platona. To wszechobecne powoływanie się na państwo jako symbol niekwestionowalnej wartości przyszłości społeczeństwa wykorzystywane jest przez każdą doktrynę polityczną, każde ugrupowanie. *Argumentum ad statusum*¹³ wydaje się argumentem wręcz nie do zbicia, wykorzystywanym w różnych konstelacjach i układach, przez różne frakcje i w różnych czasach. Kto sprzeciwia się państwu i opiera swój projekt polityczny na innych założeniach, ten najczęściej jest eliminowany z dyskursu publicznego jako wprowadzający chaos, nieład, przeciwnik demokracji lub praworządności czy właśnie nihilista. Słowem, anarchistyczna krytyka państwa jako nieko-

¹¹ G. Deleuze, *Krytyka i klinika...*, s. 183.

¹² R. Sylvan, *Anarchizm*, przeł. M. Poręba, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, P. Pettit, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.

¹³ *Status* (łac.) – państwo. *Argumentum ad statusum* jest strukturalnie tożsamy z Edelmanowskim argumentem z dziecka (zob. przypisy nr 17, 70, 78).

niecznej struktury czy obrazu myśli zawsze była dyskredytowana za pomocą dychotomii państwo–chaos¹⁴. Myślenie to jest jednak błędne w takim sensie, w jakim błąd naturalistyczny pojmował George Moore¹⁵. Otóż z samego faktu istnienia państwa nie wynika bynajmniej ani to, że jest ono konieczne, ani że jest czymś dobrym (mniejszym złem). Tę fałszywość przełamuje właśnie anarchizm i jego dyspozycyjność – wystarczy się weń wsłuchać. Ta fałszywość sugeruje niemożność teorii politycznej poza państwem, brak alternatywy wobec niego, brak porządku bezeń. Sylvan odbiera anarchizmowi pejoratywne znaczenie, które zostało mu przypisane przez dziennikarzy głównego nurtu oraz apologetów państwa. Nie jest prawdą, „jakoby anarchizm implikował przemoc, działania paramilitarne czy terroryzm. Popularny wizerunek anarchisty to niespokojna, fantastyczna postać z bombą w kieszeni”¹⁶. Tego rodzaju inwektywy kierowane są przeciw każdej alternatywie wobec państwa. Anarchista mać spokój społeczny, rodzinny, towarzyski – odbiera mu się arsenał intelektualny, a następnie zrównuje z terrorystą, kimś złym czy nihilistą. Choć pełen dobrych intencji Sylvan chciał oddać anarchizmowi sprawiedliwość i nie ukrywać czy zmiękczać jego dionizyjskiej mocy, to chyba jednak trzeba stwierdzić, że faktycznie jest on terrorem i zagrożeniem – ale przede wszystkim dla dogmatycznego obrazu myśli, a nie życia jako takiego. Ten anarchistycznościowy terror lub zagrożenie porządku nie są jednak nihilistyczne tylko właśnie twórcze. Chcielibyśmy zaproponować w tej pracy przełamanie paradygmatu *ad statusum* oraz wiążącego się zeń reprodukcyjnego futurizmu. Sądzimy, że anarchistyczność przełamuje ten paradygmat i „przeciwstawia się determinantom polityki jako takiej, a więc także samej logice opozycji”¹⁷. Niech racja stanu będzie dzieckiem: „Nasza

¹⁴ To właśnie Bakunina, a nie Marksa, Carl Schmitt bierze sobie za przeciwnika w *Teologii politycznej*, widząc właśnie marksistowską ortodoksję państwa, której praktyka polityczna zgodna jest z zasadami polityczności i Rozumu: terytorium – suweren – prawo i anarchizm.

¹⁵ G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierkowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 2003, §1–15.

¹⁶ R. Sylvan, *Anarchizm...*, s. 286.

¹⁷ L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki*, przeł. T. Sikora, w: *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 678.

wolność jest ograniczana z każdej strony przez wydłużający się cień DZIECKA¹⁸.

Anarchizm jawi się jako przełamanie dogmatycznego obrazu myśli, który opierając się na dobrej woli, zakłada prawdę uniwersalną („nie ma znaczenia czas i miejsce, jeśli stosujemy metodę”¹⁹), poznawalną przez myśliciela, który „[c]hce prawdy i kocha ją”²⁰. Anarchistyczność jest diagnozą i demystyfikacją sił stojących za myślą o lepszym społeczeństwie, myślą opartą na warunkach, które zostały ustalone apriorycznie²¹, a więc w obszarze paradygmatu *status*. Pojęcie anarchistyczności jest dla państwa i powszechnego dyskursu filozofii polityki tym, czym egzystencjalizm²² dla moralności. Wszelkie nowe prawdy, systemy i rewolucje społeczne, które nie są „zagrożeniem życia społecznego”, stwarzane są na podstawie tych uprzednio istniejących prawd samej myśli. Nowy obraz myśli, tak jak anarchistyczność, nie zawiera kategorii prawdy i fałszu, nie ma racji czy ducha; istnieją tu jedynie duchy – prawdy zrelatywizowane do wartości i sensu. Przekładając Deleuze’a, gdy pisze o Marcelu Prouście²³, na język anarchistycznościowy: wszyscy reformatorzy, apologetci państwa, socjaliści i nawet rewolucjoniści uczestniczą w logosie. Uczestnictwo w logosie oznacza „[bycie] zanurzonym w po-

¹⁸ *Ibidem*, s. 698.

¹⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo „Officyna”, Łódź 2012, s. 134.

²⁰ *Ibidem*, s. 133.

²¹ „Oto, co ukrywa dogmatyczny obraz myśli: działania pewnych uprzednio istniejących sił, które określają myśl jako czystą naukę, działania pewnych uprzednio istniejących mocy, które znajdują myślowy wyraz w prawdzie jako takiej”. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia...*, 134.

²² Odnosimy się tu przede wszystkim do koncepcji humanizmu Jeana-Paula Sartre’a i Heideggerowskiej polemiki. Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”, Warszawa 1998; M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: *idem, Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977. Mimo wielu oczywistych sprzeczności między koncepcjami Sartre’a i Heideggera wspólny jest im projekt humanizmu antyfaszystowskiego konstytuowany przez człowieka, a nie na odwrót (narzucany jako zastany). Przed dokonaniem wyboru nie ma człowieka, jest on stwarzany co chwilę przez nasze wybory. Jest to koncepcja ludzkości jako wolnej, pozbawionej prawa (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem...*, s. 29); bycie jako czysty transcendens oraz zrównanie ludzkiej istoty z jej istnieniem (M. Heidegger, *List o humanizmie...*, s. 85, 99).

²³ G. Deleuze, *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 101.

wszechnej dialektyce jako Rozmowie Przyjaciół, w której wszystkie władze funkcjonują dobrowolnie i współpracują pod wodzą Intelaktu, by scalić obserwację Rzeczy, tworzenie Słów, odkrywanie Praw i tkanie nieustannie nitki łączącej Część z Całością²⁴. Chodzi zatem o obserwowanie wszystkich rzeczy jako całości i łączenie ich za pomocą systemów praw i logiki. Wszyscy oni dążą do uniformizacji życia społeczno-politycznego za pomocą dialektyki – metody, którą wystarczy poznać, aby zwrócić się do Prawdy twarzą²⁵ z sejmowych ław tudzież na wiecach politycznych. Ta oparta na dobrowolności intelektu chęć poznania praw służy „łączeniu Części z Całością”²⁶ i *vice versa*. „Dzieje wszystkich społeczeństw dotychczasowych są dziejami walk klasowych. Człowiek wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz”²⁷ – bardzo dobrze wiemy, jak to idzie dalej. Ostatecznie chodzi o zanik klas w ferworze dyktatury proletariatu. Anarchistyczność nie lekceważy problemu klas, ale wydaje się, że w tym ujęciu walka klas w ogóle nie opiera się na tego typu strukturalizmie. Dyskurs filozofii polityki i metafizyka politologii uczą, jak tkąć tę nić, jak rysować zdjęcia czy mapy, ale ostatecznie konieczne jest stworzenie nowych struktur państwowych. Doktryny i praktyki polityczne zawsze bazują na tym schemacie dogmatycznego obrazu myśli – w tym sensie polityka oparta na paradygmacie państwa jest zawsze fundacjonistyczna, powtarza za Kartezjuszem błąd *cogito*. W myśl motto: „Nie zburzysz domu pana jego narzędziami” wdrażanie społeczeństwa bezklasowego za pomocą klas jest strategią dość naiwną i w gruncie rzeczy nierealną. Nie chcemy oczywiście powtarzać tu truizmów, jednakże w tym momencie warto zaznaczyć tę dość niewyszukaną, choć prawdziwą w sensie popperowskim tezę, że wszelkie rewolucje, obietnice nowego jutra, wielkie projekty i plany działania bardziej polityczno-administracyjne niż społeczne kończyły

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia...*, s. 133–134.

²⁶ *Idem*, *Proust i znaki...*, s. 101. Zob. także: G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 48–57.

²⁷ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, red. J. Maliniak, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1948, s. 43.

się fiaskiem²⁸. Fiaskiem w postaci państwa. Próbuujemy dojść do tego, że zarówno działania reformatorskie, jak i rewolucyjne (w znaczeniu dosłownym²⁹) są ograniczone. Obrót ogranicza wybrany kąt patrzenia. Rewolucyjna zasada skrępowana jest właśnie zasadą, regułą, prawidłowością określoną przez Historię. Rewolucyjny obrót ogranicza perspektywa *cogito*, zadłużona w greckim paradygmacie dialektyki jako Rozmowy Przyjaciół.

