

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM

2013

Adres Redakcji
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków
Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM
Poznań 2013

Wydawca

Koło Studentów Filozofii,
przy Instytucie Filozofii UAM Poznań

Skład Redakcji

Redaktor naczelny

Natalia John

Z-ca Redaktora

Natalia Szydłowska

Korekta

Natalia John

Jędrzej Maliński

Natalia Szydłowska

Projekt okładki i skład

Natalia John

ISSN 1642-2929

S P I S T R E Ś C I

KONFERENCJA REWOLUCJE

Marcin Chmielowski

Rozumienie rewolucji w agoryzmie 5

Katarzyna Chruszczewska

Co łączy maszynę pisania z maszyną rewolucyjną?
Małe literatury Gillesa Deleuze'a, czyli o możliwości rewolucji 16

Piotr Eckhardt

Rewolucja sprofesjonalizowana. Udział wyspecjalizowanych organizacji i zastosowanie powtarzających się schematów w rewolucjach w Jugosławii, Gruzji i na Ukrainie 24

Anna Jaroszevska

Sprzeciw wobec władzy – sprzeciw wobec Boga?
Problem rewolucji w średniowieczu 34

Michał MękarSKI

Nowy (nie)senior – rewolucja wizerunku osoby starszej w Polsce 40

Karol Mrozicki

Zamiast rewolucji – Powstanie i Tymczasowe Strefy Autonomiczne Petera Wilsona 50

Krzystian Pawlaczyk

Rewolucja jako upadek - perspektywa Karla Löwitha i Alasdaira MacIntyre'a 56

Alicja Rybkowska

Rewolucja w sztuce sukces czy porażka.
Estetyczne ujęcie fenomenu rewolucji 65

Wit Stanisław Wawrzyniak

Kantowski paradygmat filozoficzny i jego wpływ na współczesne nurty myślowe 81

Rafał Wiśniewski

Rewolucja w Sprawach Wojskowych jako zmiana technologiczna, militarna i polityczna 91

Tomasz Wiśniewski

Z obsesji Emila Ciorana – między rewolucją a apokalipsą 101

Magdalena Wolnik

Poeta na czele rewolucji. Postulaty rewolucyjne awangardowych ruchów
literackich początku XX wieku oraz ich filozoficzne implikacje 111

KONFERENCJA IDENTITIES AND MODERNIZATIONS – BEING A YOUTH MATTERS

Dorota Jedlikowska

Authenticity in the context of religion – Charles Taylor’s perspective 123

Marcin Chmielowski

Rozumienie rewolucji w agoryzmie

Niniejszy artykuł traktuje o pojęciu rewolucji w agoryzmie, czyli jednym z nurtów występujących w obrębie współczesnego libertarianizmu. Jego celem jest krytyczne ukazanie postulatu agorystycznej rewolucji, czyli siłowego starcia wolnego rynku z państwem chcącym ten rynek regulować i ograniczać. Artykuł, oprócz swojego celu polegającego na opisie teorii rewolucji w agoryzmie, zasadza się na tezie, iż postulat rewolucyjny, choć obecny i istotny w agoryzmie, nie jest jedynym pozwalającym na zaklasyfikowanie go w obręb libertarianizmu lewoskrętnego. Istnieją bowiem silniejsze przesłanki, aby agoryzm rozumieć właśnie jako lewoskrętny libertarianizm. Samo zagadnienie libertariańskiej, agorystycznej rewolucji jest jednak na tyle istotne, że warto zadedykować mu odrębny tekst.

Artykuł posiada następującą strukturę. W jego pierwszej części zostanie zarysowany podział na libertarianizm w sensie wąskim i w sensie szerokim, dzięki czemu będzie możliwe jego zdefiniowanie. Następnie, pokazane zostaną inne potencjalne sposoby dzielenia libertarianizmu na różne odłamy. Dzięki tym wstępnym odniesieniom, możliwe będzie zaklasyfikowanie agoryzmu i wskazanie jego miejsca w ruchu libertariańskim. Kolejnym punktem artykułu będzie opis zjawiska jakim jest lewica libertariańska i wskazanie cech agoryzmu pozwalających na zaklasyfikowanie go właśnie do lewoskrętnej odmiany libertarianizmu. Następnie, zostanie nakreślona krótka charakterystyka agoryzmu. Na tej podstawie będzie możliwe zarysowanie postulowanej możliwości zastąpienia państwa przez rynek, czyli zaistnienia agorystycznej rewolucji, wieszczonej przez przedstawicieli ruchu. Ich koncepcja zostanie skonfrontowana z opiniami innych przedstawicieli libertarianizmu – Murraya N. Rothbarda i Hansa – Hermana Hoppego. Obaj wymienieni krytycznie odnosili lub odnoszą się tak do rewolucjonizmu będącego immanentnym składnikiem agoryzmu (Rothbard), jak i libertarianizmu o lewoskrętnym nacechowaniu (Hoppe).

Libertarianizm i jego dwa rozumienia

Sam termin „libertarianizm” można definiować z dwóch różnych perspektyw. Pozwala to wyszczególnić libertarianizm rozumiany w sensie wąskim oraz libertarianizm rozumiany w sensie szerokim. Dr Dariusz Juruś proponuje, aby za kryterium pozwalające definiować libertarianizm w sensie wąskim przyjąć stosunek do własności. Definiuje więc on libertarianizm w wąskim sensie jako:

stanowisko, którego fundament stanowi absolutne prawo własności oraz: (i) na poziomie etycznym – doktryna prawa naturalnego; (ii) na poziomie ekonomicznym – teoria austriackiej szkoły ekonomicznej; (iii) na poziomie politycznym – XIX wieczny anarchistyczny indywidualizm Lysandera Spoonera¹.

Oznacza to, że libertarianinem w sensie wąskim byłby przede wszystkim prof. Murray Rothbard, uznany przez Jurusia nawet jako „pros hen”, czyli Arystotelesowski przypadek główny.² Jeden z najbardziej znanych uczniów Rothbarda, czyli Samuel Konkin III, interesujący nas tutaj jako twórca agoryzmu, również jest, zdaniem autora tego artykułu, możliwy do zaklasyfikowania jako libertarianin w sensie wąskim.

Pewną kontrowersją może być stosunek do własności, kluczowego terminu wąskiego pojmowania libertarianizmu jaki przejawiał Konkin, a mianowicie rozumienie jej w sposób „miękkiej”, co w terminologii używanej przez libertarian oznacza przyzwolenie na istnienie kolektywnych i użytkowych form własności. Jeżeli jednak odczytamy jego spojrzenie na własność przez pryzmat pozostałych postulatów agoryzmu (przede wszystkim – dobrowolności wszystkich umów) oraz wywodzenia tejże dobrowolności z rothbardiańsko pojętego prawa własności oznaczającego pełnię dysponowania nie tylko wytworami swojej pracy, ale także samym ciałem (o ile to nie narusza analogicznej wolności innych), możemy uznać stosowanie kategorii „miękkiej własności” jako co najwyżej próbę dookreślenia tego, jak mogą zachowywać się jednostki na nieskrępowanym rynku i że być może niektóre z nich zdecydują się w pełni suwerennie na to, aby np. założyć spółdzielnię z innymi jednostkami i wspólnie rozporządzać tak połączonym majątkiem.

