

Postanarchistyczny queer/queerowy postanarchizm – perspektywy radykalnej polityki we współczesnym systemie-świecie

Poniższy artykuł podzieliłem na trzy części – w pierwszej nakreśliam historyczno-materialny i społeczno-kulturowy kontekst, w jakim jesteśmy ulokowane/ulokowani w krajach kultury euroatlantyckiej. W drugiej części postaram się zbadać konstruktywne napięcie, w jakie mogą wejść perspektywa queer i postanarchizm, oraz wysunąć tezę, że połączenie studiów postanarchistycznych ze studiami queer może postawić przed radykalną polityką całkiem świeże i twórcze perspektywy. W ostatniej części krótko zaznaczę obszary, na które taka radykalna polityka, tj. postanarchistyczny queer/queerowy postanarchizm¹, powinna być szczególnie, moim zdaniem, wrażliwa.

I

Według neomarksistowskiego socjologa Immanuela Wallersteina, nowoczesny system-świat, czyli kapitalistyczna gospodarka-świat, wyłonił się w XVI (początek str. 116) wieku. Analiza systemów-światów definiuje system-świat jako „[obszar przestrzenny/ czasowy – R.M.], który obejmuje liczne jednostki polityczne i kulturowe i który jest jednocześnie zintegrowanym obszarem działań i instytucji podporządkowanych pewnym systemowym zasadom” (Wallerstein 2007: 33): w przypadku gospodarki-świata, w której funkcjonujemy, tą zasadą jest kapitalizm ze swoim priorytetem niekończącej się akumulacji kapitału.² W

¹ Radykalna polityka, którą proponuję, jest polityką na styku studiów queer i studiów postanarchistycznych, stąd jest ona zarówno postanarchistyczna, jak i queerowa. W niniejszym artykule określam ją w rozbudowany sposób jako – naprzemiennie – „postanarchistyczny queer/queerowy postanarchizm” oraz „queerowy postanarchizm/postanarchistyczny queer”. Chcę w ten sposób podkreślić równoważność genealogii oraz zasygnalizować, że nie jest ona po prostu „postanarchistycznym queerem” czy też „queerowym postanarchizmem”.

² Nowoczesny system-świat, choć nazywany przez neomarksistów kapitalistyczną gospodarką-światem, nie stanowi kapitalistycznego monolitu, a jest przestrzenią, w której współwystępują i wchodzą ze sobą w różnego rodzaju relacje rozmaite dyskursy, te kapitałocentryczne, jak i te niekapitałistyczne. Jest to jednak przestrzeń, w której hegemonicznego wiązania dokonał dyskurs ekonomii kapitalistycznej, podporządkowując różnorodne ekonomie, narratyvizując to, co społeczne jako funkcjonalne poprzez kapitalizm (por. J.K. Gibson-Graham, 2006). Kiedy przesuwamy postmarksistowskie rozważania Laclau’a i Mouffe (2007) odnośnie zaprowadzania hegemonii na to, co ekonomiczne, to rozumiemy, że tę polityczną hegemonię kapitalistyczną można zdestabilizować i obalić, dokonując innego wiązania hegemonicznego. Biorąc zatem tę poststrukturalistyczną poprawkę na neomarksistowską myśl, używam terminów „kapitalistyczna gospodarka-świat” oraz „nowoczesny

obecnej, schyłkowej fazie strukturalnej, w jakiej znalazł się system, mamy do czynienia jeszcze z – jakby to powiedział Samir Amin – polityczną mitologią „czystej ekonomii” (Amin 2007), która poprzez neoliberalną globalizację pogłębiła nierówności społeczne i zwiększyła radykalnie skalę ubóstwa na świecie. Jak zauważył socjolog Misgah Parsa (2003: 79), „majątek trzech najbogatszych osób na świecie w 1998 r. przewyższył łączny PKB 25 najmniej rozwiniętych krajów z populacją ponad 500 milionów ludzi; a majątek 200 najbogatszych osób na świecie w tym samym roku wyniósł więcej niż łączny dochód 41 proc. ludności całego świata.” W Stanach Zjednoczonych natomiast „przeciętna roczna płaca wyrażona w dolarach z 1998 r. wzrosła z 32,5 tys. dolarów w 1970 r. do 35,9 tys. w 1999 r., czyli o blisko 10 proc. w ciągu 30 lat! W tym samym czasie roczne wynagrodzenia stu czołowych prezesów korporacji wzrosły z 1,3 mln dolarów (39-krotność średniej płacy) do 37,5 mln dolarów, czyli mocno ponad tysiąc razy więcej niż średnia płaca zwykłego pracownika” (Kowalik 2009: 82). Neoliberalna praktyka Północy (przede wszystkim Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej) ma niewiele wspólnego z Friedmanowską teorią: „wolny rynek” i brak nadzoru państwa nad gospodarką to mity na Zachodzie, gdzie liberalne rządy wspomagają prawnie, jak i subsydują, korporacje i rolnictwo, utrzymując cło importowanych towarów i żywności na wysokim poziomie. Równocześnie poprzez neoliberalne instytucje, jak Światowa Organizacja Handlu, Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Centralny, Północ naciska na kraje Południa, aby szeroko otworzyły ryn ([początek str. 117](#)) ki na zagraniczne produkty, dostosowując się całkowicie do wymogów podręcznikowego neoliberalizmu. I taki przykładowy rolnik z Południa w starciu z taną żywnością importowaną z krajów Północy, nie będąc w stanie sprzedać swoich produktów po opłacalnej cenie, bankrutuje, zostając najczęściej bez środków do życia. Takich tradycyjnych rolników jest na świecie – według szacunków – trzy miliardy; rolnictwem kapitalistycznym para się natomiast (zaledwie) kilkadziesiąt milionów rolników (Amin 2007: 42-43). Południe strukturalnie nie jest w stanie rozwijać się zgodnie z modelem Północy, co w dalszej perspektywie musi prowadzić do koszmaru Darwina (*ibidem*). Z redystrybucją do góry i akumulacją kapitału związana jest polaryzacja, której z kolei towarzyszy pauperyzacja zarówno między centrami kapitalistycznymi i peryferiami, jak i wewnątrz poszczególnych państw narodowych w nowoczesnym systemie-świecie. Jak zauważa Samir Amin (2007: 40), „[p]auperyzacja . . . uniemożliwia . . . demokrację, w rozwiniętych centrach niszcząc jej

system-świat” z całą krytyczną świadomością ich potencjalnego esencjalizującego użycia. W ten sposób, na pragmatyczny użytek tego artykułu, „współczesny” czy „nowoczesny system-świat” jako „kapitalistyczna gospodarka-świat” będzie poręcznym terminem opisującym porządek zaprowadzony hegemonicznie przez dyskurs kapitalistycznej ekonomii.

wynalazczy potencjał (oferując demokrację o niskiej intensywności . . .), a na peryferiach inscenizując farsę pozornie demokratycznych struktur politycznych.” Tadeusz Kowalik (2009: 83) z pauperyzacją i wydłużaniem czasu pracy wiąże „proces dezaktywizacji obywatelskiej i społecznikowskiej.” Im więcej sfer społeczno-kulturowych zostaje zdominowanych przez neoliberalny dyskurs eksternalizacji kosztów pracy (co prowadzi do umocnienia się tzw. umów śmieciowych i skutkuje prekaryzacją życia na co dzień), tym liczniejsza staje się wewnątrz proletariatu grupa pracowników i pracownic najemnych o nieustabilizowanym statusie. „Zaharowani [i zaharowane], nie mają czasu i siły na samokształcenie i doksztalcanie, na partycypację obywatelską i społecznikowską, na rozwój osobowościowy” (*ibidem*).