„Dlaczego po rewolucji zawsze następuje reakcja, nieuchronna niczym jakiś sezon w piekle?”³⁰ Antylogos anarchizmu stanowi zagrożenie dla tych prawd i prawideł politycznego rozumu, które są prawdami Prawa i Państwa, niepodważalnymi paradygmatami tych w gruncie rzeczy ekonomicznych operacji. Anarchizm stanowi alternatywę dla (politycznego) dogmatycznego obrazu myśli, obalając porządek, na mocy którego funkcjonuje. Przełamuje stałą zasadę rewolucja–reakcja, *revolutio* i w tył zwrot.

Co można przeciwstawić rewolucji lub – aby zadać pytanie lepiej – co w takim razie zamiast rewolucji? Jaki wykonać gest, jaki ruch, jeśli nie radykalny obrót (*revolutio*)? Otóż należy po prostu się ruszyć (*surgo*) lub wyprostować (*insurgo*). Hakim Bey zauważa, że powstaniem czy właśnie insurekcjami³¹ nazywane są nieudane rewolucje³², przegrane w tym sensie, że nie spełniają historycznych

²⁸ Takie twierdzenie wymaga zatem przemyślenia, co w sensie filozoficznym było rewolucją, a co insurekcją. Jesteśmy zdecydowanie daleko od deprecjonowania osiągnięć różnych powstań, insurekcji czy rewolucji. Chodzi tu bardziej o podważenie fundamentów w sensie nominalistycznym i analizę mikrohistoryczną, która doszukuje się pęknięć i przepływów między dwoma odrębnymi zjawiskami. Nie każda rewolucja w sensie historycznym jest rewolucją w sensie niniejszym.

²⁹ *Revolutio* (łac.) – obrót. Kopernikańskie *de revolutionibus (orbium coelestium)* wyznacza renesansowe ramy myślenia geometrycznego, przestrzennego, symetrycznego i ułożonego. Słowem, obrót zaprowadza nowy system, nową mapę czy schemat. Nie tak długo myślenie w kategoriach przestrzennych, ale obrócone, zrewolucjonizowane, musiało czekać na Kartezjusza, który – jak wiadomo – wprowadza myślenie trójwymiarowe. Rewolucja będzie zatem politycznym obrotem, przejściem z jednego systemu do innego, wprowadzeniem nowego wymiaru, nowej miary, skali czy porządku lub postaci.

³⁰ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, przeł. I. Bojardżijewa, J. Karłowski, Korporacja „Ha!art”, Kraków 2009, s. 11.

³¹ *Insurrectio* (łac.) oznacza powstanie (zbrojne); *insurgere* (łac.) oznacza postanie przeciwko komuś lub czemuś.

³² H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna...*, s. 11–16.

standardów, nie rodzą kolejnego reżimu, „[kryją] w sobie załączek możliwości wyjścia na zewnątrz, poza zasięg spirali Hegłowskiej, p o s t ę p u, który tak naprawdę nie jest niczym innym jak zwykłym błędnym kołem”³³. Powstanie, ruch narusza prawo historii, albowiem wymyka się jej czasowo, jest niespodziewany, nie tworzy stałych struktur, które mają mieć powszechną ważność – popadłoby się wtedy w „metafizyczne zadufanie”³⁴. Historia tworzenia państw wymaga właśnie nieuprzejmości. Insurekcja jest „niewybaczalnym zaprzeczeniem dialektyki”³⁵, tej metody, która umożliwiła poznanie. „Mówi się w końcu, że wystarczy m e t o d a, by dobrze myśleć, by myśleć naprawdę”³⁶, metoda prowadząca do tego, co jest ważne zawsze i wszędzie. Metoda jest strategią Dogmatycznego Obrazu Myśli.

Podobną intuicję w kwestii politycznego ruchu miała Goldman. W przeciwieństwie do masy, której ciężar uniemożliwia jego wykonanie, za niosącą sztandar wyzwolenia uważała inteligentą i odważną mniejszość³⁷. „Mniejszość ruszyła ku innym celom, tymczasem większość, obciążona p r a w d ą, która z czasem odsłoniła swoją fałszywość, pozostała w tyle”³⁸. Każdy wysiłek, który przyczynił się do emancypacji, wywodzi się z mniejszości³⁹. Goldman mówi o inteligentnych prekursorach; całą wolność lub świadomość zawdzięczamy oryginałom, ludziom specyficznym, pojedynczościom – powiedziałby Deleuze. Tam gdzie mniejszość przechodzi na pozycje większości, rewolucja zmienia się w reakcję, „wspaniała zasada

³³ *Ibidem*, s. 11. Warto tu również zwrócić uwagę, że pojawia się pojęcie błędnego koła, z którego krytyki, chociaż w innym polu filozoficznym, powstaje fenomenologia będąca oczywistym początkiem egzystencjalizmu, którego etykę przywoływaliśmy wcześniej.

³⁴ G. Deleuze, *Perykles i Verdi...*, s. 5.

³⁵ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna...*, s. 12.

³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia...*, s. 134.

³⁷ Zob. E. Goldman, *Mniejszość wobec większości*, w: *eadem*, *Anarchizm i inne eseje*, przeł. J. Dolińska i in., Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, Poznań 2015.

³⁸ *Ibidem*, s. 69.

³⁹ Jest to niemalże bezpośrednie odwołanie do liberalnej koncepcji wolności. Zob. J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, r. 3. To właśnie John Stuart Mill upatrywał w jednostkach i ich indywidualnościach motoru ewolucyjnego (ale nie rewolucyjnego). Mimo oczywistej zbieżności nie należy utożsamiać omawianych tu koncepcji z Millowskim liberalizmem, choć warto pamiętać o tych wspólnych miejscach, toposach wolności.

[staje] się [niosącą] cierpienie i [klęski, zwiastunką] krwi i ognia⁴⁰. Ta wspaniała zasada, która stała się tragedią, rewolucyjna entelechia w formie reakcji, nazwana jest przez Gustava Landauera topią⁴¹ – stabilnością systemu. Utopia pojawia się wtedy, gdy ludzie są niezadowoleni z otaczającej ich rzeczywistości, gdy chcą zmiany. Utopia pojawia się jako alternatywa, do której społeczeństwo chce dążyć, albowiem życie w zastanym miejscu (*topos*) jest nieznośne, okrutne, niesprawiedliwe itd. Utopia zawsze osiąga kolejne miejsce (reakcji), w którym utopijna dynamika zaczyna słabnąć. Nowa topia wznieca potrzebę nowej utopii. Jawi się tu problem językowy, z którym przyjdzie nam się jeszcze zmierzyć: *utopia* jako *outopos* (niemiejsce; *ou* – nie) czy *eutopos* (dobre miejsce; *eu-daimonia-topos*). Ta topiczna nierozstrzygalność ujmuje istotę problemu celu i ruchu: ruch, który skierowany jest ku nieznanemu, brak wzorca, schematu, brak celu, a zarazem antyantyteleologiczność w postaci celu jako dobrego społeczeństwa tu i teraz, więc już jakoś określonego. To że nie wiadomo, czym *eudaimonia* właściwie jest, można zostawić na boku, zakładając, że w dużym skrócie chodzi o szczęście, jak wymyślili sobie tłumacze Arystotelesa, lub o *telos* określony właśnie eudaimonicznie, żeby oddać sprawiedliwość starogreckiej *specyfice*.

Goldman nader często używała pojęcia *rewolucja*, lecz można to uznać za nieświadomą reprodukcję nomenklatury, jaką posługiwała się w XIX i XX wieku radykalna lewica. W istocie chodzi o ten rodzaj aktywności, który sprzeniewierza się rewolucyjnemu planowaniu, organizacji czy ekonomii, który znosi aktualny stan rzeczy („*die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt*”). Podstawową kategorią przewrotu, obrotu (*revolutio*) komunistycznego są masy. Polityka mas, agitatorstwo, przodownictwo lub awangarda, partia! – to wszystko pojęcia rewolucyjne, tak bardzo odległe od myśli Goldman. Nie dajmy się zatem zwieść bran-

⁴⁰ E. Goldman, *Anarchizm i inne eseje...*, s. 69.

⁴¹ G. Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt am Main 1907. Cyt. za: P. Laskowski, *Szkiecy z dziejów anarchizmu*, Muza, Warszawa 2007, s. 60–61.

zowej nomenklaturze – chodzi tu o spontaniczny ruch, powstanie, aktywność jednostki, unikającej procesu większościowania się i jej żądań. Mniejszościować masy, promować samoświadomość i inteligencję (w proponowanym przez Goldman nieliberalnym znaczeniu tego słowa)⁴². Być decyzyjną, wykonywać ruch z własnej woli. Podmiotem działania politycznego są mniejszości, charakteryzujące się oryginalnością i inteligencją. Wolność zaprowadzą właśnie one, bo mogą wykonywać ruch, są swobodne w przeciwieństwie do niezdolnych do ruchu mas, mogących się jedynie obrócić, gdyż na więcej nie pozwala im własny ciężar. Nie mają siły, potencji, żeby się wyprostować – wolnomyślicielskie *insurgo* zostaje wyparte przez ociężałe *revolutio*. *Insurgo* jako jednostkowa i pojedyncza decyzja ginie pod butem rewolucyjnych mas; wymagane jest, by ugięła się pod masą: „Ty, sam jeden, nam wielom ustąpić musisz”⁴³ – mówili współwyznawcy do Acosty.