Libertarianizm w sensie szerokim postrzegalibyśmy natomiast jako pogląd zawierający w sobie rzecz jasna libertarianizm rozumiany wąsko, ale także inne, przeważnie starsze od rothbardianizmu, tradycje intelektualne. Dla takiego rozumienia tego terminu punktem wyjścia nie będzie własność, ale wolność. Można więc libertarianizm w znaczeniu szerokim określić jako próbę powrotu do klasycznego liberalizmu przy jednoczesnym odrzuceniu nazwy „liberalizm” jako nieadekwatnej, oznaczającej co innego, niż pierwotnie.³

Takie rozumienie libertarianizmu proponuje np. David Boaz, który libertarianizm usiłuje opisać enumeratywnie. Zdaniem tego amerykańskiego wolnorynkowego aktywisty, na libertarianizm składają się następujące idee: indywidualizm (i prawa indywidualne),

¹D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012, s. 10.

²Tamże, s. 12.

³Por: M. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, <http://mises.pl/blog/2006/12/23/murray-n-rothbard-o-nowa-wolnosc-manifest-libertarianski/>, dostęp [29.01.2013], rozdział pt: *Korzenie libertarianizmu, rewolucja amerykańska i klasyczny liberalizm*.

spontaniczny porządek, rządy prawa, ograniczony rząd, wolny rynek, cnota wydajności, naturalna harmonia interesów, pokój.⁴

Powyższa lista wydaje się być problematyczna z kilku powodów. Przede wszystkim, nie wszyscy libertarianie są zwolennikami państwa – minimum. Nie są nimi na przykład agoryści. Po drugie, sama lista jest bardzo szeroka i pozwala zaklasyfikować jako libertarian przedstawicieli wielu różnych nurtów liberalizmu, zarówno klasycznych liberałów, jak John Locke, jak i socjal-liberałów, takich jak John Rawls. Trudno ją więc uznać za przydatną.

Nieco inną definicję proponuje polski filozof, dr Tomasz Teluk. Według niego, libertarianizm jest „radykałną filozofią wolnościową” posiadającą:

Cechy myśli synkretycznej łączącej w sobie nie tylko pewne nurty anarchizmu, klasycznego liberalizmu, oryginalne teorie własne, ale także elementy psychologizmu, scjentyzmu, nauk politycznych i stosunkowo młodych gałęzi takich jak: teoria systemów, teoria decyzji, teoria informacji czy bioekonomia (Bionomics).⁵

Taka definicja jest trafniejsza, ponieważ słusznie wskazuje na wielość podstaw libertariańskiej refleksji a także ukazuje ją w perspektywie patrzenia na rzeczywistość przez pryzmat wolności. Taka definicja jest jednak bardzo szeroka i pozwala jako libertarian klasyfikować także zdecydowanie nie – libertarian, takich jak Fryderyk A. Hayek czy Milton Friedman.⁶ Propozycją innego definiowania libertarianizmu w rozumieniu szerokim może być ta, którą proponuje autor niniejszego artykułu. Jeżeli bowiem libertarianizm w sensie wąskim rozumiemy jako filozofię, której punktem wyjścia jest absolutne prawo własności, prawo naturalne, szkoła austriacka w ekonomii i amerykański⁷ XIX wieczny anarchoindywidualizm, to libertarianizm w rozumieniu szerokim byłby nie tylko patrzeniem na rzeczywistość przez pryzmat już nie własności, lecz wolności, oraz próbą powrotu do klasycznego, lockeowskiego, liberalizmu. Zasadniczą różnicą, która stałaby pomiędzy libertarianizmem w rozumieniu szerokim a klasycznym liberalizmem, byłby stosunek do instytucji państwa. O ile klasyczny liberalizm zakładał państwo jako konieczność, libertarianizm w znaczeniu szerokim zakłada możliwość (lecz już niekonieczność) istnienia państwa i jest wobec niego co najmniej podejrzliwy. To pozwala jako libertarian

⁴ D. Boaz, *Libertarianizm*, Poznań 2005, s. 30 – 35.

⁵ T. Teluk, *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, Warszawa 2006, s. 42.

⁶ Co zresztą Tomasz Teluk robi, w opinii autora tego tekstu, błędnie.

⁷ Wyszczególnienie dotyczące kraju, w którym najlepiej wzrastał ten nurt wydaje się być jak najbardziej na miejscu. Często jest opinia, że anarchoindywidualizm był zjawiskiem tylko i wyłącznie amerykańskim. Nie jest to prawdą. Anarchoindywidualiści działali także w Europie, por: Stefan Sękowski, *W walce z Wujem Samem. Anarchoindywidualizm w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1827 – 1939*, Warszawa 2010, ss. 27-39.

w rozumieniu szerokim klasyfikować także zwolenników minarchizmu,⁸ nawet pomimo tego, że najbardziej znani minarchiści (Rand, Nozick) od bycia libertarianami się odżegnywali⁹. Próba wpisania agoryzmu w obręb podziału na libertarianizm w sensie wąskim i libertarianizm rozumiany szeroko, owocuje zaklasyfikowaniem go jako jednej z odmian libertarianizmu w sensie wąskim. Taka konstatacja jest oczywista w świetle samej postawy i poglądów Samuela E. Konkina III, który nie tylko nawiązywał do spuścizny Rothbarda, ale starał się być od niego bardziej konsekwentny, jego założenia doprowadzać do końca. Podsumował to zresztą zgrabnie sam Konkin:

w swym spojrzeniu na ekonomię agoryści są więc stricte rothbardiańscy, a w pewnych kwestiach nawet bardziej rothbardiańscy niż sam Rothbard, który ku naszej rozpaczy także uległ czarowi kilku starych mitów¹⁰.

Lewica i prawica a libertarianizm

Autor tego artykułu zgadza się z tezą o niemożliwości wpisania libertarianizmu w żadne miejsce na osi lewica – prawica¹¹. Libertarianizm jako taki nie jest ani lewicowy, ani prawicowy. Przyczyn takiego stanu rzeczy można doszukiwać się w różnych źródłach. Jednym z nich – i zapewne najważniejszym – jest słabnąca wydajność opisu rzeczywistości politycznej, którą dawniej umożliwiała teoria podziału sceny politycznej na lewicę i prawicę. Ten podział słabnie w obliczu zjawisk hiperpolitycznych (totalitaryzmy, w których wszystko staje się polityką) i postopolitycznych (zanik pojęcia polityczności). Do zjawisk postopolitycznych można na pewno zaliczyć libertarianizm, który – w swojej najbardziej konsekwentnej, wąskiej formie – chce zastąpić strefę polityczną tylko i wyłącznie strefą handlu i dobrowolnych kontraktów. Trudno przy użyciu miary dotyczącej pojęcia polityczności opisywać zjawisko, które, gdyby je urzeczywistnić, położyłoby kres samej idei polityki rozumianej jako troska o dobro wspólne.