Forsowany przez neoliberalny dyskurs rozdział polityki od ekonomii na dwie osobne dyscypliny, niewpływające na siebie, doprowadził do podporządkowania demokracji wymogom rynku. Rotacja figur partyjnych na szczeblu rządowym nie przekłada się na zmianę linii systemowej: rządy obszaru euroatlantyckiego konsekwentnie trzymają się paradygmatu neoliberalnego, dokonując stopniowego demontażu aparatu socjalno-demokratycznego, wypracowanego przez mechanizmy powstałe jako skutki światowych rewolucji, jak i działań ruchów społecznych. Frustracjami społecznymi udaje się umiejętnie zarządzać, jak zauważa Sławomir Sierakowski (2009: 7), za pomocą postpolityki – PR-owskiego hokus pokus, „[opartego] na instrumentach współczesnej socjotechniki i badań marketingowych, [rozładowującego] . . . polityczne emocje obywateli za pomocą mediów masowych, w których polityka i publicystyka stały się po prostu częścią show-biznesu, [a] politycy i publicyści dołączyli do kasty celebrytów.” Coraz szersza prywatyzacja i kolonizacja życia przez kapitał ukonstytuowały demokrację oligarchiczną, w której uczestnictwo w życiu publicznym oraz polityczna efektywność zależą od cenzusu majątkowego i współdziałania z wielką finansje (początek str. 118) rą. Neoliberalna etyka konkurencyjności, kult (egocentrycznej) jednostki, dyskursy specjalizacji oraz maksymalizacji zysku doprowadziły do erozji solidarności społecznej i fragmentaryzacji szerokiego, lewicowego ruchu społecznego na rzecz zmiany. Ruchy społeczne topnieją do pojedynczych grup interesu i organizacji pozarządowych, poświęconych jednej sprawie (seksualność, płć, rasa, etniczność, walka z biedą, itd.), działających na zasadzie przedsiębiorstw, organizacyjnie i administracyjnie coraz bardziej dopasowywanych do „pomysłu na ekspansję”

kapitalistycznego neoliberalizmu.³ Zoligarchizowane mainstreamowe media recenzują społeczeństwo i kulturę pod dyktando przedsiębiorczego i indywidualistycznego (neo)liberalizmu, doprowadzając, jak pisze Kowalik (2009: 83), do pasywizacji wykluczonych i biernych. „Media . . . tworzą negatywny obraz niemal wszelkich działań zbiorowych, a zwłaszcza organizacji samoobrony pracowniczej, przedstawiając ją jako działalność populistyczno-rozszczeniową, kłody na drodze do efektywnego gospodarowania. Media upowszechniają pogląd głoszący, że biedni są sami sobie winni, bo nie biorą swoich indywidualnych spraw we własne ręce, a ingerencja państwa może tylko popsuć rynkowe mechanizmy gospodarowania” (Kowalik 2009: 83-84).

Demokracja przedstawicielska w erze realnego kapitalizmu przekształca się w niedemokratyczny system, który służy grupom o dominującym statusie kulturowo-społecznym i kapitałowym do załatwiania swoich partykularnych interesów; Rancière (2008: 68) przypomina, że początkowo określenie „demokracja przedstawicielska” funkcjonowało jako oksymoron, ponieważ „[d]emokracja – mówi John Adams – nie oznacza nic innego, jak «pojęcie ludu, który nie posiada w ogóle rządów».” Abdollah Dashti (2003: 178) utrzymuje, że demokracja przedstawicielska „instytucjonalizuje powszechną inercję [bo ogranicza] możliwości debaty i uczestnictwa [obywateli i obywaterek, które owocują] większym ich zaangażowaniem w życie publiczne państwa”; co więcej „zmniejsza [ona] przestrzeń polityczną” (*ibidem*), na którą aktywnie mogą oni i one wpływać. Ten (paradoksalnie) niedemokratyczny system demokracji parlamentarnej pogrążony jest obecnie, jak przekonują teoretycy postmarksistowscy, w (post)politycznej stagnacji konsensusu, zamazującego granice między ważnymi „historycznymi” bazami polityki – lewicą i prawicą. Sytuacja ta jest, jak twierdzi Mouffe (2008), o tyle niebezpieczna, że – blokując agonistyczne mechanizmy rozładowujące ideologiczne konflikty – neoliberalna postpolityka toruje drogę faszyzującym populizmom czy radykalnym ruchom antysystemowym, grożącym rozsądzeniem demokratyczno-liberalnych struktur. Postanarchistyczni myśliciele z kolei (**początek str. 119**) dostrzegają degenerację (i kryzys) demokracji liberalnych w realnym kapitalizmie: „[l]iberalno-demokratyczne państwa ufundowane na rzekomej zgodzie swoich obywateli, zobowiązane do ochrony ich praw, (. . .) stały się autorytarnymi państwami policyjnymi . . . [gdzie] demokracja, która kiedyś stanowiła wyzwanie rzucone politycznym i gospodarczym elitom, dzisiaj jest narzędziem sankcjonującym rządy elit” (Newman 2010: 30-31). „Elity”,

³ Widać to szczególnie w polityce przyznawania grantów, gdzie najczęściej przyznaje się granty na przedsięwzięcia przynoszące poprawę produktywności gospodarczej i mobilizację ekonomiczną szerokich mas społecznych.

jak pisze Saul Newman (2010: 31-32), „obecnie wyrażają i usprawiedliwiają swoją władzę poprzez demokrację – stąd też naleganie na angażowanie się w imię demokracji i [transportowanie] cnót zachodniego modelu demokracji [na inne porządki geopolityczne].”

Żyjemy w świecie, w którym pod wpływem hegemonicznego neoliberalizmu komercjalizacji i utowarowieniu ulega coraz więcej sfer kultury, życia i aktywności ludzkiej; jednocześnie, w reakcji na neoliberalizację, ekspresowe „ukapitalistycznienie” bycia i życia (brutalnie wymuszające znaczne zmiany w strukturze społeczeństw), na sile zaczynają zyskiwać dyskursy neokonserwatywne, nawiązujące do tradycji, religii, anty-modernizacyjne, pielęgnujące silnie hermetyczny model (narodowościowej/ etnicznej) wspólnoty. (Neo)liberalne rządy, jak i populistyczne, neokonserwatywne reakcje na nie, zagospodarowujące frustracje i niepokoje społeczne, nie są zainteresowane demokratyzacją przestrzeni państwowej poprzez włączanie grup czy narracji marginalizowanych oraz dyskryminowanych, poprzez usankcjonowanie jako równoprawne i tak samo wartościowe różnych – niemieszczących się w liberalnym porządku i kapitałocentrycznej ekonomii politycznej – pomysłów na przeżywanie seksualności oraz płci, na rodzinę czy relacje międzyludzkie. Grupy, organizacje lobbujące na rzecz praw człowieka czy wreszcie ruchy emancypacyjne zasadzające się na polityce tożsamościowej, zajmujące się wykluczonymi i ich równym statusem społecznym czy kulturowym, zmuszone są niejako grać w grę narzuconą przez dominujący (neo)liberalny system; żeby upodmiotowić, „zalegalizować” prawnie, społecznie i kulturowo wykluczone do tej pory praktyki tożsamościowe, muszą te praktyki dostosować do oczekiwań estetyczno-etycznych systemu. Jednocześnie miarą „przydatności” tych wykluczonych, dyskryminowanych i marginalizowanych po(d)miotów jest to, czy i w jakim stopniu będą w stanie wspomóc akumulację kapitału i podtrzymanie systemu produkcyjnego kapitalistycznej gospodarki-świata: odwołanie się do takiej logiki wydaje się najefektywniejszą taktyką w przypadku prób legitymizacji społeczności LGBT wewnątrz systemu prawnospołecznego państw narodowych.