Czym jednak jest to powstanie, ten ruch umykający metodzie dialektycznej? Czym różni się logika francuskiego maja od czerwonego października albo gdzie przebiega istotna różnica między skłotaniem a społeczeństwem obywatelskim? Istotne wydaje się tutaj to, że pierwsze opiera się na zasadzie spontanicznego zrywu: zapala się i zaraz gaśnie, choć nie umierają pewne habitusy polityczne, które ten zryw zasiewa. Polityczna hagiografia zdarzeń jest mniejsza, a i sama Historia nie konsumuje ich tak jak tych drugich. Z wyjątkiem kilku przypadków Historia w ogóle przemilcza tego typu opór czy powstanie, ponieważ nie są dla niej użyteczne. Bunt wobec społeczeństwa spektaklu był tak nieoczywiście ukierunkowany, że ciężko mówić o jakiejś jasnej strukturze zrywu roku 1968. Stąd też wiele wątpliwości, czy maj 1968 wygrał, czy przegrał. Tak jak w wydarzeniach roku 1917 widać hierarchię wartości, jasną i klarowną teorię sprawiedliwości, tak sytuacja zaistniała pięćdziesiąt lat później we Francji nazbyt przypomina wirusa, ażeby można

⁴² Zob. E. Goldman, *Mniejszość wobec większości...*, s. 72–73.

⁴³ U. Acosta, *Wizerunek własny żywota*, przeł. K. Dresdner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 44.

było strukturalnie wyodrębnić jej poszczególne elementy. Słowem, wydarzenia francuskie przekroczyły dziejowy paradygmat podmiotu i władzy dzięki swojej osobliwej nieokreśloności. W 1968 roku „[d]ługowłosi rozbijają namioty, grają na gitarze, śpiewają piosenki, piją alkohol, a potem odjeżdżają. Nie potrafią wytłumaczyć, po co to robią. [...] Niestety, nie można poznać [płci – S.S.] ze względu na długie włosy i fakt, że obiekty są w ruchu”⁴⁴. Natomiast podczas Rewolucji robotnicy „[p]osiadają to, co decyduje o ich władzy i wpływie – świeżego ducha walki, niezłomną wolę i bezgraniczną gotowość ponoszenia ofiar za ideały socjalizmu”⁴⁵, „[a]le zwycięstwo to nie jest końcem, lecz zaledwie tylko słabym początkiem”⁴⁶. Różnice polegają zatem na istnieniu celu i jego braku oraz na czasowości, której należną uwagę poświęcimy niżej⁴⁷. Tak jak instytucje pożytku publicznego (na przykład rady) zakłada się po to, aby służyły i polepszały byt społeczny (ten byt, który jest i ma pozostać, lecz poprawiony), tak skłoting zakłada swoją tymczasowość – istnieje dopóty, dopóki ma sens i wartość. Oczywiście obie te instytucje (lub instytucja i parainstytucja) mogą przybrać różne formy; chodzi nam raczej o to, że zawsze stoi za nimi jakaś intencja i nie będzie nadużyciem, jeśli uznamy, że właśnie te drugie pomyślane są jako antystruktury, które działają na zasadzie powstańczej tymczasowości. Metodologiczne dążenie do konkretnej syntezy przeciwstawione zostaje procesualnemu byciu (ze światem) w ruchu: stawanie się, które jest „jak najbardziej realne”⁴⁸. „Stawanie-się nie wytwarza niczego poza sobą”⁴⁹,

⁴⁴ E. Winnicka, C. Łazarewicz, 1968. *Czasy nadchodzą nowe*, Wydawnictwo „Agora”, Warszawa 2018, s. 39, 45.

⁴⁵ R. Luksemburg, *O rewolucji: 1905, 1917*, red. P. Wielgosz, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2017, s. 257.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 252.

⁴⁷ Pojęciową krytykę komunizmu i wykazanie jego nieemancypującego charakteru zapoczątkował Max Stirner, jednak w dobie postanarchizmu krytyka ta zyskuje nowy sens – nie pojęciowy, lecz historyczny. Widząc klęskę projektu komunistycznego, teoretycy postanarchizmu dopatrują się wielkiego projektu emancypacji właśnie w anarchizmie jako projekcie nieskompromitowanym (również zdaniem Newmana). Zob. T. May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1994, rozdział: *The Failure of Marxism*.

⁴⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau...*, s. 288.

⁴⁹ *Ibidem*.

istnieje samo dla siebie, dla swojej sfory. Istnieje więc równie realnie i na takich samych zasadach co obozowiska hippisów w Haight-Ashbury w San Francisco czy zdemoralizowane brudasy z Gliwic⁵⁰. Stawaniu się można się oprzeć w tym sensie, w jakim Kafkowski Gregor nie potrafił stawać-się-niedostrzegalnym, rzucając się na obraz damy przystrojonej w futro⁵¹. Można być nieprzygotowanym, zbyt zakorzenionym, zbyt poważnym lub naiwnym. Oparcie wynika z edypalnego zakorzenienia i było po części widoczne nawet w roku 1968, kiedy to na przykład Romain Goupil czy Daniel Cohn-Bendit ogłosili sukces mają z pozycji spełnionych mężów stanu. Z uwagi na tymczasowość tego, co nazwalibyśmy tu anarchistycznością, kwestia ta pozostaje jednak wciąż otwarta.

Sylvan twierdzi, że „teorią anarchistyczną jest [...] każda teoria o strukturze poziomej”⁵², a inny teoretyk anarchizmu, Piotr Laskowski, pisze o jej upodmiatawającym charakterze⁵³. Filozofia, a zwłaszcza historia filozofii, uzależniona jest od inwestycji społecznych (warunków społeczno-ekonomicznych, relacji władzy, dyskursu, autorytetów). Mogą być one albo paranoiczne, albo schizofreniczne – faszystujące (reakcyjne) i rewolucyjne⁵⁴. Historię filozofii można zatem podzielić albo na filozofów i filozofki poziome lub pionowe, albo na dionizyjskie lub apollińskie, albo w końcu na nomadyczne lub segmentaryzujące. Filozofia jest polem walki, życiem, które pulsuje, apologetyką pragnienia, które teoria wyzwala, lub jest instrumentalizowana jako tyranka, która pragnienie blokuje, uniemożliwia niedogmatyczny obraz myśli, ucieczkę. Różne koncepcje filozoficzne są zatem albo legitymizacją *status quo*, albo burzycielską

⁵⁰ Zob. E. Winnicka, C. Łazarewicz, 1968. *Czasy nadchodzą nowe...*, s. 46.

⁵¹ F. Kafka, *Przemiana*, w: *idem, Opowieści i przypowieści*, przeł. L. Czyżewski i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016, s. 161.

⁵² R. Sylvan, *Anarchizm...*, s. 290.

⁵³ „Podmiotem staje się to, co indywidualne. Przemysłanym, racjonalnym strukturoom władzy przeciwstawione zostaje życie. [...] Anarchizm jest więc obroną jednostki w każdej sferze stosunków międzyludzkich – w produkcji, w szkole, w rodzinie, w społeczeństwie. To sprzeciw wobec przymusu, nieufność do autorytetu, niechęć do organizacji”. P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu...*, s. 38.

⁵⁴ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, rozdział: *Wprowadzenie do schizoanalizy*.

teorią demystyfikacji. Z jednej strony są Platon, René Descartes, Immanuel Kant oraz Adolf Hitler (wielcy mitotwórcy i mistyfikatory – filozofowie transcendencji, z których każdy doczekał się kontynuatorów), z drugiej zaś Arystoteles, Uriel Acosta, Baruch Spinoza, Fryderyk Nietzsche oraz Karol Marks (mali demystyfikatory, z których każdy był lub jest przedmiotem szykan i wyzwisk – filozofowie materii). Mamy tu więc myślicieli dogmatu i wolnomyślicieli⁵⁵. Anarchistyczność jest tym typem inwestycji pola społecznego w filozofii, który „podąża wzdłuż linii ujścia pragnienia, przekracza mur, wywołuje przepływy, składa swoje maszyny, gromadzi swoje stopione grupy w enklawach lub na peryferiach”⁵⁶. Paranoja ojców filozofii paraliżuje synów, doprowadzając ich do neurozy, która zamyka linie ujścia, różne drogi ucieczki. Dlatego właśnie radykalne teorie były w centrum debaty publicznej nader krótko lub nie były nigdy. Oto dlaczego anarchizm czy komunizm są dziś niemożliwe. Zostały zedypalizowane przez teorię państwa, skolonializowane przez Ojca (Roman Goupil czy Daniel Cohn-Bendit). Skoro jednak idzie tu o coś zupełnie innego niż działalność reformistyczna na gruncie Prawdy i Prawa, to właśnie w polu anarchistyczności można odnaleźć alternatywę wobec alternatyw lub opozycję wobec opozycji: ojcowskiego uchodźcę, filozoficznego bezdomnego, teorię nomada, zwierzę, dzikusa, *hyle prote* – syna bez ojca. To tu można przedrzeć się przez formy ku materii, aby znaleźć życie i mieć możliwość dokonania decyzji czy wykonania ruchu – powstania, które nie będzie wymagało rewolucyjnej formy naiwności, prostego ruchu stawania-się-(politycznie)niedostrzegalnym.

⁵⁵ Takie rozumienie filozofii za pomocą pojęć *rewolucji* i *reakcji* filozoficznej proponuje Deleuze w *Co to jest filozofia?*: „Krótko mówiąc, pierwszymi filozofami są ci, którzy tworzą płaszczyznę immanencji niczym pokrywające chaos sito. W tym znaczeniu przeciwstawiają się oni Mędrcom, którzy są postaciami religii, kapłanami, ponieważ wykoncypowali ustanowienie stale transcendentnego porządku, narzuconego z zewnątrz przez wielkiego despotę [...]”. G. Deleuze, *Co to jest filozofia*, przeł. P. Pieniążek, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 52.

⁵⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 323.