Pomimo to, jest możliwe zaobserwowanie nurtów lewoskrętnych i prawoskrętnych w obrębie libertarianizmu. Ich wyróżnikiem jest tutaj, podobnie jak i w osi prawica – lewica – stosunek do pojęcia tradycji. W obrębie libertarianizmu zauważymy więc istnienie

⁸ Pogląd zgodny z którym państwo jest koniecznością, powinno być jednak utrzymywane nie z podatków, będących świadczeniem przymusowym i przez to łamiącym aksjomat nieagresji, lecz z dobrowolnych datków osób zainteresowanych świadczeniami przez to państwo minimalnymi usługami swoim zakresem zbliżonymi do tych, jakie zapewnia państwo – minimum. Por: A. Rand, *Finansowanie rządu w wolnym społeczeństwie*, <http://wgogloza.com/wolnoscowa-biblioteka/ayn-rand-finansowanie-rzadu-w-wolnym-spoleszenstwie/>, dostęp [18.02.13].

⁹ D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012, s. 7.

¹⁰ Anarchia, agora, akcja – wywiad z Samuelem E. Konkinem 3, <http://liberalis.pl/2008/05/18/anarchia-agora-akcja-wywiad-z-samem-e-konkinem-3/> dostęp [21.02.2012].

¹¹ M. Rothbard. *O nową wolność. Manifest libertariański*, Warszawa 2004, s. 18.

tradycjonalistycznego anarchokonserwatyzmu Hasna – Hermana Hoppego, dostrzeżemy też, niejako na przeciwnym biegunie, lewoskrętny agoryzm.¹²

Lewoskrętność agoryzmu objawiałaby się, podobnie jak w klasycznie rozumianym podziale na lewicę i prawicę, odrzuceniem jakiejś formy nierówności jako społecznie pożądaney.¹³ Agoryzm jest bowiem sposobem myślenia dostrzegającym podziały klasowe i chcącym ich zniesienia. Agoryści podział klasowy dostrzegają w samym istnieniu państwa, w którym to istnieją dwie klasy: podatkodawców i podatkobiorców. Ten podział odpowiada dychotomicznej logice proponowanej przez agorystów: przeciwstawieniu rynkowi, opartej o dobrowolność, oddolnej strukturze sieciowej, państwa: opartej o przymus narzuconej odgórnie hierarchicznej struktury. Rynek rozumiany jest jako suma wszystkich dobrowolnych wymian i dla agorystów samo istnienie państwa już go wypacza.¹⁴ W logice agorystycznej, klasa podatkobiorców, tych, którzy żyją dzięki państwu, jest więc ciemiężcami, którzy żerują na produktywnej klasie podatkodawców. Ujął to następującymi słowami jeden z teoretyków agoryzmu, Wally Conger:

Czym jest prawdziwa klasa ucisku? To „klasa polityczna”, tak nazwana po raz pierwszy przez Francuzów Comte’a i Dunoyer’a ponad 150 lat temu. Przez „klasę polityczną” rozumie się tych, których utrzymanie nie wywodzi się z rynku, lecz od Państwa. Klasa polityczna jest pasożytnicza, i żywi się dzięki „środkom politycznym” – dzięki „konfiskacie, opodatkowaniu i innym formom przymusu.” Ich ofiarami jesteśmy my wszyscy – klasa produktywna – ci, którzy żyją uczciwie i w pokoju, jak pracownik czy przedsiębiorca¹⁵.

Agoryzm

Agoryzm jest, jak widzimy, lewoskrętną formą libertarianizmu w rozumieniu wąskim. Hasłem, które najlepiej opisuje agoryzm jest „Agora, Anarchia, Akcja!” To zawołanie zaproponowane przez Konkina jako „przysięga i okrzyk wojenny”¹⁶ skrótowo jednocześnie opisuje cel i metodę jego osiągnięcia:

jesteśmy świadkami tego, że wolność jest skuteczna, i radujemy się złożonym pięknem dobrowolnej wymiany. Żądamy prawa każdego człowieka do swobodnej realizacji jego potencjału pod warunkiem nienaruszania takiego samego prawa przysługującego innym. Ogłaszamy erę nieskrepowanego rynku [...] dla wszystkich: Agora.

Rzucamy wyzwanie wszystkim, którzy chcieliby nas skrepować, żeby wyjaśnili nam, dlaczego; gdy nie zdołają wykazać, że zainicjowaliśmy agresję, zrywamy okowy. Pociągamy do

¹² Inne propozycje podziału libertarianizmów na prawicowe i lewicowe przytacza Dariusz Juruś. Opierałyby się one na zgodzie do współpracy z państwem lub odrzuceniu takiej możliwości (Hoppe), lub na stosunku do rekompensaty w sytuacji zawłaszczenia zasobów naturalnych (Vallentyne), por: D. Juruś, op. cit, s. 34 – 35.

¹³ N. Bobbio, *Prawica i Lewica*, Kraków 1996, s. 76 – 88.

¹⁴ Por: M. Chmielowski, *Pojęcie rynku i wymiany rynkowej w agoryzmie*, [w]: L. Karczewski, H. Kretek, *Odpowiedzialny biznes i konsumeryzm wyzwaniem XXI wieku*, Racibórz 2012, s. 335 – 348.

¹⁵ W. Conger, *Agorystyczna teoria klas*, <http://liberalis.pl/2007/02/25/wally-conger-agorystyczna-teoria-klas/>, dostęp [22.02.13].

¹⁶ S. E. Konkin III, *Nowy Manifest Libertarianiński*, <http://liberalis.pl/2009/10/04/samuel-edward-konkin-iii-%E2%80%9EEnowy-manifest-libertarianski%E2%80%9D/> dostęp [22.02.13].

odpowiedzialności wszystkich, którzy kiedykolwiek zainicjowali przeciw komukolwiek agresję. [...] I na zawsze usuwamy zarówno z naszych umysłów, jak i z naszego społeczeństwa potwora wszechczasów, tego pseudo-legitymizowanego monopolistę przemocy, obrońcę agresorów i łamiciela sprawiedliwości. To znaczy – niszczymy państwo: Anarchia.

Wyteżamy naszą wolę do granic możliwości, powściągnani tylko konsekwentną moralnością. [...] Nie odpoczywamy ani nie marnotrawimy środków aż do momentu, gdy państwo zostanie rozbite w pył, a ludzkość osiągnie swój agorystyczny cel. Płonąc niesłabnącym pragnieniem sprawiedliwości teraz i wolności na zawsze, zwyciężamy: Akcja!¹⁷

Konkin, a za nim inni agoryści dostrzegali rzecz jasna także nierówności generowane przez rynek. Uważane są one jednak za przejściowe, wynikające z obecnego podziału pracy i struktury rynkowej opartej o pracowników najemnych. Według Konkina i jego ideowych sojuszników, po przeprowadzeniu udanej, agorystycznej rewolucji, rynek będzie ewoluował w kierunku samozatrudnienia, eliminując, lub co najmniej mocno ograniczając hierarchię pracodawca – pracobiorca. Obrazuje to fragment z programowego dzieła agorystów:

W społeczeństwie agorystycznym podział pracy i poczucie własnej godności każdego pracownika-kapitalisty-przedsiębiorcy doprowadzi najpewniej do eliminacji tradycyjnego sposobu organizacji wymiany handlowej – szczególnie korporacyjnej hierarchii (imitacji państwa, a nie rynku). Większość przedsiębiorstw będzie stowarzyszeniami niezależnych kontrahentów, konsultantów i innych przedsiębiorstw. Wiele firm składać się będzie z jednego przedsiębiorcy i wszystkich jego usług, komputerów, dostawców i klientów. Ten sposób działania już istnieje i upowszechnia się w bardziej wolnych sektorach gospodarek Zachodu¹⁸.