W bardzo wielu pracach krytycznych narracje o kryzysie współczesnej formy demokracji, jaką jest demokracja parlamentarna, przeplatają się z narracjami dotyczącymi kryzysu polityki tożsamości, jak również kryzysu współczesnego systemu kapitalistycznego. Narracje kryzysu kapitalizmu, jaki znamy, (początek str. 120) pisane są w szczególności z pozycji („neo” czy „post”) marksistowskich, gdzie pobrzmiwają tony kapitalistycznej apokalipsy: formuła kapitalizmu, jaką znamy, się wyczerpuje, a system, produkując punkty samodestrukcji, zmierza ku kresowi. Zdaniem Wallersteina (2007: 111), „obecny system nie może dłużej poprawnie funkcjonować w ramach określonych dla niego parametrów (. . .);

napotyka on problemy, których nie jest już w stanie rozwiązać, to zaś powoduje zjawisko, które możemy nazwać kryzysem systemowym.” Kryzys nowoczesnego systemu-świata, przez który obecnie przechodzimy, jak utrzymuje Wallerstein (2007: 111-128), jest okresem przejściowym pomiędzy kapitalistyczną gospodarką-światem a systemem alternatywnym (bądź systemami alternatywnymi), w jakim osadzą nas dokonywane retusze, podejmowane działania na rzecz zmiany/ poprawy warunków życia. Przemysł i popchnięcie systemu w kierunku innego, „lepszego świata”⁴ należą do zadań utopistyki, która, według niego, jest „poważn[ą] ocen[ą] alternatyw historycznych . . . według materialnej racjonalności alternatywnych i możliwych systemów historycznych; [j]est to trzeźwe, racjonalne i realistyczne [jak i, co najważniejsze, krytyczne – przyp. aut.] oszacowanie systemów społecznych, narzucanych przez nie ograniczeń oraz obszarów otwartych na ludzką kreatywność” (Wallerstein 2008: 33). Perspektywa utopistyczna stanowi dekonstrukcjonistyczne narzędzie założycielskie; Fred Halliday (2003: 301) pisze o utopijnym realizmie (utopijnym, jeśli chodzi o aspiracje, realizmie, jeśli chodzi o analizę), który „punktem wyjścia analizy rewolucji i ich przyszłości musi uczynić świat, w którym żyjemy: krytykę ideologii, struktury wyzysku, równowagę pomiędzy siłami społecznymi i politycznymi, formy organizowania się i władzę, którą posiada każda ze stron.” Ważne przy tym jest, jak zaznacza teoretyk rewolucji, Jeffrey Paige (2003: 292), aby nie akceptować liberalnych konstrukcji „porażek” rewolucji i radykalnych ruchów antysystemowych: to, że nie doprowadziły do zniesienia kapitalizmu czy autorytarnych instytucji i logik, nie znaczy, że nie odniosły sukcesu – zdestabilizowały poniekąd systemy, w jakie celowały, doprowadzając do produkcji czy też poszerzenia się przestrzeni wolności i równości. Jednocześnie lekcja z postmodernizmu i poststrukturalizmu uczy nas, że błędna jest logika, która zakłada możliwość wyjścia poza konstytuującą ją władzę, całkowite odrzucenie hegemonicznego porządku symbolicznego, możliwość – jakby to rzekł Saul Newman (2007) – „nieskażonego punktu wyj (początek str. 121) ścia”, z którego można by konstruować „lepszy świat”. Teorie poststrukturalistyczne zakwestionowały scenariusz, według którego istnieje racjonalny, autonomiczny podmiot, który z niepodbitego przez Władzę (esencjalistycznie rozumianego) „miejsca” ustawia się do niej na kontrze, dokonuje cięcia i zrywa całkowicie z dotychczasowym porządkiem (materialnym i symbolicznym),

⁴ „Lepszy świat”, który biorę w cudzysłów, jest figurą politycznego idealizmu. Nie oznacza to bynajmniej, że jest to rzeczywistość niemożliwa; porządek postkapitalistyczny, czy też niekapitalistyczny, może być lepszym światem pod warunkiem jednak, że przepracujemy porządek symboliczny obecnego systemu, wraz z jego autorytarnymi logikami i ideologiami. Figura „lepszego świata” działa tak samo, jak postanarchistyczna figura utopii (patrz str. 132—133): pozwala nam nabrać krytycznego dystansu do *status quo* oraz, co najważniejsze, motywuje pragnienie ku porządkowi bardziej demokratycznemu i egalitarnemu.

wprowadzając w życie (skonstruowaną już wcześniej) utopię. Rewolucyjne teorie oświeceniowe, takie jak marksizm czy anarchizm, są tego przykładem: próbując znieść dominację jednego porządku, skończyły reprodukcją dominację innych (marksizm zastępując państwo burżuazyjne robotniczym, a anarchizm z hegemonicznymi projektami moralności, racjonalizmu i humanizmu). Według teoretyka postanarchizmu Saula Newmana (2007: 4-5), „sen o świecie bez władzy jest częścią politycznego języka obecnego porządku.” Stąd też nie jesteśmy w stanie wyjść całkowicie poza władzę – ale istnieją możliwości jej ograniczania, organizowania w taki sposób, aby rozproszyć ryzyko dominacji, autorytaryzmu (*ibidem*). Jak zauważa Todd May (2004: 4), „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 bronię, 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.” Radykalne przemyślenie utopii i zmiany społecznej powinno odrzucić metafizyczną logikę etapowości historii, która przenika myśl marksistowską; a zgodnie z którą zmiana społeczna czy systemowa nastąpi, kiedy jeden porządek „dojrzeje” do upadku, a w nim „dojrzeją” do emancypacji siły antysystemowe (por. Marks i kapitalizm, *Imperium* Hardta i Negriego). Czekać na „zierzch” kapitalizmu jako samoorganizującej się i samonapędzającej się siły, dążącej do samozagłady, wpadamy w pułapkę metafizycznego esencjalizmu.

II

Współczesne teorie krytyczne, takie jak, między innymi, postmarksizm, postanarchizm, studia queer czy neomarksizm, zasadzają się na krytyce autorytarnych logik kapitałocentrycznych czy państwocentrycznych, heteronormatywnych jak i fallogocentrycznych, tworzących wyobraźnię polityczną i praktyki społeczno-kulturowe w obrębie porządku symboliczno-materialnego nowoczesnego systemu-świata, czyli kapitalistycznej gospodarki-świata, w którym jako mieszkańcy kultury euroatlantyckiej funkcjonujemy. Różne teorie różnie rozkładają akcenty, jednak to, co je wszystkie łączy, to negatywna diagnoza warunków materialno-społecznych, kulturowych i politycznych (neo)liberalnych demokra (początek str. 122) cji oraz zdecydowany sprzeciw wobec totalizującego porządku współczesnego systemu-świata.

W dotyczących nowoczesnego systemu-świata narracjach wielu współczesnych teorii krytycznych, szczególnie tych wychodzących od poststrukturalizmu/postmodernizmu czy motywowanych tradycją Marksowską/marksistowską, pojawia się figura kryzysu: kapitalizmu, systemu przedstawicielskiej demokracji parlamentarnej, struktury i porządku liberalnej demokracji, polityki tożsamościowej czy państwa. Kładzie się nacisk na wypracowanie konstruktywnej radykalnej polityki, która mogłaby efektywnie podważyć hegemoniczne filary nowoczesnego systemu-świata, zreorganizować porządek symboliczny, a tym samym materialny, popychając świat ku byciu bardziej egalitarnym i bardziej demokratycznym.

Według mnie, całkiem świeże i twórcze perspektywy mogłoby otworzyć przed radykalną polityką dzisiaj wprowadzenie w konstruktywne napięcie dwóch współczesnych teorii krytycznych – studiów queer i studiów postanarchistycznych. Owo stymulujące, moim zdaniem, połączenie narzędzi wypracowanych w ramach tych krytycznych projektów politycznych i etycznych mogłoby postawić fundamenty pod interesującą radykalną politykę, mającą do zaproponowania konstruktywne perspektywy walki i oporu w ponowoczesnym świecie globalnego kapitalizmu. Zanim jednak przejdę na naszkicowania wyłaniających się w ramach takiej radykalnej polityki, którą nazwałem „postanarchistycznym queerem/queerowym postanarchizmem”, obszarów krytycznej kontestacji, postaram się wprowadzić perspektywę queerową i postanarchistyczną w dialog, zaznaczając podobieństwa między nimi.