Swojość. Pojęcia i krytyka

Jak słusznie zauważają Deleuze i Guattari, rzeczywistość nie polega na prostej dychotomii. Tak samo nie jest celem, aby spolaryzowawszy porządek faszystowski i rewolucyjny (lub burzycielski, znoszący, a wedle matrycy judeochrześcijańskiej dobry i zły) na gruncie historii filozofii, porównywać do porządku zbiorowego, któremu przeciwstawia się ten indywidualny na gruncie anarchistycznościowym. Jakkolwiek w dyskursie filozofii polityki lub historii form politycznych taka antagonizacja ma swoje miejsce (na przykład wolność negatywną przeciwstawia się wolności pozytywnej⁵⁷), to anarchistyczność opowiada się za pełnym życiem, a więc nie za ontologią jednostek wyizolowanych ani masowym faszyzmem, w których giną jakiegokolwiek indywidualne różnice. Nie chodzi ani o wolność pozytywną, którą w dyskursie akademickim często postrzega się jako zasadę zniewalającego kolektywu, ani o negatywną, która przedstawia się jako wolność od jakichkolwiek zobowiązań społecznych i pozostawia jednostkę samotną. Chodzi o wolność.

Kwestia indywidualizmu, jego miejsca i stosunku do materii anarchistycznościowej jest w istocie prosta. Wydaje nam się, że idealnie obrazuje ją *Jedyny i jego własność* Maxa Stirnera – młodoheglisty, któremu niesłusznie przypisuje się skrajny indywidualizm, postawę wręcz z hobbesowskiego stanu natury, przemocowy egoizm. Jak pisze Magdalena Środa, w mainstreamowej recepcji *Jedynego* często omijana⁵⁸ dotychczas kwestią jest to, że „wydaje [się] walkę językowi”⁵⁹, aby uwolnić podmiot. (To pominięcie jest skądinąd bardzo charakterystyczne dla dyskursu politycznego, który nie bez kozery mógłby zaklasyfikować Stirnera do małych demistyfikatorów).

⁵⁷ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: *idem, Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartosiewicz i in., Res Publica, Warszawa 1991, s. 108.

⁵⁸ Kwestię zniewolenia przez język podchwytyją jednak Środa, Laskowski oraz myśliciele postanarchizmu. Zob. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja „Altheia”, Warszawa 2003; P. Laskowski, *Szkiecy z dziejów anarchizmu...*, s. 168–193.

⁵⁹ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy...*, s. 76–77.

Według Newmana Stirnerowska krytyka zdaje się wyprzedzać epistemologicznie ducha czasów, albowiem zasadniczym pytaniem *Jedynego* jest: „dlaczego w ogóle pozwalamy, aby władza nas dominowała” – pytanie, które nie było wówczas w ogóle zajmujące dla klasycznego marksizmu czy anarchizmu. „Stirner podejmuje problem esencjalizmu, o którym zaczęli pisać dopiero poststrukturaliści wiek później”⁶⁰.

Właśnie to stawia sobie za cel anarchizm: „Anarchizm nie jest więc kwestią pragnień czy żądań, lecz życia. Anarchistyczny świat jest możliwy i niemożliwy w każdej chwili”⁶¹. Słowem, „[p]rzemyślanym, racjonalnym strukturom władzy zostaje przeciwstawione życie”⁶². Stirner jest apologetą wolności własnej, jednostkowej podmiotowości, którą nazywa Swojością – czystym „Ja”.

Laskowski kładzie ogromny nacisk na to przeciwstawienie Rozumu życiu, w którym Rozum utożsamiany jest właśnie z arbitralną strukturą, układem wertykalnym. Jest to bardzo zbliżone do deleuzjańskiej koncepcji niedogmatycznego obrazu myśli. Nie chodzi jednak o to, że w polu anarchistycznościowym, w tym dyskursie, nie ma żadnej myśli (zob. przypis nr 104). Nie ma tam myśli metodycznej, arbitralnej Zasady; są rozумы, a nie Rozum. Przeciwno takiemu światu walczy Stirner. Nie walczy ani z myśleniem, ani w ogóle z językiem, życiem jako takim. Nie jest nihilistą, jak twierdzi Albert Camus. Zamiast tego jako krytyczny lingwista antycypuje refleksję biopolityczną oraz krytyczną analizę dyskursu, wiedzowładzę. Jak słusznie zauważył Andrew M. Koch, krytyka z *Jedynego* jest krytyką oświeceniowej epistemologii, która znajduje kontynuację w dwudziestowiecznym poststrukturalizmie⁶³. Walka Stirnera za-

⁶⁰ S. Newman, *From Bakunin to Lacan...*, s. 55.

⁶¹ P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu...*, s. 61.

⁶² *Ibidem*, s. 38.

⁶³ Zdaniem Kocha czymś unikalnym była zastosowana w pracy Stirnera metoda. Nie polegała na zaprezentowaniu nowego systemu, lecz na wykazaniu, że cała europejska myśl polityczna jest ufundowana na przemoc. Przemoc ta miała polegać na zniewoleniu człowieka poprzez pojęcia, takie jak *Bóg, komunizm czy człowieczeństwo*. Krytyka przeprowadzona w *Jedynym* ma charakter totalnego sprzeciwu wobec kultury ontologicznej, jak wyraża się Koch. Podważenie całego systemu bytu i reprezentacji, jakiej podejmuje się Stirner, przywo-

czyna się już na poziomie języka i tożsamości. „Nie jest anarchista, bo anarchizm stanowi zaledwie część jego destruktywnych planów. Nie jest rewolucjonista, bo rewolucje nie są warte zainteresowania kogoś, kto pragnie poważnej zmiany”⁶⁴. Stirner nie wie, kim jest, ale w swojej nieporadności mówi: jestem anarchistycznościowy. Walka z językiem nie jest jedynie postulowaną walką przeciw pojęciom, które są narzędziami władzy i kontroli. Walka przeciw pojęciom rozgrywa się realnie na stronach *Jedynego*. Stirner się powtarza, zapędma, mamrocze, nudzi, wybucha. Nie opisuje walki z językiem, a po prostu z nim walczy. Walczy, pisząc, a czytelniczka walczy, czytając, lub w najgorszym razie obserwuje tę walkę, która rozgrywa się przed jej oczyma. Zarówno Bóg oraz Państwo, jak i Człowiek oraz Komunizm są dla Stirnera narzędziami władzy, które podporządkowują. Zawsze służą według niego ideom, ale nigdy sobie. Autor *Jedynego* jest materialistą walczącym z idealizmem politycznym, gdzie postuluje się reprezentacje i przedstawienia, którym trzeba się podporządkować. To Stirnera nie zadowala. Nie występuje przeciwko konkretnym formom społeczeństwa, ale przeciwko społeczeństwu jako wartości politycznej *a priori*, operującemu pojęciami zniewalającymi, transcendentaliami. Dlatego właśnie *Jedyny* jest bardziej zapisem walki niżli pozytywną propozycją, ponieważ idzie o pojęcia, które zmieniają rzeczywistość, a nie ustanawiają nową, której trzeba się poddać. Wydaje nam się, że to jest kluczowe, choć nie należy pomijać kwestii indywidualizmu, który skądinąd przez Camusa opisany jest za pomocą analogii do tego samego filozofa co u Środy – do Nietzschego. Francuski filozof widzi w nim raczej samotnego frustrata, który znalazł się na pustyni nihilizmu i nie może lub nie chce dokonać przemiany, Środa zaś – nietzscheańskiego Lwa, który wojuje przeciw światu. Może właściwie tak należy ten indywidualizm rozumieć, to jest w kontekście języka. Walka o Swojość nie

dzi na myśl Nietzscheańską genealogię oraz poststrukturalizm, a w szczególności Foucaulta. Zob. A.M. Koch, *Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism*, „Philosophy of the Social Sciences” 1993, nr 23 (3), s. 327–351.

⁶⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, w: *idem, Eseje*, przeł. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 324.

jest gwałtem na bliźnich, lecz czymś o wiele cięższym i politycznie znaczącym – jest gwałtem lub próbą gwałtu na języku i dyskursie. Chcąc traktować o indywidualizmie w ujęciu stirnerowskim, zeszlismy na język. Nie bez kozery, ponieważ wydaje nam się, że jego agresja i bojowa postawa wobec ludzkich tożsamości nie jest – jak się wulgarnie tłumaczy – atakiem na innych, lecz demonstracją antydyskursywną, antydogmatyczną, dziwaczną, mniejszościową deklaracją bardziej osobliwości niż indywidualizmu. Wynika to stąd, że „Ja” jest skrajnie nieokreślone żadną formą, jest bezformiem, chaotyczną, nieuformowaną materią, która zmienia się w zależności od indywidualnych decyzji, bez opresji zewnętrznej, ale nie konstytuuje liberalnego podmiotu (wyizolowanego, samowystarczalnego, wolnego negatywnie); sztywność i ontologia wyobcowania są mu obce. Zatem Swojość (życie jako takie), której niepodległości Stirner broni lub ją postuluje, jest oporem wobec zewnętrznych czynników transcendentnych kolonizujących Swojość, takich jak Bóg, Państwo, Komunizm, Człowieczeństwo. „Stirnerowski egoista jawi się jako pirat, osoba bardziej wymykająca się spektaklowi państwa niż skłonna je obalać”⁶⁵.

Kapłanem nowej religii – humanizmu ogłasza Stirner Ludwiga Feuerbacha. Feuerbach „odkrywa prawdę, uczłowiczając to, co boskie. To jak dręczył Nas Bóg, jest jeszcze niczym w porównaniu z tym, do czego zdolny jest Człowiek”⁶⁶. Stirner antycypuje post-strukturalny projekt krytycznej analizy dyskursu i demistyfikuje oświeceniowe paradygmaty samozniewolenia⁶⁷: „W hierarchii żyjemy po dziś dzień, uciskani przez tych, którzy podpierają się pojęciami – pojęcia stanowią świętość”⁶⁸.