Agorystyczna rewolucja

Pesymistyczna diagnoza państwa kreślona przez agorystów jest punktem wyjścia dla ich programu naprawczego, którego ostatecznym zwińczeniem miałyby być zlikwidowanie struktury państwowej poprzez rewolucję. Zanim jednak mogłoby do tego dojść, należy wzmocnić naturalną antytezę państwa, czyli rynek. Tu pojawia się pierwsza przeszkoda, ponieważ samo istnienie państwa, jak to już wcześniej było wspomniane, ten rynek wypacza. Dobrowolność wymiany rynkowej jest zakłócana przez ingerencję podatkową, dotyczącą norm i czasu pracy, zabraniającą handlu niektórymi produktami czy usługami itd. Innymi słowy, istnienie państwa, szczególnie w jego współczesnej formie¹⁹ to stała ingerencja w dobrowolne wymiany.

Zdaniem agorystów, aby doprowadzić do konfrontacji rynek – państwo i umożliwić zwycięstwo tego pierwszego nad tym drugim, należy nie tylko edukować społeczeństwo, ale także samemu stać się aktywnym uczestnikiem wymiany rynkowej. Ale nie każdej. Aby państwo nie mogło czerpać profitów z opodatkowania wymian, agorysta powinien z pobudek

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Rozwój agoryzmu jako jednego z nurtów libertarianizmu to czasy nam współczesne, lata 60 – 80 XX wieku. Po wycofaniu się Konkina z życia publicznego, co miało miejsce w latach 90, ruch stracił impet, nadal jednak istnieją zdeklarowani agoryści.

ideowych działać na rynku szarym (handel dobrami i usługami z punktu prawodawstwa państwowego legalnymi, ale przy jednoczesnym unikaniu podatków i regulacji) i/lub czarnym (handel dobrami zabronionymi przez państwo, takimi jak broń, narkotyki, nielegalnie wytwarzany alkohol). Agorysta nie powinien rozwijać swojej działalności na polu rynku białego (wymiany z punktu widzenia państwa legalne) ani tym bardziej nie może on być aktywnym uczestnikiem rynku czerwonego (morderstwa, handel ludźmi, wszystko to, co łamie etyczne zasady agoryzmu).²⁰ Ciężar sprawstwa przemian rewolucyjnych spada więc *de facto* na „klasowo świadomych” przedsiębiorców, którzy znają prawdziwą, opartą na przemocy, wyzysku i kłamstwie naturę państwa. Konsekwentne stosowanie etycznych zasad, na których oparty jest agoryzm, czyli uznaniu za uprawnione i legalne tylko tych transakcji, które zawierane są dobrowolnie, zdaniem agorystów, pozwoli wytworzyć odpowiednio dużą „masę” wymian rynkowych, w wyniku których obrót dobrami i usługami będzie na tyle duży i jednocześnie nieopodatkowany, że wytworzy przeciwwagę zdolną do konkurencji ze słabnącym ze względu na odpływ podatków państwem. Jak więc widzimy, do rewolucji mieliby doprowadzić czarno/szaro rynkowi przedsiębiorcy, którzy swój sposób zarobkowania wybrałoby świadomie, z pobudek konsekwentnie stosowanego libertarianizmu w wydaniu agorystycznym, bądź też ludzie, którzy zaczynając jako pracownicy sektorów zwalczanych przez państwo lub uchylający się od płacenia podatków i świadczenia korzyści na rzecz państwa, z czasem zostaliby przekonani do bycia jednocześnie libertarianami.²¹ To pozwala nam na zdefiniowanie agorysty jako osoby poszerzającej strefę czarnego/szarego rynku ze względów ideowo libertariańskich.²² Rozbudowa czarnego i szarego rynku motywowana pobudkami agorystycznymi jest kontrekonomią. Kontrekonomia jest właśnie tym narzędziem, które pozwoli obalić państwo. Jak pisali Konkin i Conger:

Na krótką metę, powinniśmy pracować nad konkretnymi projektami w koordynacji z Lewicowymi i Libertariańskimi grupami. Nie ma żadnej dyscypliny partyjnej. Niezgoda jest zawsze „dozwolona.” Każdy może odrzucić zaproponowany projekt albo zaproponować następny. Stratedzy i taktycy sprzedają swoje usługi i są tylko tyle poważani, ile ich ostatni sprzedany towar. Nie ma żadnych przywódców. Wolność w działaniu wynika z wolności w teorii.

Na średnią metę, powinniśmy zbudować Sojusz Nowego Libertarianizmu (Rewolucyjną Kadrę Agorystyczną), sojusz obrońców Kontrekononii (podziemnego wolnego rynku, tzw. „szarego” albo „czarnego” rynku). Państwo „obumiera” wraz z secesją każdej jednostki z osobna od społeczeństwa państwowego i dołączenia do kontrekononii.

Na dłuższą metę, Kontrekonomia pochłonie Państwowy Kapitalizm i Państwowy Socjalizm i utworzy społeczeństwo bazujące na dobrowolnych interakcjach z niewielką ilością

²⁰ S. E. Konkin III, op. cit.

²¹ S. E. Konkin III, op. cit.

²² Chmielowski M., op. cit., s. 336.

koniecznej samoobrony, o którą mogą zadbać zwyczajne instytucje rynkowe. Owo społeczeństwo wolnego handlu dobrami i wartościami to *agora*²³.