Postanarchizm, jako próba odczytania na nowo klasycznego anarchizmu w świetle osiągnięć współczesnej teorii radykalnej, zakwestionował z poststrukturalistycznej perspektywy aprioryczne założenia anarchizmu: (1) władzę jako opresyjną esencję, którą można obalić z „nieskażonego” miejsca spoza niej (takiego, jak np. ludzka moralność); oraz (2) humanistyczny naturalizm, według którego istnieje uniwersalna, wrodzona „esencja ludzka”, jak moralność, dobroć czy rozum, które, „nieskażone”, „nieskorumpowane”, mogą stanowić fundamenty nowego, „lepszego świata”. Podmiot, podmiotowość i tożsamość są bowiem, jak podaje za Foucaultem Todd May w *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, konstruktami historycznymi, powstałymi jako rezultat działania praktyk polityczno-epistemologicznych (May 1994). Przepuszczając klasyczny anarchizm przez poststrukturalistyczne „sito” teorii krytycznych, postanarchizm zerwał z manichejskim, binarnym paradygmatem projektów oświeceniowych: w marksizmie – zły kapitał, dobry proletariatus; w anarchizmie – złe państwo, dobrzy ludzie. Co więcej, poddał miażdżącej krytyce humanizm, który, według teoretyków postanarchizmu, jest o tyle niebezpiecznym

projektem, że ogranicza jed (początek str. 123) nostki, dyscyplinując i homogenizując za pomocą konstrukt „człowieka”⁵, według którego następnie mierzy się ich wartość i „legalność”. Ostrze krytyki jest tutaj skierowane przeciwko absolutyzmowi „człowieka”, którego oświeceniowy humanizm uplasował na miejscu Boga. Paradoks humanizmu, jak twierdzi Newman (2007: 55-74), czytając poststrukturalistycznie Stirnera, polega na tym, że zamiast przyczynić się do wspierania „kreatywnego stawania się” jednostki, do celebracji pojedynczości jednostki, będącej w ciągłym ruchu stawania się, zamknął ją w więzieniu normatywnej, hegemonicznej koncepcji „człowieka”, narzucanej przez państwo swoim obywatelom (i obywatelkom) jako obowiązek, który mają realizować, jeśli chcą być postrzegani (i postrzegane) jako pełnoprawni (i pełnoprawne) uczestnicy (i uczestniczki) wspólnoty narodowej. Skolonizowana przez współczesne państwo porządku euroatlantyckiego esencja „człowieczeństwa” w postaci liberalnego „obywatela” stanowi model, w którym funkcjonuje homonormatywna polityka tożsamościowa ruchu gejowsko-lesbijskiego, krytykowana z pozycji queerowych jako wykluczająca, praktykująca przemoc na ciałach oraz życiach odmieńców, tych wszystkich, którzy nie mieszczą się, czy też nie zgadzają się na ontologiczne zamknięcie, w esencjalnych projektach tożsamościowych „geja” i „lesbijki”.

Poststrukturalistyczny anarchizm dzieli z queerem sprzeciw wobec autorytarnych logik władzy, logik esencjalizujących i totalizujących, jakie porządek materialny i symboliczny (obecnie: współczesny system-świat, tj. globalny neoliberalny kapitalizm, poprzez liberalno-demokratyczne państwa) narzuca jednostkom w postaci norm społecznych, kategorii tożsamościowych, pomysłów na „dobre” i „wartościowe” życie czy relacje społeczne. Postanarchizm, podobnie jak queer, krytykuje immanentną dla współczesnego systemu demokracji parlamentarnej politykę reprezentacji, która zamyka jednostki w ciasnym, przyciętym do etyczno-estetycznych oczekiwań danego porządku „państwowego”, gorsecie tożsamości. Ponadto, postanarchizm zbiega się z projektami queer nie tylko w swoim antyrepresentacjonizmie, ale również nawoływaniu do społecznego, osobistego i politycznego eksperymentowania z różnymi stylami bycia i życia; do ciągłej kontestacji i krytycznej czujności względem nowo powstających praktyk i przestrzeni, bo każda z nich nosi w sobie ryzyko reifikacji jako autorytarny punkt władzy/dominacji (por. Sikora w tym tomie). Ciągnąc dalej podobieństwa, queer jest etyką, polityką i praktyką interseksjonalną, nieredukującą i nieredukowalną do jednej czy dwóch determinant społecznych czy

⁵ Biorąc rzeczowniki określające podmiot albo podmiotowość w cudzysłów, sygnalizuję, że rozpatruję je jako społeczno-kulturowe oraz polityczne konstrukty.

kulturowych, wrażliwą na kontekst, w jakim funkcjonuje, oraz wszystkie pozycje podmiotowe, jakie zamieszkuje dane ciało; tak samo postanarchizm kładzie nacisk na kom (początek str. 124) pleksową analizę struktur opresji i systemów władzy, interseksjonalność podmiotowości, wsłuchiwanie się w różne doświadczenia opresji, przemocy, marginalizacji. Zarówno queer, jak i postanarchizm, mają w perspektywie nieustannie polilogiczną przestrzeń, w której równorzędne, równowartościowe pod względem etycznym praktyki i narracje, nieustannie ją negocjując i kontestując, stwarzają ją ciągle bardziej egalitarną i bardziej demokratyczną.

Myślę, że to, co może różnić queer od postanarchizmu – w obliczu tylu podobieństw, jeśli chodzi o krytyczne założenia, analizy i aktywizm – to odmienne genealogie, jak i wynikły z nich rozkład akcentów. Genealogicznie rzecz biorąc, postanarchizm, jako radykalna teoria dokonująca krytycznej refleksji za pomocą poststrukturalistycznych narzędzi nad oświeceniowymi granicami klasycznego anarchizmu, to projekt antykapitalistyczny oraz anty-autorytarny uderzający w Państwo, ideę państwowości oraz politycznej suwerenności, widzący w Państwie homogenizujący mechanizm, który „nadkodowuje” różnice, sprowadzając je niezliczone wszystkie do wspólnego mianownika, blokuje (czyli lokuje, zarazem blokując), ego/libido na pozycjach „wartościowych” z punktu widzenia ekonomii politycznej danego porządku państwowego (kapitalistycznej gospodarki-świata). Queer z kolei w swoich różnych odmianach jest projektem antywykluczeniowym badającym sposób organizacji jednostek na określonych pozycjach społecznych i politycznych przez normatywne reżimy seksualności, płci i ciała; wykazującym historyczność, jak i dokonującym krytycznej analizy, hegemonicznych instytucji seksualności i płciowości, czy normatywnych konstruktów ciała i cielesności; starającym się przy tym wypracować narzędzia, które pozwolą „kreatywnemu stawianiu się” wyswobodzić się spod jarzma zachodniocentrycznych reżimów tożsamościowych. To, co łączy postanarchizm i queer to przede wszystkim właśnie tzw. poststrukturalistyczny zwrot, który w obydwu projektach wiąże się z krytyką (liberalnie rozumianego) podmiotu, esencji i logik tożsamościowych.

Strategiczne zbliżenie queeru z postanarchizmem w Akademii⁶ jest gestem wiążącym się z reinwigoracją obydwu tych projektów krytycznych, które, wzbogacone o wzajemne „doświadczenia”, rekalibrują lupę krytycznej interwencji, tak że znajdują się pod nią już w pełni terytoria będące do tej pory – z uwagi na odmienne genealogie postanarchizmu i queeru, popychające te projekty stosownie do teoretycznych i aktywistycznych zainteresowań

⁶ Aktywistycznie bowiem mariaż queeru z tradycjami anarchistycznymi nastąpił już w drugiej połowie XX wieku (patrz następny przypis).