⁶⁵ A. Grzybowski, *O wspólnotach, które uciekają z map*, w: *Studia z dziejów anarchizmu (2). W dwusetlecie urodzin Michaiła Bakunina*, red. R. Skrycki, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016, s. 289.

⁶⁶ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 2013, s. 203.

⁶⁷ S. Newman, *From Bakunin to Lacan...*, s. 66–96.

⁶⁸ M. Stirner, *Jedyny i jego własność...*, s. 85.

Metafizyka

Kontestacja struktur władzy, przemocy i autorytetów nie do obalenia nie jest zatem nihilistyczna. (Myślę, że o to chodziło Sylvanowi, gdy zaprzeczał, że anarchizm jest „chaosem, brakiem porządku”). Nie chodzi nawet o nowy porewolucyjny porządek, o ale zupełnie inną jakość myślenia politycznego, która nie jest ufundowana na stojących za samą myślą autorytarnych regułach dyskursu i sił, które bronią *status quo*; która nie jest ufundowana na – jak powie później François Châtelet – uniwersalnym czy powszechnym Rozumie. W anarchistyczności chodzi o zerwanie uniwersalnego paradygmatu walki o jutro, względnie lepsze jutro czy pokolenia przyszłości, ponieważ „wizje zbrojnego przewrotu, przemocy czy męczeństwa w imię obalenia Państwa [...] zdają się pozbawione szansy na powodzenie, ponieważ zostają od razu skodyfikowane i nazwane, przez co wpisując się w spektakl, muszą zostać przejęte przez logikę polityczności”⁶⁹.

Pokolenie jutra to *topos* obecny w każdej wielkiej idei. Nie-rozerwalnie złączony z każdym skrajnym czy radykalnym, to znaczy nader określonym politycznie, obozem oraz każdą neutralną populistyczną retoryką futuryzmu reprodukcyjnego. Figury jutra używają zarówno wielkie ideologie dziewiętnasto- i dwudziestowieczne (plan sześcioletni, *One day more [to revolution]* z musicalu *Nędznicy*, hitlerowskie walki o jutro przeciwko żydokomunie czy współczesne hasła oenerowskiego „pokolenia przyszłości”), jak i wszystkie osoby, które chcą utrzymać się u władzy, wpisując się w futuryzm reprodukcyjny⁷⁰.

Często powraca kwestia struktury i logosu. Z jednej strony faktycznie można powiedzieć, że anarchizm jako taki jest brakiem struktur i antylogosem, z drugiej jednak jest to nader szkodliwe i nieprawdziwe uproszczenie. Gdy twierdzimy, że anarchistyczność jest wrogiem porządku czy terrorem (tak jak h o m o s e k s u a l n o ś ć

⁶⁹ A. Grzybowski, *O wspólnotach, które uciekają z map...*, s. 290.

⁷⁰ L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki...*, s. 685–687.

terroryzuje Edypa⁷¹), mamy tu na myśli terror dogmatycznego obrazu myśli, politologiczną metafizykę, zastany porządek jako właśnie formę porządku wraz z jego dyskursami i Powszechnym Rozumem. Można oczywiście bronić tezy, że anarchizacja jest irracjonalna i zrywa kajdany Rozumu na rzecz wolności nomada⁷², ale można też twierdzić – tak jak referujący filozofię swojego kolegi Deleuze⁷³ – że jest na wskroś racjonalna. Zamiast o uniwersalności traktuje o wydarzeniu tymczasowego urozumienia, bo „kiedy tylko przyjmujemy, że rozum jest jeden, powszechny w prawie, popadamy w to właśnie, co Châtelet nazywał *z a d u f a n i e m*, w rodzaj metafizycznej nieuprzejmości”⁷⁴. „François Châtelet określał się zawsze mianem racjonalisty”⁷⁵, a jego racjonalizm i tworzony przezeń „obraz dyskursu czy też logosu bliższ[e są] Tukidydesowi niż Platonowi lub Heglowi”⁷⁶. Rozum, który odrzuca anarchizację, to ten sam rozum odrzucany w *Peryklesie i Verdim*: rozum odrzucający zarówno „utopijną potrzebę przywoływania *polis* idealnej czy uniwersalnego państwa, które zwracają się zawsze przeciwko demokratycznym stawianiom się”, jak i „apokaliptyczną potrzebę wyobcowania rozumu, która miałaby wytworzyć się raz na zawsze i łączyłaby w jednym ciociu wszelką przemoc, wszelką nieludzkość”⁷⁷. Odtwórzmy teraz ten racjonalizm i wyjaśnijmy jego powinowactwo z anarchizacją.

⁷¹ Zob. G. Hocquenghem, *Homosexual Desire*, przeł. D. Dangoor, Duke UP, Durham–London 1993.

⁷² Nomad jest figurą ciągle obecną w filozofii poststrukturalistycznej i – rzeklibyśmy – anarchizacji. Zdaniem Grzybowskiego Beyowski projekt TSA jest zespoleniem figury egoisty Stirnera i filozofii Deleuze’a z *Traktatu o nomadologii*: „TSA [...] opiera się na ciągłym autotelicznym ruchu i ucieczce”, a to, jak zauważa Grzybowski, pozwala interpretować strinerowskiego egoistę jako „*self creating flux*”. Zob.: A. Grzybowski *O wspólnotach, które uciekają z map...*, s. 290; S. Newman, *Max Stirner and the Politics of Posthumanism*, w: „Contemporary Political Theory” 2002, nr 1, s. 233. Również dla Thomasa Naila deleuzjański nomad i w ogóle deleuzjańska teoria ruchu będą kluczowe dla skonstruowania nowej ontologii: „[...] ponieważ klasyczna ontologia nie ujmuje w ogóle problemu ruchu, który jest podstawą naszej codzienności, potrzebujemy nowej, adekwatnej do naszych czasów ontologii”. T. Nail, *The Ontology of Motion*, „Qui Parle” 2018, nr 27 (1), s. 47–48, 60–62.

⁷³ G. Deleuze, *Perykles i Verdi...*, s. 5–17.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 17.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 5.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 18.

⁷⁷ *Ibidem*.

Anarchistyczność poszukuje racjonalności w zupełnie innych porządkach – tych, które w głównym nurcie uważa się za zazwyczaj za irracjonalne. Racjonalność anarchizmu nie polega w tym sensie na przeciwstawieniu się Państwu poprzez neurotyczne odnoszenie się do niego i próbie zniesienia go, lecz na wytwarzaniu alternatyw poza jego logiką tam, gdzie Państwo nie działa. W tym sensie anarchistyczność poprzez swoją obojętność wobec paradygmatów i logik ideologii panującej jest propozycją na wskroś pozytywną. Wydaje się, że ten sposób działania i niechęć do esencjalistycznych koncepcji dobitnie wyraził na gruncie teorii *queer* Lee Edelman⁷⁸.

Transcendencja to zarówno źródło wyjaśnień, jak i wyższa rzeczywistość – stanowi kamień węgielny metafizyki (za Platonem). Dzięki niej działają mistyfikatory będący awatarami Boga: Nauka, Klasa Robotnicza, Ojczyzna, Zdrowie itd. (teza Stirnera, Foucaulta i Deleuze'a). Krytykę awatarów przeprowadza Stirner: „Państwo, cesarz, Kościół, Bóg, moralność, porządek etc. są takimi pojęciami czy widmami, które istnieją jedynie dla Ducha”⁷⁹. Deleuze dodaje, że awatary realizują zadanie wyznaczone przez Boga – organizują i niszczą.

Châtelet natomiast pozostaje wobec tego problemu niereaktywny – „władza polityczna zupełnie go nie pociąga”, wyklucza antywładzę, walkę systemu z systemem (komunizm zamiast kapitalizmu)⁸⁰. Nie chodzi tu o rezygnację z walki politycznej, lecz o zastąpienie dotychczasowego frontu problematyką i pojęciowością, która nie będzie spychać w te same problemy strukturalne. Chodzi o życie, a nie walkę o życie przeciw tyrani w imię humanizmu. Jedno i drugie jest bowiem awatarami Boga, transcendencją, która nie wyprowadzi nas dalej niż jedynie w nowe kategorie tej samej logiki i prawa.

⁷⁸ „Odmienność (*queerness*) nie może nigdy bowiem definiować tożsamości, może ją jedynie zakłócać”. L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki...*, s. 693.

⁷⁹ M. Stirner, *Jedyny i jego własność...*, s. 85.

⁸⁰ Zupełnie tak samo czyni Stirner, który uznaje komunistów, chrześcijan i humanistów za kontrrewolucyjnych. Wolność polega u niego na realizacji Swojości oraz walce z każdą metanarracją, która jest wyższa od narracji Swojości. Młodoheglista występuje przeciwko organizowaniu kogokolwiek przez cokolwiek, transcendentalnej organizacji pragnienia („pragne Boga, komunizmu, pokoju”).