W jaki sposób agoryści wyobrażają sobie proces dojścia do rewolucji? Konkin wskazywał na kilka możliwych stopni zorganizowania agory. W swoich początkowych stadiach występuje ona tylko jako idea, sami agoryści są rozproszeni i niezorganizowani. Ostatecznym stadium agory jest natomiast zastąpienie przez nią państwa jako struktury dominującej przy jednoczesnym nie tylko osłabieniu go, ale po prostu likwidacji:

1. Społeczeństwo Agorystyczne o Zerowej Gęstości – „faza zero”. Stan, w którym przez większość historii trwała większość ludzi. Libertarianie – teoretycy ruchu wolnościowego nie są jednocześnie kontrekonomistami, a kontrekonomiści działają nieświadomie, bez libertariańskiej podbudowy ideowej. Dopiero pojawienie się pierwszego kontrekonomicznego libertarianina czyli agorysty, przenosi obszar na którym on działa do fazy drugiej.
2. Społeczeństwo Agorystyczne o Niskiej Gęstości – „faza jeden”. Powolny wzrost ruchu agorystycznego do którego włączane są kolejne jednostki. Możliwość wystąpienia pierwszych rozłamów w obrębie ruchu libertariańskiego, spowodowanych tym, że część libertarian będzie szukało innej drogi do osiągnięcia możliwie jak największej wolności.
3. Społeczeństwo Agorystyczne o Średniej Gęstości i Małym Natężeniu – „faza dwa”. Agoryzm zostaje zauważony przez funkcjonariuszy państwa, możliwe pojawienie się pierwszych terytorialnie zwartych obszarów zamieszkałych przez agorystów.
4. Społeczeństwo Agorystyczne o Wysokiej Gęstości i Dużym Natężeniu – „faza trzy”. To faza, w której następuje kryzys państwa wywołany tak jego naturą, jak i odpływem środków wywołanym przez kontrekonomię. Ta hipotetyczna faza zanim doprowadzi do ostatecznej, poprzedzona jest ostatnią inicjacją przemocy przez rządzących na którą agoryści odpowiadają zbrojniami, co skutkuje zniszczeniem się rewolucji.
5. Społeczeństwo Agorystyczne z Etatystycznymi Nieczystościami – „faza cztery”. Panuje anarchia wolnego rynku, funkcjonariusze państwa spłacają długi, które zgodnie z logiką agoryzmu zaciągnęli będąc przedstawicielami aparatu odgórnie narzuconej władzy. Po ich spłaceniu są włączani do agory.²⁴

²³ W. Conger, S. E. Konkin III, *Budowanie nowego ruchu libertariańskiego*, <http://liberalis.pl/2007/05/09/samuel-e-konkin-iii-i-wally-conger-budowanie-nowego-ruchu-libertarianskiego/> dostęp [24.02.2013].

²⁴ S. E. Konkin III, *Nowy Manifest Libertariański*, <http://liberalis.pl/2009/10/04/samuel-edward-konkin-iii-%E2%80%99Enowy-manifest-libertarianski%E2%80%9D/> dostęp [25.02.13].

Rewolucja agorystyczna, choć jest pożądana przez samych agorystów, nie będzie przez nich zainicjowana. Logiką rynku jest dobrowolność i zakaz łamania aksjomatu nieagresji. Nie oznacza to jednak pacyfizmu, a jedynie zakaz inicjowania agresji, która dopuszczalna jest jedynie w samoobronie. Agresorem jest tutaj państwo, które „czując” wzrost ilości i wielkości wymian odbywających się poza jego jurysdykcją, samo będzie inicjowało agresję w celu ograniczenia agory. Kiedy jednak agorystów będzie odpowiednio wielu, możliwa stanie się realna i skuteczna obrona przeciwko państwu. Właśnie ta obrona agorystów przeciwko państwu jest przez nich rozumiana jako rewolucja. Miała by ona charakter aktu kończącego historię rozumianą tak, jak my ją rozumiemy. Rewolucja agorystyczna jest bowiem postulatem ogólnoświatowym, ponieważ agoryści wszystkie państwa uważają za organizacje o charakterze przestępczym i każdą władzę państwową za nieuprawnioną. Oczywiście, siłą rzeczy rewolucja musiałaby zacząć się w jakimś konkretnym miejscu geograficznym. „Koniec historii” rozszerzałby się więc wraz z postępami agoryzmu, który swoim zasięgiem obejmowałby kolejne, chylące się ku upadkowi i w ostatnim spazmie agresji usiłujące się bronić, przemijające państwa.

Krytycznie o postulatcie rewolucji wyrażał się nauczyciel Konkina, Murray Rothbard. Uważał on, że działania kontrekonomiczne są pozbawione głębszego sensu, mało które sektory gospodarki mogą funkcjonować na czarnym lub szarym rynku, przez co nie jest możliwa do wytworzenia odpowiednia ilość wymian, które zebrane razem jako agora byłyby przeciwwagą dla państwa. Stąd też, zdaniem Rothbarda, rewolucja agorystyczna jest niemożliwa do przeprowadzenia, a sami libertarianie powinni się skupić na innych metodach odzyskiwania wolności, przede wszystkim tych związanych z edukowaniem społeczeństwa oraz udziałem w życiu publicznym i politycznym²⁵.

Hans – Herman Hoppe, prezentujący optykę libertarianizmu prawoskrętnego, również wyrażał się nieprzychylnie o idei agorystycznej, lecz jego krytyka od razu dotyczyła wszelkich lewicowo – libertariańskich ruchów. Hoppe uważa, że pogodzenie kulturowych elementów lewicowego libertarianizmu nie jest możliwe z libertariańskimi wartościami²⁶.

Podsumowanie

Postulat rewolucji, jak widzimy, może być różnorako interpretowany. Przed optyką odwołania się do rewolucji jako ostatecznego narzędzia zaprowadzenia swojego własnego,

²⁵ M. Rothbard, *Konkin o strategii libertariańskiej*, <http://liberalis.pl/2009/11/11/murray-rothbard-konkin-o-strategii-libertarianskiej/>, dostęp [27.02.13].

²⁶ H.-H.Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, Warszawa 2006, ss. 273 – 282.

Pozostałe źródła internetowe

Anarchia, agora, akcja – wywiad z Samuelem E. Konkinem 3,
<http://liberalis.pl/2008/05/18/anarchia-agora-akcja-wywiad-z-samem-e-konkinem-3/>,
dostęp [21.02.2012]

Co łączy maszynę pisania z maszyną rewolucyjną? Małe literatury Gillesa Deleuze'a, czyli o możliwości rewolucji

Pojęcie małej literatury, utworzone przez Gillesa Deleuze'a w 1975 roku w pracy poświęconej Franzowi Kafce – *Kafka. Pour une littérature mineure*¹, ściśle łączy maszynę pisania z maszyną rewolucyjną. Mała literatura odnosi się do tego, co rewolucyjne, w domenie wielkiej literatury narodowej. Wprowadza w wibracyjny ruch ustalone kanony, formy i znaczenia, naruszając porządek opresywnej władzy znaczącego. W ten sposób rewolucyjny impuls w języku uruchomiony przez małą literaturę zyskuje znaczenie polityczne. Rewolucja w języku przekłada się na rewolucyjny potencjał porządku politycznego. Kluczową kwestią jest więc to, w jaki sposób szczególny przypadek rewolucji, jakim jest rewolucja w języku, wpływa na możliwość szeroko rozumianej rewolucji politycznej.