genealogicznych punktów wyjścia – w małym stopniu „przepracowane” lub takie, które choć co prawda znajdują się w orbicie teoretycznych rozważań wewnątrz (niektórych) dominujących akademickich nurtów czy to queeru, czy postanarchizmu, nie zostały (początek str. 125) jednak rozpoznane jako punkty „nagłej interwencji”. Mam tutaj na myśli szczególnie kwestie związane z państwem i suwerennością, jeśli chodzi o studia queer, a seksualno-płciową ekonomię państwa i (re)produkcję, jak również organizację, pragnienia w studiach postanarchistycznych. Na styku postanarchizmu i queeru generuje się wiele ważnych kwestii, które ukazują intersekcyjność podmiotowości i potrzebę kompleksowej krytyki systemu-świata, w jakim funkcjonujemy: jak chociażby, w jaki sposób przepracować współczesne (neo)liberalne państwo, które za pomocą mechanizmów biowładzy tworzy określone „useksualnione” podmioty, które blokuje na pozycjach produktywnych dla hegemonicznego dyskursu kapitałocentrycznej ekonomii politycznej motywującej taki porządek państwowości? Pytanie to wskazuje, jak głęboko reżimy seksualności i państwowości splecione są ze sobą w epistemologiczno-politycznych procesach konstruowania, jak i dyscyplinowania, podmiotów „wartościowych” dla systemu ufundowanego symbolicznie na Kapitale, Fallusie, Państwie oraz Tożsamości. Co więcej, sugeruje wręcz korzyści ze squeeerowania postanarchizmu i spostanarchizowania queeru.⁷ Zarówno queer, jak i postanarchizm, są krytycznymi refleksjami nad granicami tego, co polityczne i (jednocześnie) tego, co symboliczne. Sprzęgnięte razem, ustawiają się na kontrze do całej logiki neoimperialistycznego, kapitalistycznego współczesnego systemu-świata i jego (heteronormatywnego, patriarchalnego i androcentrycznego) porządku symbolicznego. W ten sposób, ustanawiając fundamentami radykalnej filozofii politycznej dwa płodne projekty krytyczne o tak odmiennych genealogiach, studia queer (wychodzące od krytyki reżimów seksualności i płciowości oraz tego, jak i w jakich stosunkach społecznych i politycznych ustawiają nas te reżimy) oraz studia postanarchistyczne (wychodzące od krytyki oświeceniowych logik klasycznego anarchizmu oraz porządku epistemologiczno-politycznego, w jakim państwo poprzez różne mechanizmy konstruuje jednostki), otwieramy

⁷ Aktywistki ści anarchoqueeru zaznaczają, że istniejące polityczne związki między tradycjami anarchistycznymi a queerem zostały zauważone i są wykorzystywane w aktywizmie takich kolektywów anarchoqueerowych, jak m.in. brytyjska QueerMutiny, amerykańska Bash Back! czy polskie UFA i Miłość Bez Granic. Tradycje anarchistyczne udostępniają takim ruchom niezgodę na normatywizującą przemoc, z którą wiąże się państwo i jego instytucje, oraz kolonizację życia i przestrzeni społecznej przez kapitalizm; z kolei „queerowy” czynnik obecny w ich agendach pogłębia, problematyzując, diagnozę władzy: wykształca krytyczną czujność względem mechanizmów szeroko rozumianej władzy i dominacji, sprzeciw na ontologiczne zamknięcie na pozycjach podmiotowych systemowo „produktywnych”, instalujących społeczną hierarchię, wiążących się z przemocą etyczną na ciałach, pragnieniach i życiach jednostek, jak i idee równości, równoprawności różnych praktyk tożsamościowych oraz narracji seksualnych.

dynamiczną polilogiczną przestrzeń perspektyw postanarchistycznych i queerowych, oferującą, jak i nieustannie wypracowującą, użyteczne narzędzia (z których może skorzystać zarówno filozofia polityczna, jak i oddolny aktywizm) do kompleksowej krytyki kultury (neo) (początek str. 126) liberalnej, tworzących ją instytucji, scalających ją hegemonicznych reżimów oraz motywujących ją autorytarnych logik.

III

W ramach krytycznej pracy konsolidacji różnych perspektyw queerowych i postanarchistycznych można by nakreślić kilka najważniejszych obszarów kontestacji, do których należą: ekonomia polityczna, kwestie związane z państwem, państwowością i suwerennością; zagadnieniem utopii; zmianą społeczną, rewolucją czy wreszcie oporem i jego psychoanalityczną „ciemną stroną”, czyli faszystowskim (w rozumieniu Foucaultiańskim) pragnieniem poddania się władzy. Poniżej postaram się krótko scharakteryzować owe obszary kontestacji.

1. **Ekonomia polityczna.** Poststrukturalistyczny antropolog, Arturo Escobar, definiuje ekonomię jako „produkcję kulturową, sposób wytwarzania ludzkich podmiotów i pewnego rodzaju porządków społecznych” (cytowany w Lewellen 2010: 227). Paweł Dybel (2008: 315) z kolei stwierdza za Slavojem Žižkiem, że „stosunki społeczne i polityczne nie są niczym zewnętrznym wobec dziedziny ekonomii, ale bezpośrednio z niej wypływają i w tym sensie są one przez nią warunkowane.” W nowoczesnym systemie-świecie dominujący dyskurs neoliberalnej, kapitałocentrycznej ekonomii ogłosił się jednak wszem i wobec „czystą nauką”, wyprzęgniętą ze stosunków społecznych, motywowaną („utranshistorycznionymi”) logikami i prawami, na które polityka czy życie społeczne nie mają wpływu, tak jak nie ma się wpływu na krążenie ziemi wokół słońca. Tym samym – w wyobraźni politycznej przytłaczającej większości teorii i ruchów społecznych, nawet tych zasadzających się na kontrze do obecnego systemu-świata – kapitalistyczna ekonomia funkcjonuje jako samoorganizujący się i samonapędzający się system, który w obręb swojej grawitacji wciąga nieubłagane coraz większe połacie geograficzne, jak i każdy aspekt życia ludzkiego, tak że wszystko rozumie się jako istniejące w kapitalizmie i *poprzez* kapitalizm.⁸ Zdaniem

⁸ Przy czym należy zaznaczyć, że apologeti oraz apologetyki kapitalizmu wyobrażają sobie kapitalizm inaczej, aniżeli jego krytyczki i krytycy czy antykapitalistyczni aktywiści oraz aktywistki. Podczas gdy zwolenniczki i zwolennicy kapitalizmu dokonują *naturalizacji* kapitalizmu jako najwyższej fazy rozwoju ludzkości (por.

feministycznego duetu J.K. Gibson-Graham (2006), takie fatalistyczne myślenie kapitalizmu jako omnipotentnej metafizycznej abstrakcji jest skutkiem konceptualizowania tego systemu ekonomicznego za pomocą szeregu totalizują (początek str. 127) cych metafor, jak np. KAPITALIZM JAKO ORGANIZM, oraz opozycji binarnej narratywizującej wszelkie alternatywy jako podporządkowane, negatywne, wyobraża(l)ne tylko w relacji do i przez kapitalizm. Obrazowanie kapitalistycznego dyskursu ekonomicznego w ten sposób, aktywne również w bardzo wielu nurtach oraz tradycjach lewicowych, marksistowskich i anarchistycznych, (re)produkuje i umacnia zabsolutyzowaną społeczną reprezentację kapitalizmu jako potężnej, wszechobecnej totalności, której nie *zniosą* działania na mikropoziomie, a która musi zostać *obalona* przez mogącą się z nią równać inną *totalność*. Przy tak zdyskursywizowanej wyobraźni politycznej wielu działaczy i działaczek antykapitalistycznych albo po prostu odpuszcza, skłaniając się ku socjaldemokratycznemu kapitalizmowi „z ludzką twarzą”, albo to (będące symboliczno-materialnym zerwaniem) „wyzwolenie”, rewolucję, odkłada na bardziej odpowiednie czasy kryzysu⁹, jako możliwe tylko w wyznaczonym czasie, prawdopodobne tylko przez określoną ilość czasu. Tak więc, ironizując, jeśli przegapimy „odpowiedni moment”, to musimy czekać kolejne kilkadziesiąt lat na „okazję”. Gibson-Graham proponują dekonstrukcję podtrzymujących dominację kapitalizmu w wyobraźni politycznej konceptualnych metafor oraz binarnego myślenia, postulując rekonceptualizację tego, co ekonomiczne, w sposób, w jaki to, co społeczne, zostało przemyślane w postmarksizmie Mouffe i Laclau’a. Zatem jeśli „[z]arówno społeczeństwo, jak i podmioty społeczne pozbawione są istoty, a ich regularność jest jedynie formą względnego i nietrwałego [politycznego] ustabilizowania, towarzyszącą ustanowieniu pewnego [hegemonicznego] porządku” (Laclau i Mouffe, 2007: 104), to to, co ekonomiczne „można by rozumieć jako przestrzeń, w której różnorodne formy ekonomii funkcjonują w relacji do

Francis Fukuyama, *Koniec historii*), krytycy oraz krytyczki antykapitalistyczne, choć dostrzegają jego historyczność, *totalizują* kapitalizm, nadmuchując go do rozmiarów uciskających przestrzeń radykalnej zmiany w wyobraźni politycznej.