Pociągające jest to, co transcendentne nie jest – immanencja, która wyraża stosunek możność–akt. Brak zainteresowania tym, co transcendentne, pozwoliło poszukiwać problemów tam, gdzie naprawdę były; filozofia immanencji zasadza się właśnie na zignorowaniu nowych postaci scholastycznego Boga: Nauki, Ojczyzny czy Demokracji. Dlatego właśnie ciekawe jest odczytanie stirnerowskiego egoisty jako pirata, który bardziej wymyka się aksjologii spektaklu państwa, niż stara się go obalić. Możliwość to każda osoba, możliwość korzystania z siebie, modyfikacja, zmiana, ruch. „Możliwość zwano niegdyś wolnością”⁸¹. Potencja pozostawiona sama sobie wolnością jednak nie jest, ponieważ gdzie materia, tam i rozum. Rozum czy Akt jest pluralistycznym procesem pozwalającym na aktualizację możliwości. Słowem, to na czym zasadza się owa immanencja, to wolność i możliwość dokonania własnego wyboru – robienie tego, czego się chce, wykonywanie nieprzymuszonego ruchu (podstawa egoistycznego i anarchistycznego etosu, który na pierwszym miejscu stawia indywidualne potrzeby). A rozum często bywa „metafizycznym zadufaniem”⁸², uznaniem jednego porządku, powszechnego i uniwersalnego, słowem: dogmatycznego, który „inwestuje w centralną formację suwerenną, przeciwinwestuje ją, czyniąc z niej odwieczną i ostateczną zasadę każdej innej historycznej formy społecznej, przeciwinwestuje enklawy czy peryferia, wycofuje inwestycje z każdej wolnej figury pragnienia”⁸³. Rozum châteletański nie jest wieczny czy transcendentny. To tylko chwilowe wydarzenie – ruch. Działa na zasadzie tymczasowości – jest „aktem, który sam z siebie czerpie swoje racje”⁸⁴. W relacji możność–akt pełni funkcję aktu, który jest ruchem immanentnie złączonym z materia. Nie jest poza nią, a przez to nie zaprowadza odgórnego porządku, ani nie udziela transcendentni rozumowi i jego zepsuciu, które „od Platona są poddawane jedno przez drugie”. Nie ma panów i nie ma niewolników.

⁸¹ F. Châtelet, *Chronique des idées perdues*. Cyt. za: G. Deleuze, *Perykles i Verdi...*, s. 7.

⁸² G. Deleuze, *Perykles i Verdi...*, s. 5, 17.

⁸³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 323.

⁸⁴ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje...*, s. 11.

Francuski filozof nie uznaje istnienia uniwersalnego: „Istnieje tylko pojedyncze, pojedynczość”, która nie jest żadnym indywiduum, jednostką, lecz przypadkiem, „rozmieszczeniem możliwości w danej materii”. Rozum, urozumnienie, to aktualizacja możliwości, stawa się aktywne, stawką jest triumf życia, „nie ma bowiem innej nieśmiertelności niż owa historia w terażniejszości, nie ma innego życia niż to, które łączy i zestrąja sąsiedztwa”⁸⁵. Rozum jest zatem „badaniem sąsiedztw, emisją pojedynczości”, kolektywnym zestrąjaniem, dyspozycją – immanentnym aktem, ruchem, ale ruchem naturalnym. Deleuze zaznacza, że *de facto* nie każdy ruch jest ruchem urozumnienia. Wskazuje na rozróżnienie, jakiego dokonał Châtelet: między ruchem naturalnym a ruchem wymuszonym (ruch naturalny jako *insurgo* i ruch wymuszony jako *revolutio*). Ten pierwszy składa się wyłącznie z pojedynczości, akumuluje sąsiedztwa, tworzy krzywe, jest aktem woli, decyzją – czynem, a nie myśleniem o czynie. Zatem znowu ruch. Ruch społeczny, który nie pasuje do antycypowanej krzywej, trajektoria niezaplana, spontaniczna, dostosowana do chwili lub stworzona przez chwilę i na chwilę. Działa jak anarchistycznościowa maszyna: zaraz po „wyzwoleniu danego obszaru (terytorium, czasu, wyobraźni) ulega samozawieszeniu po to, aby zreformować coś gdzie indziej”⁸⁶.

Modus operandi Tymczasowej Strefy Autonomicznej jest tym właśnie, co stanowi istotę anarchistycznościowej praktyki: stawaniem się na podstawie ruchu naturalnego⁸⁷. Ruch wymuszony płynie natomiast z góry, jest rozkazem transcendencji, jest zaplanowany i nakierowany na cel, a więc i na eschatologiczny bezruch, pozę zwycięzcy, a w ostateczności – pomnik zasłużonego stratega lub osoby, wokół której roztacza się martyrologiczny kult transcendencji. Hylemorficzne byty będą zatem politycznie uprawnione dopóty,

⁸⁵ G. Deleuze, *Perykles i Verdi...*, s. 24.

⁸⁶ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje...*, s. 14.

⁸⁷ To właśnie na tym poziomie stirnerowski pirat odmawia uczestnictwa w procesie dziejowym, który dąży do Absolutu (państwa idealnego) poprzez twórczą ucieczkę na peryferia. Poststrukturalne odczytanie Stirnera jasno pokazuje, jak bardzo piracka czy mniejszościowa praktyka sprzeciwia się heglowsko-marksowskiej koncepcji historii.

dopóki będą spełniać swoje zadanie, dopóki będą potrzebne. Byty te będą działać i zmieniać rzeczywistość do momentu, w którym ich trajektorie nie zostaną ustawione z góry przez transcendencję, dopóki będą określały się same, w sposób wolny od państwowych form akceptowalności. Metafizyka i polityka czy ontopolityka to maszyny – nie ma konstrukcji wiecznych, jedyne go rozumu czy prawdy. Maszynowy układ nie zwraca się ku całościom i jednościom, lecz rozkoszuje się we fragmentarycznym działaniu w sferze immanencji.

Rozkosz to stawanie się: „forma w każdej chwili spełniona, pozostająca w nieustannym akcie”⁸⁸. Jej przeciwieństwem jest nieaktualizowalna potencja. Według Giorgia Agambena potęga polega na sile, która wstrzymuje przejście w akt, na odizolowaniu potencji i jej organizacji. Poprzez nagromadzenie cierpienia, materii niebędącej już możliwością, władza buduje autorytet. Ludzka wolność pozostaje niespełniona. Idzie tu przecież (za Arystotelesem) o kluczową sprawę – życie. Człowiek odznacza się wszak dyspozycyjnością, a rozum zaprowadza ludzkie stosunki (między sąsiedztwami). Istotą życia jest ruch, zarówno w przestrzeni etycznej, jak i ontologicznej (a nawet biologicznej). Dopiero rozum–akt zaprowadza w możliwości ludzkie stosunki. Organizacja potencji przez siły zewnętrzne – oto problem transcendentny. Zadaniem awatarów – przypomnijmy – jest organizacja i zniszczenie. Poprzez ruchy wymuszone powszechny rozum organizuje potencję, uniemożliwiając jej przejście w akt, a następnie (lub w tym samym momencie) niszczy ją swoim *telos*. Właśnie to zdaje się świetnie rozumieć Agamben w swojej krótkiej *Ideji władzy*. Przeciwieństwem rozkoszy procesu stawania się, realizowania swojej możliwości, jest nieaktualizowana i zorganizowana przez władzę potencja. Według Agambena władza i jej potęga polega właśnie na wstrzymywaniu pragnienia, blokowaniu ruchu naturalnego, który chce się wykonać, i organizacja tej pustki. Châtelet pisze, że aktualizacja możliwości, wolność, zaprowadza ludzkie stosunki i otwiera je na sąsiedztwa. Tej wolnościowej kon-

⁸⁸ G. Agamben, *Idea prozy*, przeł. E. Górniak-Morgan, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2018, s. 71.

cepcji przeciwstawiona zostaje agambenowska władza, która nie dopuszcza do przejścia możności w akt i tym samym buduje swój autorytet na nagromadzonym niespełnieniu.

Ruch urozumienia, upodmiotowienia człowieka w jego oryginalności jako pojedynczości, postulowała na początku ubiegłego wieku teoretyczka i praktyczka anarchizmu Emma Goldman.

Anarchistyczność w świetle nakreślonej wyżej metafizyki jest zatem aktem politycznym (jaki akt nie jest polityczny?). To wyzwolenie od doktrynerstwa *arche*, naturalny ruch demokratycznego stawania się, mający zastosowanie dzięki kolektywnemu urozumieniu.

Najpopularniejsze zarzuty wobec Stirnera, do dziś powtarzane przez wielu filozofów, przedstawił Camus⁸⁹. Oskarża on niemieckiego filozofa o przemocowy wręcz egoizm i nihilizm. Najbardziej uwierające dla komunizującego wtedy francuskiego pisarza jest to, że „nawet rewolucja budzi wstręt w tym buntowniku”⁹⁰. W rewolucji trzeba w coś wierzyć, na przykład w porewolucyjne jutro. Stirnerowi nie wystarczył nietzscheański mord Boga, wszak morduje wszystkich po kolei: Człowieka, Ducha, Państwo. „[M]usimy zabijać, aby być jedynymi”⁹¹, bo „prawdziwe życie jest w samotności, gdzie bez ograniczeń zaspokoi swój głód istnienia, poza którym nie ma nic więcej”⁹². Nie widział jednak Camus tego, że Stirner⁹³ napisał *Jedynego* dla nas, choć sam twierdził, że „ruch buntu nie jest w swej istocie egoistycznym, [choć – S.S.] może mieć niewątpliwie determinacje egoistyczne”⁹⁴. Kryterium buntu wyznaczone przez Camusa

⁸⁹ A. Camus, *Człowiek zbuntowany...*, rozdział: *Afirmacja absolutna*.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 324.

⁹¹ *Ibidem*, s. 325.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Stirner wielokrotnie zwraca się w *Jedynym* do czytelnika i czytelniczki. Niestuszne jest więc zarzucanie mu wrogości wobec wszystkiego, co nie jest Jedynym lub konkretnie jego Jedynym. Celem Stirnera było ukazanie, jak różne transcendentálne idee i pojęcia ograniczają naszą wolność, sublimują pragnienie itp. Faktycznie może on być wrogi temu, co nie jest Jedynym, ale w założeniu, że każdy i każda może (lub musi) być Jedynym.