Silne powiązanie języka i rzeczywistości, które stanowi niezbędny warunek dla przełożenia rewolucji w języku na rewolucję porządku politycznego, możliwe jest dzięki przyjęciu przez Deleuze'a postulatów performatywnej teorii języka. Mówić znaczy działać, mówić to odkształcać rzeczywistość. Podążając za Austinem² i radykalizując jego tezy, Deleuze uznaje za podstawową funkcję języka jego zdolność sprawczą, zdolność wpływania na rzeczywistość i zmieniania porządku rzeczy. Wyrażanie sensu jest faktem językowym, jednak domeną sensu jest „obszar pomiędzy językiem a światem, pomiędzy słowami a rzeczami”³. W *Mille Plateaux* Deleuze modyfikuje Austinowską tezę o skuteczności aktów mowy, uzależniając ją od sfery mikropolityki, wiążącej ze sobą „strumienie semiotyczne i materialne”⁴. A mikropolityka, czyli przed-indywidualne maszyny pragnienia, w koncepcji Deleuze'a jest silnie sprzężona z makropolityką, a więc ponad-indywidualnymi maszynami społecznymi.

¹ W mojej pracy odnoszę się do angielskiego tłumaczenia tej pozycji: G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008.

² Deleuze nawiązuje *implicite* do koncepcji Austina w artykule „He Stuttered”, powołując się bezpośrednio na jego koncepcję w *Mille Plateaux*. Zob.: G. Deleuze, „He Stuttered”, przeł. D. Smith, [w:] *idem, Essays Critical and Clinical*, przeł. D.W. Smith i M.A. Greco, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, s. 107; G. Deleuze i F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1983, s. 77-78; J.L. Austin, *How to Do Things With Words*, Oxford University Press, New York 1962.

³ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Warszawa 2006, s. 80.

⁴ G. Deleuze i F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1983, s. 22-23.

Oparcie systemu Deleuzjańskiego na performatywnej mocy języka, powiązanie porządku słów z porządkiem pozajęzykowym, skutkuje postrzeganiem literatury jako niematerialnej siły, która wpływa na konstelację materialnych ciał. W filozofii Deleuze'a pobrzmiewa echo Foucaultowskiej koncepcji dyskursu⁵ – język jest narzędziem władzy, jest czymś, co zostaje narzucone zazwyczaj w formie „wielkiego języka”, określonego systemu znaczeń i użyc. „Pragmatyka jest polityką języka”, pisze Deleuze w *Mille Plateaux*⁶. Z połączenia koncepcji performatywów Austina z teorią Foucaulta wynika relacja wzajemnego warunkowania się systemów władzy i języka. Tak samo jak władza wpływa na strukturę języka – język, a szczególnie język literacki, wpływa na rzeczywistość, a więc także i władzę. Jeśli tylko maszyna pisania odchodzi od reprezentacji, powielania dyskursu maszyny despotycznej, staje się maszyną rewolucyjną.

Badania pragmatyki języka nie można oddzielić od „sztuki słowa”, czyli literatury. Dla Deleuze'a punkt wyjścia do refleksji nad językiem stanowi tekst literacki, ponieważ język jest w nim nie tylko narzędziem, ale często i głównym problemem⁷. Centralną kwestią dla Deleuzjańskiego postrzegania języka jest polityczność: po pierwsze, dlatego że istnieje określona polityka języka, a po drugie, dlatego że język jest całkowicie uwikłany w to, co Deleuze określa jako polityczność stawania-się⁸. To stawanie się małym – małą literaturą, małym językiem w kontrze do wielkiego języka władzy – wprowadza w język pewną dynamikę, ożywia jego struktury, wprawia znaczenia w ruch. Zapoczątkowuje również ruch deterytorializacji, próbę wyjścia poza system, dążenie do przełamania własnych granic. Pierwsze, z czym zrywa „mały język”, to naśladownictwo, *mimesis*. Ruch ten wprawia ustanowione znaczenia, tożsamości, a także samo pojęcie podmiotu, w ciągłą wariację.

Dzięki temu, że Deleuze akcentuje element performatywny immanentnie zawarty w języku, powiązanie językowych i pozajęzykowych aspektów rzeczywistości skutkuje bezpośrednim przełożeniem się wszystkich zabiegów językowych na rzeczywistość.

⁵ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, s. 82.

⁷ J. Lecercle, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York 2002, s. 198.

⁸ Każdy statyczny system nosi znamię polityczności, reprezentując jakąś strukturę władzy – określaną przez Deleuze'a jako sfera mikrofasyzmów (G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, s. 214). To, co rewolucyjne, przybiera więc formę czystej potencjalności, zwrotu ku sferze stawania-się, temu, co nieokreślone, jeszcze nieustalone i niezdeteterminowane.

Rewolucja w literaturze może stać się rewolucją polityczną. Zaburzenie frazy języka przekłada się na zaburzenie porządku w świecie.

Skąd ten uprzywilejowany status języka? Według Deleuze'a język jest systemem, który warunkuje inne systemy, umożliwiając ich reprodukcję. Hegemonia języka nie jest więc jedną z wielu; jest tym systemem opresji, który wszystkie inne poprzedza. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której nie tylko władza zostaje odbita w strukturze dyskursu, ale i system znaczeń zostaje odzwierciedlony przez stosunki władzy, dochodzi do powielenia, reprodukcji systemu. W ten sposób rewolucja w języku, a szczególnie rewolucja w literaturze, staje się kluczową formą wprowadzania rewolucyjnych zmian w świecie.

Po pierwsze, literatura wprowadza specyficzny sposób organizacji. Teksty łączą się ze sobą na podobieństwo kłacza: odsyłają do siebie nawzajem, nie uprzywilejowując żadnego z nich. To wzajemne odsyłanie odróżnia więc kłacz od systemu drzewa, w którym mamy rdzeń – element centralny i odchodzące od niego elementy, które jednak nie pozostają ze sobą w żadnej bezpośredniej relacji; dodanie kolejnych elementów nie zmienia samej struktury⁹. Literatura tworzy inny model hierarchii opartej na wariacjach i przekształceniach – chodzi mi tu o, na przykład, konfiguracje i rekonfiguracje sensów i odniesień. Sama idea literatury to przepastna sieć połączeń między narracjami i postaciami, w którą można wkroczyć w dowolnym momencie, sięgając po dowolne dzieło literackie. Każda kolejna pozycja przeddefiniowuje całą sieć połączeń. Każde znaczenie zyskuje wymiar wspólnotowy. Literatura zamienia głos jednostkowego autora w głos pewnej wspólnoty. Deleuze podkreśla jednak, że nie jest to głos żadnej aktualnej wspólnoty, ale tej, która dopiero ma nadejść: „Maszyna pisania funkcjonuje jak obwód dla przyszłej maszyny rewolucyjnej; nie z powodów ideologicznych, ale ponieważ zapewnia wspólnotową artykulację, pomijając wszystkich innych w swoim otoczeniu”¹⁰.

Ponieważ dzieło literackie jako fikcja odchodzi od tego, co aktualne, na rzecz wirtualności i potencjalności, jest jednym z ważniejszych elementów kształtowania się świadomości zbiorowej. Z tego powodu literatura nie powinna odtwarzać stosunków władzy istniejącej wspólnoty, ale kreować wspólnotę-która-nadchodzi. W ten sposób literatura zrywa z reprodukcją, naśladowaniem aktualności i wkracza w sferę kreacji.

⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, s. 3-12.

¹⁰ G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008, s. 53.