⁹ Który, notabene, jest figurą dwuznaczną i paradoksalną. Z jednej strony widzi się w nim potencjalny moment fundujący nowy porządek ekonomiczno-kulturowy, gdyż w nim najjaskrawiej uwypuklają się sprzeczności tkwiące, jak się utrzymuje, w samym jądrze kapitalizmu – zatem może stanowić „nowy początek”. Jednakże z drugiej strony niektóre nurty marksizmu (por. Ch. Harman, *Kapitalizm Zombi. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*) zapatrują się na kryzys jako na „pozytywny” regulator systemowy, który „oczyszcza” kapitalizm z elementów wywołujących konflikty i sprzeczności blokujące jego wydajność; który „ochładza” „przeegrzany” „akumulator”, „porządkuje” bałagan powstały wskutek bezustannej produkcji. Według Trockiego, „kapitalizm żyje kryzysami i rozkwitami, tak jak człowiek żyje, wdychając i wydychając powietrze” (Harman 2011: 101). Ta druga, kontrproduktywna skądinąd, interpretacja kryzysu kapitalizmu pracuje na metaforze systemu jako organizmu – kryzys zatem jawi się jako swoisty antybiotyki, osłabiający co prawda organizm, ale jednocześnie usprawniający jego vitalność. W tych nurtach marksizmu dochodzi do narratywizacji kryzysu jako szansy kapitalizmu na przetrwanie, a nie szansy ruchów antysystemowych na inny, „lepszy świat”. Uniemożliwiając – przy takiej konceptualizacji - i tę drogę (aktywistycznego) wyjścia, konstruuje się system-Behemota, który w swej totalności „myśli o wszystkim”.

siebie nawzajem, relacji zawsze nietrwałej, ciągle narażonej na subwersję. (początek str. 128)

W ten sposób możliwym staje się taki scenariusz, że to współczesne dyskursy kapitalistycznej hegemonii praktykują przemoc na innych formach ekonomicznych, wymagając od nich uległości, co stanowi warunek kapitalistycznej dominacji” (Gibson-Graham 2006: 12). Dominujący we współczesnym systemie-świecie paradygmat ekonomii politycznej strukturyzujący stosunki społeczne, „pracujący” z hegemonicznymi ideologiami, zasadza się na produkcji kapitału i „porządku ojców”, jak również heteronormatywnej ekonomii pragnienia, a z perspektywy radykalnej polityki queerowo-postanarchistycznej/postanarchistyczno-queerowej, dyskursy ekonomiczne powinny zasadzać się na produkcji życia, jak i ją wspomagać: zamiast produkcji kapitału, produkcja życia, czyli stwarzanie jednostce takich warunków życia społeczno-ekonomicznego, w których ta byłaby w stanie komfortowo eksperymentować z różnymi sposobami na życie, być w ciągłym ruchu stawania się. Priorytetem jest dekonstrukcja hegemonicznej ekonomii politycznej (ekonomii kapitałocentrycznej, fallogocentrycznej i heteronormatywnej) i pomyślenie, wspomóżenie, dowartościowanie innych ekonomii, nazwijmy je, równości i sprawiedliwości społecznej; przy czym należy zaznaczyć, że to, co się rozumie jako „równość i sprawiedliwość społeczna” musi być uzależnione od określonego czasu i miejsca. Jak zatem wspomóc alternatywne wspólnoty, inne pomysły na bycie i życie, inne ekonomie libidalne? Jak zmotywować pragnienie innych ekonomii?

2. Państwo, państwowość, suwerenność. Dominujące nurty filozofii politycznej, jak myśl (post)liberalna czy (post)marksistowska, myślą politykę i życie społeczne w (symboliczno-materialnych) ramach państwa będącego efektem tak zwanej umowy społecznej, którą, jak informują nas liberalne teorie oświeceniowe, zawarli ludzie po to, aby nie zdegenerować się jako społeczeństwo w przemoc i okrucieństwo, co, według m.in. Hobbesa, jest „naturalnym” stanem wynikającym z pierwotnie barbarzyńskiej natury ludzkiej. Już klasyczny anarchizm poprzez Bakunina wytknął teoretykom umowy społecznej oczywistą nielogiczność tkwiącą u fundamentów ich projektu: w jaki sposób jednostki egzystujące w stanie natury w kondycji prymitywnej dzikości mogłyby z nagle dostać olśnienia, zebrać się razem i podpisać kontrakt społeczny? (Newman 2007: 42-44). Zdaniem anarchistów, ten zręczny teoretyczny fortel, jakim jest umowa społeczna, miał przykryć prosty fakt, że państwo zostało narzucone odgórnie, przez różnego rodzaju elity społeczne, którym taka struktura organizująca wydawała się skutecznym mechanizmem chroniącym ich interesy oraz uprawomocniającym ich rządy (*ibidem*). Postanarchizm, posiłkując się poststrukturalistyczną

krytyką Państwa (obecną u Deleuze'a, Guattariego czy Foucaulta), wskazuje na autorytaryzm państwa i na jego homogenizujące praktyki; gdzie wytwarza się uległe podmioty, reprodukujące dominujący porządek symboliczny i materialny. Todd May (1994: 87-119), powołując się na Deleuze'a i Guattariego, wskazuje, jak (początek str. 129) Państwo, formy państwowości, blokują siły aktywne (rozumiane po Nietzscheańsku jako potencjał ciągłego stawania się jednostki czy frenetyczna kreatywność stawania się) w określonych strukturach, tożsamościach, w obrębie określonych granic, wyznaczonych przez porządek danej państwowości, nieprzerwanie dyscyplinowanych do tego porządku. Państwo demokracji liberalnej w obecnym neoliberalnym porządku funkcjonuje – jak przekonują teoretycy postanarchizmu – jako mechanizm kompulsywnej kontroli, inwigilacji i biopolitycznego nadzoru. Jednocześnie poprzez ideologię liberalnego obywatelstwa, eurocentrycznego i fallogocentrycznego humanizmu oraz heteronormatywnego „rozrodczego futuryzmu” (używając terminu Lee Edelmana) państwo dyscyplinuje jednostki do odgrywania skryptów tożsamościowych oznaczonych przez system jako „produktywne”, będących wyznacznikami „właściwego”, „dobrego życia”, co krytykują, między innymi, queer i postanarchizm. Co więcej, kiedy spojrzymy na queer jako na projekt, który akcentuje wzajemną pomoc oraz solidarność między odmieńcami różnych geopolitycznych porządków, musimy dojść do wniosku, jak bardzo queerowi nie po drodze z dyskursami suwerenności i państwowości, z Państwem, które w obecnym (neo)liberalnym porządku kompulsywnie politycyzuje granice, łącząc ostry dyskurs antyimigrancki (w którym imigranta¹⁰, szczególnie z peryferii nowoczesnego systemu-świata i krajów arabskich, instaluje się jako „nie(u)cywilizowa(l)nego” Obcego zagrażającego tożsamości Zachodu) z patronizującym liberalnym dyskursem (neo)kolonialnym (którego celem jest nadkodowanie różnic w jeden wspólny mianownik tożsamościowy, „połknięcie” Obcego i przerobienie go, podług zachodniocentrycznych wzorców tożsamościowych, na wariację swojej normy). Dyskursy państwa jako stróża cywilizacji, gwaranta postępu, suwerena władzy czy dystrybutora wolności, równości i sprawiedliwości społecznej ufundowane są na binaryzmie Hobbesa, według którego zniesienie państwa prowadzi w linii prostej do koszmaru wojny wszystkich ze wszystkimi, do stanu chaosu, w którym, trzymana dotąd w ryzach mechanizmów państwowości, „ludzka natura”, wypadając z symbolicznego i materialnego porządku (zorganizowanego wokół znaczących panowania, jak Rozum, Fallus, Kapitał i Państwo) „powraca” niejako do irracjonalności, prymitywizmu, barbarzyństwa, itd. itp., co, dodajmy z

¹⁰ Zamierzony rodzaj męskoosobowy.

perspektywy współczesnej filozofii psychoanalitycznej, jest abiektem, tym wszystkim, czym porządek powstały w oparciu o umowę społeczną nie jest. Z takiego właśnie przerażającego, panikogennego binaryzmu korzysta dyskurs Państwa/ państwowości, ilekroć – zakwestionowany – usiłuje zalegitymizować swoją władzę. I tak pojawia się zatem złożone pytanie, z którym radykalna filozofia polityczna musi sobie poradzić: w jaki sposób wyjść poza logikę państwa, państwowości, suwerenności, (początek str. 130) będące wykluczającymi logikami esencjalizującymi, totalizującymi i homogenizującymi?