⁹⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany...*, s. 276.

jest zgodne z pojęciem *Jedynego*. Bunt ma charakter kolektywny („buntuję się, więc jesteśmy”⁹⁵), choć w wykładni egzystencjalnej nie brakuje elementu „zatrważającego i wprawiającego w bojaźń i drżenie”⁹⁶. Bohaterzy anarchizacji faktycznie są nader często atakowani przez wyznawców różnych awatarów: czy to przez katolików i komunistów, czy przez zwolenników państwa itp. Argument wszystkich tych krytyków jest jednak ten sam, a przynajmniej ma tę samą matrycę – nihilizm. Anarchizacja jest zawsze oskarżana o nihilizm, albowiem odwraca się plecami do panujących norm i paradygmatów. Ciężko zrozumieć, że nie jest to „ani Bóg, ani zasada świata. [Że ono] jest samym sobą”⁹⁷, a więc nie wytwarza niczego poza sobą. Być może dlatego właśnie Newman wypracuje w studiach postanarchistycznych kategorię antyautorytarności, która po prostu występuje przeciwko autorytetom: „Poststrukturalizm może jawić się po prostu jako szeroko pojęta krytyka autorytetu”⁹⁸. Rewolucyjne myślenie – jeśli chcielibyśmy ujmować problem w kategoriach egzystencjalizmu – „wychodzi od bytu i zmierzając do bytu, uwzględnia bycie”⁹⁹. Nie chodzi o zauważenie politycznego *Dasein*, chodzi tylko o niego dla niego samego; nie chcemy ujmować anarchizacji w żadne konkretne kategorie, chcemy wzbudzić intuicje i uchylić je dla aktywistów i aktywistek. Odpowiedzmy na zarzucany anarchizacji nihilizm tak, jak zrobił to Martin Heidegger w przypadku egzystencjalizmu. Występowanie przeciwko takim wartościom, jak Bóg czy Państwo, a ostatecznie nawet przeciw dogmatycznemu obrazowi myśli czy logice, nie świadczy, że forsujemy coś nielogicznego. „Nieustanne odwoływanie się do logiki stwarza pozory, jakby się tu myślało, podczas gdy naprawdę wyparto się tu myślenia”¹⁰⁰. Chcemy poddać krytyce panujące dyskursy i paradygmaty, ale w ten sposób, że w ogóle je zlekceważymy, pominiemy

⁹⁵ *Ibidem*, s. 282.

⁹⁶ „Cierpienie, którego doznawał jeden człowiek, staje się plagą kolektywną”. *Ibidem*.

⁹⁷ M. Heidegger, *List o humanizmie...*, s. 93.

⁹⁸ S. Newman, *From Bakunin to Lacan...*, s. 158.

⁹⁹ M. Heidegger, *List o humanizmie...*, s. 94.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 110.

i nie poświęcimy im czasu, by nie tworzyć czegoś wobec nich, ale poza nimi – odwrócimy wzrok i będziemy robić coś zupełnie innego¹⁰¹. Nie chcemy budować czegoś wobec nich, używając krytycznych dyskursów czy przedrostków *neo-*, *post-* i *hiper-*. Chcemy przed nimi ująć, albowiem wydają nam się pochłaniające i paraliżujące jakąkolwiek praktykę radykalnej zmiany. W zasadzie, wracając do podniesionej wyżej kwestii metody i dialektyki, „[d]a się dokonać odkryć bez użycia metody jakiegokolwiek – a nawet i bez poszukiwań”¹⁰², niejako właśnie stając się. Nieokreślone, bezpostaciowe cokolwiek, po prostu proces określony wyłącznie pragnieniem i maszynistycznym nieznaczącym funkcjonowaniem¹⁰³, albowiem myślenie według wartości czy w ogóle kategoriami bytu jest bluźnierstwem dla bycia, a TSA¹⁰⁴ i ruchy naturalne są zrozumiałe same przez się, rozumiane w działaniu, wartościowanie jest tu zatem absurdalne. Anarchistyczność nie postuluje nowych form czy metod myślenia i działania; anarchistyczność jest myśleniem i działaniem. Podajmy jeszcze taki przykład. Skoro wszelkie wartościowanie, nawet pozytywne (i przede wszystkim takie!), stanowi subiektywizację, to jest indywidualizuje, wyrывa pojedynczości z wielości, nadając im konkretne imiona, i przez to nie pozwala byciu być, a jedynie mieć ważność jako przedmiot. Czy nie to właśnie stało się z socjalizmem i demokracją? Myślenie w kategoriach wartości i logiki stwarza pozory etosu demokratycznego, choć w rzeczywistości „wyparto się tu

¹⁰¹ Według Heideggera myślenie przeciwko logice nie jest myśleniem nielogicznym, lecz próbą przemyślenia logosu i próbą innego myślenia lub myślenia w ogóle. Jest to zbieżne ze sformułowaną przez Deleuze'a krytyką dogmatycznego obrazu myśli oraz anarchistycznym wyjściem poza paradygmat Państwa.

¹⁰² B. Brecht, *Pięć trudności w pisaniu prawdy*, przeł. J. Dolińska, Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, Poznań–Warszawa 2018, s. 12.

¹⁰³ Na temat procesu maszynistycznego zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, rozdział: *Maszyny pragnące i Wprowadzenie do schizoanalizy*.

¹⁰⁴ W proponowanej przez Beya Strefie mamy do czynienia z wyjściem poza Państwo i zaprowadzeniem ludzkich stosunków pozbawionych pośrednictwa władzy. „TSA wydaje się być strategią zmierzającą ku radykalnej zmianie stosunków społecznych – nie przez masowe wystąpienie przeciwko władzy w celu jej obalenia, lecz przez wytwarzanie możliwych stref wolności”. A. Grzybowski, *O wspólnotach, które uciekają z map...*, s. 291. Niewątpliwie projekt TSA bazuje na zasadzie immanencji i pozostaje określony nie przez dyskurs, lecz jedynie przez swoje trwanie.

myślenia¹⁰⁵ w ogóle. Anarchistyczność przywraca styl demokracji, w ogóle o niej nie mówiąc, nie powołując się na nic, a jedynie ją urzeczywistniając.

Wracając do krytyki Camusa: z jednej strony istnieje samotność, z drugiej – wspólnota. Wybrzmiało to nader dosadnie w opowiadaniu *Jonas albo artysta przy pracy*. Artysta, który odizolowany od reszty ludzi skończył dzieło życia – białe płótno, całkowicie białe, umieścił pośrodku obrazu napis na tyle niewyraźny, że „nie [było – S.S.] wiadomo, jak należało je czytać: *solitaire* czy *solidaire*”¹⁰⁶. Praca pochłaniająca dni i noce, wymagająca całkowitego spokoju i separacji (warto tu zaznaczyć, że Jonas pracował na specjalnym podwyższeniu, aby nie przeszkadzał mu nikt z domowników i częstych gości), okazała się więc czystą materią: płótnem, które można zapisać, zamalować, aktualizować – nieokreśloną materią ekspresji. Anarchistyczność jest właśnie niemożliwym do odczytania podpisem obrazu Jonasa. Nie jest ani jednym (*solitaire*), ani drugim (*solidaire*); jest sobą, nie dając się odczytać czy wyrazić kategoriami filozofii polityki lub dyskursu. Nie jest politycznym Bytem, ale działa jako *t u - o t o*, umieszczona i mająca sens wyłącznie w aktualności, w tym znaczeniu działa ona, przeciwstawiając się centralnym suwerennym formacjom politycznym, które uważane są za odwieczne i ostateczne zasady form społecznych. Działa tak samo jak Heideggerowskie *Dasein* i humanizm przeciwstawiający się metafizyce.

Opowiadanie Camusa przywodzi na myśl historię Damascjusza opisaną przez Agambena w *Idei prozy*. Diadoch pracował równie intensywnie co Jonas i – jak można się domyślać – nad równie palącą kwestią – bytem. Chciał stworzyć „rozwiązania dotyczące pierwszych zasad”. Damascjusz, któremu pewnej nocy zjawił się nagle obraz, poczuł, że doprowadzi go on do odkrycia tajemnicy, Prawdy. Obraz ten nie był jednak obrazem lub był obrazem, jaki stworzył Jonas, a właściwie „pustym miejscem, w którym jedynie obraz, oddech,

¹⁰⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie...*, s. 110.

¹⁰⁶ A. Camus, *Jonas albo artysta przy pracy*, w: *idem, Wygnanie i królestwo*, przeł. J. Guze, Warszawa 1953, s. 151.

słowo mogłoby, ewentualnie, zaistnieć”. Poszukiwania francuskiego artysty i ostatniego ateńskiego filozofa zakończyły się uchwyceniem bytu i tego, że „jest [on] absolutną możliwością samej myśli, czystą możliwością samego wyobrażenia: tabliczką do pisania”¹⁰⁷.

Oddolne ruchy naturalne lub niewymuszone stawanie się – to co zestrzaja sąsiedztwa, akt czulego rozumu – są ruchem po prostu, ruchem politycznym. Ruch natomiast to bunt. Buntem człowiek wyraża swoją egzystencję i tak jak Châtelet oraz Stirner demonstrują metafizyczny ateizm, tak Camus prowadzi nas przez pojęcie buntu i pointując („bunt otwiera człowieka, pomaga znaleźć mu ujście”¹⁰⁸), antycypuje deleuzjańskie życie – *une vie*, anarchistycznościowy podmiot, nie jednego, lecz wielu. Nie wielu z osobna, ale wielu wspólnie oddziałujących na siebie, mieszających się i wymieniających doświadczeniem. Ów „podmiot”¹⁰⁹ nie należy bynajmniej do komunistycznego projektu (nie byłby wówczas przedmiotem tego tekstu), lecz jest stwierdzeniem faktu, że „jeśli nie chcemy od realności uciekać, musimy w buncie odnaleźć nasze wartości” – jak pisze francuski filozof¹¹⁰. Bunt jest kwestią życia; przeformułowując kartezyjańską zasadę *cogito*, mówi nam: „buntuję się, więc jesteśmy”. Trzymamy się życia, jesteśmy materialistami. Racjonalistami.