Literatura, która zrywa z przedstawieniem, reprezentacją, naśladownictwem, wkraczając w sferę nieokreśloności, ciągłej wibracji, ruchu stawania się, to właśnie mała literatura. Literatura, która odchodzi od naśladownictwa, prezentuje inny wymiar świata, tego, który nadejdzie. Odrzuca naśladownictwo natury (*mimesis*) na rzecz swojej własnej autonomicznej władzy kreacji, stawania się. Literatura, która zwraca się sama ku sobie, rezygnując z reprezentowania świata, a więc reprezentowania także politycznego porządku świata, porzuca także odtwarzanie systemu zależności pomiędzy jednostką a zbiorowością – zawiesza go, wkraczając w sferę nierozróżnialności – inaczej przeprowadzając proces ujednostkowania, inaczej przeprowadzając granice wspólnot. Słowa nie reprezentują rzeczy, ponieważ same stają się obiektami otwartymi na przekształcenia i przemiany. Opowieści o przemianach, o stawaniu się nierozróżnialnym, nieodróżnialnym, niedostrzegalnym, same są nieskończonymi procesami. Opowieść przemienia każdą historię przemiany w pokaz samej możliwości przeobrażenia, która jest zawarta w literaturze¹¹.

Literatura prezentuje więc skrajnie odmienny wymiar świata: taki, który nie istnieje, ale który może nadejść¹². W ten sposób Gilles Deleuze za pomocą pojęcia „małej literatury” łączy maszynę pisania z maszyną rewolucyjną. Chciałabym na chwilę zatrzymać się przy tej koncepcji. Zazwyczaj sprowadza się małą literaturę do małego języka – wszystko, co jest pisane w języku nie-imperialnym, zyskuje status małej literatury. Deleuzjański koncept jest o wiele bardziej złożony i, o ile „mały” język rzeczywiście jest tu istotnym elementem, nie wyczerpuje tego, czym mała literatura rzeczywiście jest. Na pojęcie małych literatur składają się trzy elementy: „detytorializacja języka, związanie jednostki z koniecznością polityczną, wspólnotowe urządzenia artykulacji”¹³.

Mała literatura działa w przestrzeni wielkiego języka, w kontrze do języka wielkich literatur narodowych, ustalonych kanonów i znaczeń. Mała literatura twórczo przekształca zbiorowe reżimy artykulacji, zaburza składnię i melodię wielkiego języka. Wprowadza stabilny język wielkich literatur w stan nierównowagi. Wyzwała się z systemu ku domenie wolności wiążącej się z nieokreślonością ruchu stawania-się. Dlatego właśnie maszynę

¹¹ Por. szczególnie pod kątem krytyki Deleuzjańskiej koncepcji rewolucyjnej mocy literatury: J. Rancière, *Deleuze, Bartelby, and the Literary Formula*, przeł. C. Mandell, [w:] *idem, The Flesh of Words. The Politics of Writing*, przeł. C. Mandell, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 153.

¹² G. Deleuze i F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2004, s. 5.

¹³ G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008, s. 18.

pisania, tworzącą małą literaturę, Deleuze określa jako maszynę rewolucyjną. Maszyna pisania zaczyna wprowadzać w ruch rzeczywistość pozaliteracką.

Ponieważ mała literatura działa w wielkim języku, naruszając jego strukturę wprowadza tam element heterogeniczny. Mały pisarz w ramach własnego języka tworzy coś na kształt obcego języka. W swoim własnym języku staje się cudzoziemcem. Ów zewnętrzny, heterogeniczny element wprowadza w stan nierównowagi, wibracji porządek mimetyczny. To pojmowanie języka ściśle łączy się z Deleuzjańską apologią psychozy jako możliwości uwolnienia się od opresji systemu, również systemu języka. “Jeśli to prawda, że arcydzieła literatury zawsze tworzą pewien rodzaj obcego języka w ramach języka, w którym powstają, co to za powiew szaleństwa, psychotyczny wyziew, przenika język jako całość?”, pyta retorycznie Deleuze w “Bartelby, ou la Formule”¹⁴.

Na skutek owego „powiewu szaleństwa” następuje rewolucja schematów reprezentacji. Kiedy maszyny zastępują struktury pojawia się dynamika i rewolucyjny charakter. Kiedy dominuje struktura związany jest z tym stan opresji. Z ruchem związane jest zakłócenie, przesunięcie, możliwość. Charakter rewolucyjny osiągnięty przez odrzucenie naśladownictwa na rzecz kreacji, wprowadzającej język w sferę nieokreśloności, nie pozostaje bez wpływu na polityczny porządek świata. Literatura porzuca naśladowanie na rzecz czystej kreacji, która nakierowana na przyszłość, na to, co potencjalne, podaje w wątpliwość aktualny porządek świata. Negując zastany porządek na rzecz jeszcze nieistniejącego kreacja zyskuje wymiar rewolucyjny.

Owemu przejściu, transformacji rzeczywistości odpowiada literacka metamorfoza, która w literaturze koresponduje z tym, co małe. Deleuze odrzuca metaforę – którą wiąże z tym, co wielkie, opresywne – na rzecz metamorfozy. Metafora stabilizuje utrzymując dystans pomiędzy dwoma elementami, metamorfoza ten dystans zaburza, wskazując na ukryty potencjał zmian. Metamorfoza nie utrzymuje żadnej hierarchii, jest czystym ruchem, przemianą. Metamorfoza wskazuje na ukrytą w aktualności potencjalność – wszystko może stać się wszystkim – a to znów odsyła do koncepcji kłacza. Połączenie wszystkiego ze wszystkim otwiera na niewyczerpaną możliwość zmiany i przemiany, nieskończonego ruchu stawania się. Z kolei tak krytykowana przez Deleuze’a metafora rysuje jedynie paralelne plany, utrzymując dystans – pozostaje statyczną strukturą. Wskazuje jednocześnie na podobieństwa i dystans, insynuując niemożliwość jakiegokolwiek zbliżenia.

¹⁴ G. Deleuze, „Bartelby; or, The Formula”, przeł. M.A. Greco, [w:] *idem, Essays Critical and Clinical*, przeł. D.W. Smith i M.A. Greco, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, s. 72.

Kluczowe dla pojęcia małej literatury są dynamika i wiążący się z tym potencjał zmian. Związana z małą literaturą deterytorializacja polega na ucieczce, linii ujścia, wyzwoleniu się z zastanego, stałego systemu ku domenie wolności stawania-się. Jest ruchem rozbijającym stabilną strukturę, samonapędzającym się impulsem do przekraczania granic. Deterytorializacja języka prowadzi do wyjścia poza język ku nie-znaczącemu, ku ciszy albo czystej ekspresji, który to punkt Deleuze określa jako „moment trzeźwości języka”¹⁵. Celem pisarzy małych literatur jest dotarcie do tego punktu i wprowadzenie języka w tryb stawania-się czymś obcym, a swoją własną twórczość w tryb stawania się literaturą. Warunkiem koniecznym jest już wspomniane wywłaszczenie języka, bycie cudzoziemcem w przestrzeni własnego języka, „nomadą i imigrantem, i cyganem w stosunku do własnego języka”¹⁶. Jedynie dzięki tej jednocześnie zewnętrznej i wewnętrznej perspektywie możliwe jest wprowadzenie dynamiki w skostniały system zastanego języka. Czy więc rewolucyjność jest kluczowa dla twórczości w ogóle? “Rewolucja jest absolutną deterytorializacją”, pisze Deleuze razem z Guattarim w *Co to jest filozofia?*¹⁷. Jakie są więc skutki deterytorializacyjnej mocy małych literatur? Czy konsekwencją deterytorializacji struktur władzy nie jest wyjście poza polityczność, a więc całkowite zniesienie i rozpad każdego systemu? Czy mała literatura i związana z nią maszyna rewolucyjna jest próbą stworzenia nowego języka, a co za tym idzie nowego porządku społecznego, nowego porządku politycznego czy rozsadzenia języka?