3. Kwestia utopii. Po doświadczeniu totalitarnych reżimów komunistycznych w (neo)liberalnym dyskursie utopia funkcjonuje jako straszak, figura magicznego idealizmu oderwanego od „rzeczywistych”¹¹ potrzeb gospodarczo-społecznych, stąd bardzo niebezpiecznego. Zamiast „wymyślać” nowe światy i „naginać” rzeczywistość do ideologicznych wizji, celami polityki i pracy intelektualnej powinno być sprawne zarządzanie państwem i reagowanie na bieżące potrzeby społeczne (podporządkowane kapitalistycznie rozumianemu rozwojowi). Jako że na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci – w wyniku intensywnej i kosztownej indoktrynacji ze strony apologetów neoliberalizmu¹² – doszło do naturalizacji dyskursu (neo)liberalnego, który stał się gospodarczą i społeczno-kulturową normą, „zdroworozsądkowym”, neutralnym nadzorem, wszelkie programy, akcje czy teorie postulujące zmianę społeczną czy krytyczną rewindykację (neo)liberalnego *status quo* zbywane są jako motywowane ideologią/ ideologiami i w takiej pozycji unieważniane. Zgodnie z neoliberalnym dyskursem, w państwie prawa i praworządności obowiązujące wartości ustanawia się w (post)politycznych, „większościowych konsensusach”; ideologia, łączona z (destabilizującymi) radykalizmami i ekstremizmami, jako wypływająca z partykularnych, mniejszościowych żądań, nie może sobie rościć prawa do aksjologicznej uniwersalności i na pewno nie może być motorem działania „lekkiego państwa”, państwa-„stróża nocnego”. W świecie narratywizowanym jako przestrzeń hiperindywidualności, współzawodnictwa między zatowiszowanymi jednostkami, gdzie pod władzą kapitału/ kapitałów każdy obywatel i każda obywatelka realizuje własne interesy i potrzeby, a powodzenie zależy tylko i wyłącznie od indywidualnej przedsiębiorczości, kompetencji i odpowiedzialności, projekty zmiany społecznej i ruchy antysystemowe jawią się jako

¹¹ Czyli tych, które za takowe uważa (neo)liberalizm, tj. własność prywatna, współzawodnictwo stymulujące rozwój gospodarczy i postęp technologiczno-intelektualny, technokracja, merytokracja czy konsumpcjonizm.

¹² Por. Susan George, *Jak wygrać wojnę idei? Czytajac Gramsciego*.

totalitarne, uderzające w jednostkową wolność i poczucie (średnio- i wyższoklasowego) bezpieczeństwa, co odpowiednio odnotowują (neoliberalne) mainstreamowe media.

Doświadczenia między innymi oświeceniowych projektów transformacji systemowej, takich jak marksizm czy anarchizm, sugerują, że o utopii, jak przekonuje Newman, powinniśmy myśleć nie w kategoriach (już zaprogramowanego, przemyślanego ze wszystkimi detalami) miejsca, które nastanie – miejsca, które wystarczy „zainstalować”, zerwawszy materialnie i symbolicznie ze starym porządkiem, ale raczej w kategoriach nie-miejsca, konceptualnego konstruk (początek str. 131) tu, „dzięki któremu możemy zdystansować do obecnego porządku, dostrzec jego granice; zrozumieć, że można wykroczyć poza niego, że są alternatywne, bez porównania lepsze sposoby na życie” (Newman 2010: 67). Miguel Abensour z kolei widzi w utopii mechanizm „wzbudzania pożądania – pożądania czegoś nowego, czegoś innego, aniżeli obecne” (Newman za Abensourem, *ibidem*). Utopia działająca w obrębie *tu i teraz* jest zatem ciągłym kontestowaniem zastanej rzeczywistości, nieustannym (nigdy się niekończącym) popychaniem świata w kierunku bardziej egalitarnym i bardziej demokratycznym.

4. Zmiana społeczna i opór. Refleksja o zmianie społecznej, funkcjonującej w szeroko rozumianych teoriach antysystemowych jako optymistyczny horyzont, który magnetyzuje, często idzie w parze z krytycznym namysłem nad tym, w jaki sposób – i czy jest to w ogóle możliwe, aby – doprowadzić do zmiany nie uczestnicząc w dominujących instytucjach państwa i współczesnej formy liberalnej demokracji parlamentarnej. Pragmatyczny dyskurs demokratycznej zmiany, z którego korzysta wiele (radykałnie) lewicowych organizacji oraz lewicujących anarchistów, upatruje „drogę do wolności” w uczestnictwie w polityce na szczeblu lokalnym, samorządowym i parlamentarnym: skoro Parlament jest miejscem, gdzie decydują się prawa, które później stają się naszym życiem, jedynym sposobem na to, aby „popchnąć” państwo i rzeczywistość w pożądanym kierunku, jest zdobycie władzy. Wiąże się to z partycypacją w przestrzeni politycznej nadzorowanej przez dominujący (postpolityczny) spektakl medialny, definiujący (wyobrażalny w obrębie współczesnego systemu-świata) horyzont działań i debaty. Postmarksistowska myśl polityczna interpretuje przestrzeń społeczną jako miejsce, w którym różne artykulacje polityczne konkurują ze sobą o hegemonię, o ustanowienie pewnych wiązań epistemologicznych: tak powstają (hegemoniczne) wizje społeczeństwa czy takich idei, jak sprawiedliwość czy równość, które są z (postmarksistowskiej) definicji pustymi znaczącymi wyczekującymi hegemonicznego zontologizowania. Dyskurs polityczny głównego nurtu często kuriozalnie identyfikuje

hegemonię z liczebną przewagą w strukturach władzy, do której się dochodzi za pomocą narzędzi systemu i w tym systemie. I tak socjaldemokratyczne partie, rozumując, że wyborczy sukces zależy od tego, czy uda im się przekonać jak najwięcej obywateli i obywaterek, organizują się programowo i wizerunkowo w taki sposób, aby sprytnie „sprzedać się” odbiorczyniom i odbiorcom. Chociaż czasami górują nad konkurentami, to jednak praktycznie w ogóle nie kalibrują parametrów systemu, zakleszczone między kapitałocentrycznymi mechanizmami neoliberalizmu, dyscyplinowane przez oligarchów i monopole oraz recenzowane żelazną ręką przez dzierżące duże wpływy polityczne instytucje religijne, jak kościoły, czy quasi-społeczne, jak (neo)liberalne media czy think tanki. Dzieje się tak dlatego, że skapitulowawszy przed (początek str. 132) Kapitałem, mainstreamowe partie i organizacje lewicowe czy lewicujące nie starają się za bardzo „odzyskać” przestrzeni społeczno-kulturowej, uczynić dyskurs (radykałnie) lewicowy dyskursem dominującym, czyli zhegemonizować to, co społeczne. Droga do postulowanej przez postmarksizm Laclau’a oraz Mouffe hegemonii związana byłaby z rewolucją konceptualną, przebudową społeczno-kulturową i intelektualną obywateli, uruchamiającą pragnienie, jak i wypracowującą zdolność wyobrażenia sobie, innych ekonomii politycznych. Potrzebę rewolucji konceptualnej reorganizującej sferę symboliczno-materialną postanarchistyczny queer/queerowy postanarchizm na pewno mógłby dzielić z postmarksizmem i innymi krytycznymi teoriami społecznymi. Idea rewolucji konceptualnej zakłada bowiem nie tylko tzw. pracę u podstaw, intersekcyjną edukację w zakresie mechanizmów (współczesnego systemu-świata) oraz zagrożeń wynikających ze *status quo*, aktywizację społecznikowską marginalizowanych i „przekreślonych”, ale również budowanie (alternatywnych, kontrsystemowych) instytucji intelektualnych, kulturalnych i społecznych, które to (de)konstruowałyby, rozwijały i aktywizowały wyobraźnię polityczną oraz podsycalyby i utrzymywały w ciągłym ruchu – korzystając ze stymulującej figury utopii jako nie-miejsca, pomagającego w krytycznej refleksji nad *tu* i *teraz* – pożądanie czegoś więcej, pożądanie czegoś lepszego, pożądanie Innych. O ile drogi emancypacyjne wielu radykalnych teorii mogłyby być w tym punkcie zbieżne, to jednak rozchodzą się, jeśli chodzi o (stosunek do) kwestii państwa i hegemonii. Na przykład, postmarksizm myśli zmianę społeczną w ramach logiki Państwa: a państwo potrzebuje hegemonii, porządku, w którym mogłoby się realizować. Z kolei queerowy postanarchizm/postanarchistyczny queer byłby właśnie gestem w stronę wyjścia poza dominujące logiki ekonomii i Państwa. W historycznej terażniejszości niezwykle ważna byłaby refleksja dotycząca porządku oraz organizacji queerowych i postanarchistycznych przestrzeni geograficznych w świecie składającym się z państw narodowych, kierujących się