Podmiot – ruch, jakieś życie

Powróćmy do pojęcia anarchizmu w świetle idei anarchistyczności – do jego kłącza.

¹⁰⁷ G. Agamben, *Idea prozy...*, s. 15.

¹⁰⁸ A. Camus, *Człowiek zbuntowany...*, s. 277.

¹⁰⁹ W tym kontekście o podmiocie należy mówić raczej bardzo umownie i ostrożnie, wszak jest to pojęcie rzadko pojawiające się w filozofii Deleuze’a (zwłaszcza na etapie *Schizofrenii i kapitalizmu*) i nie do końca spełniające kryteria tego, co filozofia mobilistyczna w ogóle proponuje (właśnie w kontrze do klasycznego, psychologicznego, podmiotu i ego). Kategorie wielości i pojedynczości konstruuja pewien podmiot, lecz raczej nie w paradygmacie indywidualistycznym, a dywidualistycznym. Sami Deleuze i Guattarii będą mówić w *Kapitalizmie i schizofrenii* o maszynach i pragnieniu w kontrze do kapitalistycznej (lub liberalnej) wersji klasycznego podmiotu.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 281.

Anarchizm nie zakłada doktrynerstwa *arche*, rewolucji czy pozytywnych celów politycznych: montowania systemu, zdobywania władzy państwowej itd. Wyraził to Bey w koncepcji Tymczasowej Strefy Autonomicznej, której składnikiem jest to, co stanowi niewątpliwą wartość w anarchistyczności – twórczy chaos, bezpostaciowość, możliwość. Insurekcja, nie rewolucja. Ruch znoszący, ale nieustanawiający żadnych pól, ról, schematów, Boga, transcendentnych instancji czy kościołów ziemskich. To, czego boją się faszyci, czyli ci wielcy ideologiczni konstruktorzy (oczywiście można tu mówić jeszcze o stalinistach czy apologetach demokracji liberalnej), to nie konkretna ideologia czy pomysł, ale pewna forma i pewien sposób (które są czystą materią), nieuporządkowany ruch, bezbrzeżny strumień. „Chcą [żołnierze Freikorpsów – S.S.] stać mocno, obiema nogami na ziemi, wrośnięci w nią korzeniami, tak by nadciągające strumienie odbijały się od nich, by zostały powstrzymane, zatamowane. [...] Jeżeli coś ma być w ruchu, to sam Ruch, czyli my, ale jak jeden mąż, w formacji i na rozkaz, w kolumnie, linii, bloku albo klinem – jako zwarta jednostka. Śmierć wszystkiemu, co płynie”¹¹¹. Istotą anarchistyczności jest pojęcie siebie jako podmiotu, uznanie siebie za wolną czy wolnego w terażniejszości, a nie w porewolucyjnym jutrze. Nie chodzi o chęć wykonania ruchu, która wiąże się z rozpisaniem planu, ról czy ustanowieniem celu, ale o wykonanie ruchu. Bey proponuje koncepcję TSA, która opiera się na insurekcji, powstawaniu i umieraniu, stawaniu się, procesie bez końca, autonomii, o którą nie trzeba walczyć pod sztandarem jutra. „TSA musi być sceną naszej terażniejszej autonomii”. Nie jest to postulat dziejowych rewolucji, wielkich dowódców i strategów, narracji – „czynimy to, w co wierzymy, to historia nas oceni”, lecz „[h]istoria w terażniejszości, [która] wydaje z siebie prawdziwy rzut kośćmi, by wytworzyć najgęstsza konfigurację, krzywa, która określa jak najwięcej pojedynczości w potencjale, akt rozpostarcia, który splata w określonej przestrzeni tak wiele ludzkich stosunków”¹¹².

¹¹¹ K. Theweleit, *Męskie fantazje*, przeł. M. Falkowski, M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 236.

¹¹² G. Deluże, *Perykles i Verdi...*, s. 20–21.

Zwraca też na to uwagę autor *Szkiców z dziejów anarchizmu*, pisząc o afirmacji ludzkiej podmiotowości jako fundamencie myśli anarchistycznej. Musimy jednak zdać sobie sprawę z kilku niejasności, które należy naświetlić, aby zrozumieć, z jakiego typu upodmiotowieniem mamy do czynienia.

„Państwowym strukturom przeciwstawione zostaje życie”, a „podmiotem staje się wyłącznie to, co indywidualne”¹¹³. To co indywidualne należy jednak do zupełnie innego porządku; nie interesuje nas indywiduum, liberalny czy neoliberalny podmiot. Zamiast *indywidualnością* wolimy posługiwać się późniejszymi terminami *pojedynczość* i *osobliwość*. Czym jest osobliwość? Chodzi tu o „ pewne cechy osobliwe, takie jak jakiś uśmiech, jakiś gest, jakąś minę”¹¹⁴. O dziecięcą nieokreśloność, w której nie ma nic indywidualnego, wszystko jest do siebie podobne, tworząc wielość min i gestów, a jednak, pozbawione indywidualności, różne od siebie. Ponad sto lat przed Deleuze’em, Bakunin pisał w liście do Pawła Annienkowa, że „życie jest krótkotrwałe i przejściowe, lecz tętniące realnością i indywidualnością, wrażliwością, cierpieniem, radością, dążeniami, potrzebami i namiętnościami”¹¹⁵. Życie to czysta immanencja, która jest jakimś życiem, czymś nieokreślonym, żadną formą, samą treścią lub tylko stylem; życie jest po stronie tego co nieforemne i antyteologiczne. Konflikt tego co gatunkowe (*dzoë*) i tego co indywidualne (*bios*) ustępuje osobliwościom, „życiu bezosobowemu, a jednak jednostkowemu”¹¹⁶. „[I]dzie tu o życie i jego rozwijanie [...]. Nie ma innego życia niż to, które łączy i zestraja sąsiedztwa”¹¹⁷. Życie, wytworząc metafizyczne i polityczne linie ujścia, kontestuje struktury podmiotowo-przedmiotowe.

Bey wprowadza pojęcie Tymczasowej Strefy Autonomicznej, która ma być z założenia bezpostaciowa, niedefiniowalna i chwilowa.

¹¹³ P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu...*, s. 38.

¹¹⁴ G. Deleuze, *Immanencja: życie*, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo „Eperons-Ostrogi”, Kraków 2017, s. 22.

¹¹⁵ H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 91.

¹¹⁶ G. Deleuze, *Immanencja: życie...*, s. 18.

¹¹⁷ *Idem*, *Perykles i Verdi...*, s. 21.

To właśnie przede wszystkim odróżnia myślenie anarchistycznościowe od innych projektów emancypacji – rezygnacja z rewolucji na rzecz insurekcji. TSA to według Beya enklawa wolności, której zasadą jest nietrwałość, ruch, płynność, a nawet niewidzialność – stawanie-się-niewidzialnym. Pojęcia enklaw, zaułków, linii ujęć i strategii deterytorializacji zostały omówione wyżej; po części zasygnalizowano też możliwości ich stosowania.

Powtórzmy więc – chcieliśmy tu zasygnalizować i wzbudzić intuicję, nakreślić szkic czegoś, zdawałoby się, trudnego do uchwycenia, a w rzeczywistości tak nader prostego i niezłożonego, a mianowicie że anarchizację można pojąć jedynie w działaniu, będąc anarchizacją lub anarchizacją. W zasadzie idzie nam tu o coś trywialnego, a więc podstawowego. Średniowieczne *trivium*, czyli filozofia, retoryka i gramatyka, było podstawą wykształcenia. Trywialnym nazywamy coś, co może jawić się jako banał, ale w rzeczywistości jest podstawą myśli. We francuskim *c'est la vie* chodzi o problem rodzajnika *la*, który w duchu anarchizacji proponujemy zmienić na nieokreślone *une*. Anarchizacja sprowadza się do możliwości powiedzenia *c'est une vie* i życia *ja k i m* ś życiem, życiem po prostu, życiem bez zasad, jakby powiedział Henry Thoreau. *C'est une vie* – agramatyczne wyrażenie, tak proste jak przydech Damascjusza w *Idei prozy*.

An Outline of Actuality Anarchism: On the Concept of Anarchisticity

The author outlines the theory and praxis of minor social movements from the perspective of Deleuzian philosophy. The article focuses on the disposition that creates the core of anarchism and that the author calls anarchisticity. It manifests itself as a way of thinking and also as a form of organisation. Anarchisticity does not present a consistent doctrine nor does it set clear objectives. As such, it remains non-teleological. However, anarchisticity seems to be a solution for the most common political problems – it rescinds the antinomy of good and evil, negative and positive liberty and also shows how to revolt without the

vanguard of the proletariat. The author analyses revolutionary practices to make a distinction between discourses rooted in Lee Edelman's argue from the child (which the author calls argue from the state) and anarchisticity. To illustrate the eponymous disposition, the author makes use of poststructuralist philosophy concepts and also the works of the philosophers of existence. Max Stirner's ideas contained in his "The Ego and His Own" are also an important point of reference.

Keywords: anarchism, anarchisticity, minor social movements, history of ideas, French philosophy, 1968, Stirner, Young Hegelians.