własnymi kapitałocentrycznymi interesami, często (neokolonialnie) ekspansywnych. Czy taka postanarchistyczna i queerowa przestrzeń geograficzna radykalnej różnicy, w której równowartościowe, różnorodne praktyki stymulują i przenikają się nawzajem, musi być ustanowiona na drodze hegemonii? Biorąc pod uwagę Lyotardowską koncepcję autonomiczności, niewspółmierności dyskursów, jak ustosunkować się do fundamentalistycznych dyskursów, dyskursów negatywnych¹³, które zainteresowane są całkowitą hegemonią, wręcz symboliczno-materialną likwidacją Innego (czy też szerzej – Innych), gdyż On i Jego (bądź też Ich) praktyki zagrażają „tożsamości” tych dyskursów oraz są dla nich afrontem etycznym i moralnym?

(początek str. 133) Poststrukturalistyczne myślicielki i myśliciele zaznaczają, że zmiana społeczna na poziomie makropolitycznym musi łączyć się ze zmianą społeczną na poziomie mikropolitycznym, czyli jednostkowym. Reorganizując porządek musimy zacząć od siebie, gdyż tym, co może nam udaremnić wyjście poza dominujący układ logik, jesteśmy my sami/same (por. Butler, *The Psychic Life of Power*). Poststrukturalistycznie rzecz ujmując, jako jednostki oraz grupy jesteśmy konstruowane przez władzę, produkowane jako podmiot/y w sieci władzy, na przecięciu różnego rodzaju relacji władzy między poszczególnymi dyskursami. Według Foucaulta (1988), nowoczesność nie potrzebuje dla jednostki suwerena czy strażnika, który by pilnował, czy żyje ona zgodnie z nakazami i prawami władzy; ten suweren czy strażnik władzy jest w każdym i każdej z nas: dyscyplinujemy i zniewalamy się nieustannie za pomocą zinternalizowanych w procesach socjalizacji różnego rodzaju technologii władzy oraz rządomyślności. Teorie poststrukturalistyczne odrzucają, powołując się na autorytarne doświadczenia oświeceniowych projektów rewolucyjnych, liberalną koncepcję podmiotu jako w pełni kształtującego siebie, mogącego bez problemu „skakać” z jednego porządku (epistemologicznego i symbolicznego) do drugiego. Zmiana jest tym trudniejsza, że należy ją zacząć od siebie: od „faszyzm[u] w nas wszystkich, w naszych głowach, w naszym codziennym zachowaniu, faszyzm[u], który zmusza nas, abyśmy kochali władzę i pożąдали właśnie tego, co nad nami panuje i co poddaje nas wyzyskowi” (Foucault 1976). Projekty postanarchizmu oraz queer łączy w tej kwestii nawoływanie do działania emancypacyjnego na poziomie mikropolitycznym. Newman, reinterpretując myśl polityczną anarchisty Maxa Stirnera, nazywa takie praktyki „powstaniem”: jednostka buntuje się przeciwko instytucjom „człowieczeństwa” i „obywatelstwa”, w których jest instalowana przez państwo, porządek materialny i symboliczny. Stąd radykalna polityka dążąca do

¹³ Dyskursami negatywnymi określam dyskursy, które dehumanizują, poniżają oraz uprzedmiotawiają.

(po)myślenia innego, lepszego świata, musi również postarać się odpowiedzieć na pytanie, jak poradzić sobie z pragnieniem, o którym pisali np. Deleuze i Guattari w *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, które pragnie swojej represji? Jak wychodząc poza autorytarne porządki i logiki, nie reprodukowac ich w innej formie? Niezwykle ważna jest, obecna zresztą zarówno w postanarchizmie, jak i w queerze, nieustanna wrażliwość krytyczna na esencjalizujące, totalizujące logiki – czujność na autorytaryzm, w który każdy porządek i praktyka może się obrócić.

Bibliografia

- Amin, Samir. 2007. *Wirus liberalizmu*. Przeł. A. Łukomska i K. Bielińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Dashti, Abdollah. 2003. *At the Crossroads of Globalization: Participatory Democracy as a Medium of Future Revolutionary Struggle*. W: J. Foran (red.). *The Future of Revolutions. Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*. London, New York: Zed Books, s. 169-179.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 2005. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Dybel, Paweł. 2008. *Program „rewolucji u bram” Žižka*. W: P. Dybel i Sz. Wróbel. *Granice polityczności*. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 310-320.
- Edelman, Lee. 2004. *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham, London: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1976. *Przedmowa do Anty-Edypa*.
http://www.ekologiasztuka.pl/readarticle.php?article_id=65. Data wejścia: 25.07.2011.
- Foucault, Michel. 1988. *Technologies of the Self*. W: L.H. Martin, H. Gutman i P.H. Hutton (red.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, s. 16-49.
- Fukuyama, Francis. 2000. *Koniec historii*. Przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i Spółka.

- George, Susan. 2004. *Jak wygrać wojnę idei? Czytając Gramsciego*. Przeł. M. Turowski. W: P. Wielgosz i S. Zgliszczyński. *Lewą Nogą*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, s. 43-55.
- Gibson-Graham, J.K. 2006. *The End of Capitalism (As We Knew It). A Feminist Critique of Political Economy*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Halliday, Fred. 2003. *Utopian Realism: The Challenge for 'Revolution' in Our Times*. W: J. Foran (red.). *The Future of Revolutions. Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*. London, New York: Zed Books, s. 300-309.
- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2001. *Empire*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Harman, Chris. 2011. *Kapitalizm zombie. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A.
- Kowalik, Tadeusz. 2009. *Kapitalizm kasyna*. W: J. Kutyla, M. Penkala, S. Sierakowski, M. Sutowski i A. Szczęśniak (red.). *Kryzys. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 68-88.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Przeł. Sławomir Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP we Wrocławiu.
- Lewellen, Ted C. 2010. *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*. Przeł. A. Dąbrowska i T. Sieczkowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- May, Todd. 1994. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- May, Todd. 2004. *Anarchizm poststrukturalistyczny*. Rozmowę przeprowadziła Rebecca DeWitt. Zielona Góra: Red Rat.
- Mouffe, Chantal. 2008. *Polityczność*. Przewodnik Krytyki Politycznej. Przeł. J. Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Newman, Saul. 2007. *From Bakunin to Lacan. Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books.
- Newman, Saul. 2010. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Parsa, Misagh. 2003. *Will Democratization and Globalization Make Revolutions Obsolete?*
W: J. Foran (red.). *The Future of Revolutions. Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*. London, New York: Zed Books, s. 73-82.
- Rancière, Jacques. 2008. *Nienawiść do demokracji*. Przeł. M. Kropiwnicki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Analiza systemów-światów*. Przeł. K. Gawlicz i M. Starnawski. Wprowadzenie. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Wallerstein, Immanuel. 2008. *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*. Przeł. Iwo Czyż. Poznań: Oficyna Bractwa Trójka.