Istnieją przynajmniej trzy możliwości wynikające z takiego rozchwiania języka. Pierwsze polegałoby na zastąpieniu istniejącego porządku nowym porządkiem, a więc i nowym językiem. Wówczas jednak jeden despotyzm zastępowany byłby innym, jedna struktura drugą. Zmiana byłaby więc jedynie pozorna: obejmując elementy struktury, ale nie naruszając jej samej. Druga możliwość dotyczyłaby rozsadzenia istniejącego porządku, wyjścia ku chaosowi i anarchii. Literatura deterytorializowałaby się do tego stopnia, że zamieniałaby się w ciąg bezsensownych dźwięków¹⁸ – w ten sposób umykając przed tyranią znaczenia – lub pogrążałaby się w ciszy demontując w całości system języka. Schlant

¹⁵ G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008, s. 58.

¹⁶ G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008, s. 15.

¹⁷ G. Deleuze i F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Piątek, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 114.

¹⁸ To bardzo interesujące, że pisząc o literaturze Deleuze uprzywilejowuje właśnie dźwięk, a nie znak jako absolutną deterytorializację słowa. Znak, zdaniem Deleuze'a, nieustająco odsyła do „tyranii znaczącego”. Związanie znaku ze znaczącym może być osłabione, ale nigdy nie dojdzie do tak radykalnego zerwania, jak w wypadku dźwięku, przed- i ponadznakowej formy języka. Por. G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008, s. 6.

interpretuje koncept Deleuze'a właśnie w tych kategoriach, określając ten projekt jako "totalną destrukcję"¹⁹. Trzecia możliwość to wejście w proces stawania-się, przekształcania się jednego porządku w drugi. Rola małej literatury polegałaby więc na wprawianiu języka, literatury, struktur władzy w ruch oraz utrzymanie tego ruchu. Bogue określa ten ruch jako próbę wypracowania "teorii rewolucji, która nie koncentruje się ani na początku (zwalczeniu starego systemu), ani na końcu (wprowadzeniu nowego), ale na środku – na interregnum, *intermezzo*, przestrzeni pomiędzy"²⁰. Co ważne, w ruchu stawania-się destrukcja i kreacja stają się jednym – dynamiką zmian; czystą potencjalnością nieokreśloną przez cel, do którego prowadzi. Język, literatura i struktury władzy wchodziłyby w ten sposób w autoteliczny proces rewolucji, która nigdy nie może zostać urzeczywistniona, żeby nie znieść samej siebie. Stawałyby się rewolucyjnymi.

Czy nie właśnie tym jest Deleuzjańska utopia? Jest miejscem, którego nie ma i nie może być; wspólnotą-która-nadchodzi, ale nigdy nie nadejdzie.

Literatura

Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, New York 1962.

Bogue R., *Deleuze and Guattari*, Routledge, London, New York 2001

Deleuze G., *Essays Critical and Clinical*, przeł. D.W. Smith i M.A. Greco, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997

Deleuze G. i Guattari F., *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000

Deleuze G. i Guattari F., *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2004

Deleuze G. i Guattari F., *Kafka: Toward a Minor Literature*, przeł. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008

Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005

Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Warszawa 2006

Lecerle J., *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York 2002

¹⁹ E. Schlant, "Review of *Kafka: Toward a Minor Literature* by Gilles Deleuze; Félix Guattari; Dana Polan; *Franz Kafka* by Richard H. Lawson; *Die Deportation des Menschen. Kafkas Erzählung 'In der Strafkolonie' im europäischen Kontext* by Walter Müller-Seidel", "The German Quarterly" Vol. 61, No. 3 (Lato 1988), s. 474.

²⁰ R. Bogue, *Deleuze and Guattari*, Routledge, London, New York 2001, s. 105.

Rancière J., Deleuze, „Bartelby, and the Literary Formula”, przeł. C. Mandell, [w:] *idem, The Flesh of Words. The Politics of Writing*, przeł. C. Mandell, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 146-164

Schlant E., “Review of *Kafka: Toward a Minor Literature* by Gilles Deleuze; Félix Guattari; Dana Polan; *Franz Kafka* by Richard H. Lawson; *Die Deportation des Menschen. Kafkas Erzählung 'In der Strafkolonie' im europäischen Kontext* by Walter Müller-Seidel”, “The German Quarterly” 1998, nr 4 vol 61, s. 472-476

Piotr Eckhardt

Rewolucja profesjonalizowana. Udział wyspecjalizowanych organizacji i zastosowanie powtarzających się schematów w rewolucjach w Jugosławii, Gruzji i na Ukrainie

Największą falą przemian, które zmieniły polityczne i państwowe oblicze wielu krajów świata jest z pewnością Jesień Ludów. Wszystkie rewolucje mieszczące się w tym pojęciu miały co prawda wspólną genezę, jaką był upadek bloku komunistycznego, ale różniły się jednak znacznie co do swoich mechanizmów. Były wśród nich wydarzenia przebiegające w całkowicie pokojowej, dobrej atmosferze, np. czechosłowacka aksamitna rewolucja, ale również i przemiany zupełnie nie aksamitne, tak jak upadek Ceaușescu w Rumunii, który zakończył się pokazowym procesem i egzekucją dyktatora.

Dekadę później miała miejsce inna fala przemian politycznych. Tak zwane kolorowe rewolucje. Wyjątkowymi czyni je kryterium, na podstawie którego są zaliczane do jednej grupy. Nie wydarzyły się w dokładnie tym samym czasie, ani nie dotyczą państw sąsiednich, skupionych w jednym bloku. Nie wywołało ich jakieś jedno, określone wydarzenie. Wspólny jest natomiast sam mechanizm tych rewolucji – sposób ich zorganizowania i przeprowadzenia. Po wypracowaniu, ulepszany oraz przekazywany działaczom innych krajów i wdrażany jako gotowe rozwiązanie, swoista licencja. Stąd teza o profesjonalizowaniu rewolucji u progu XXI wieku.

Do kolorowych rewolucji zalicza się m. in. buldożerową rewolucję (Jugosławia, 2000), Rewolucję Róż (Gruzja, 2003 r.), Purpurową Rewolucję (Irak, 2005 r.), Pomarańczową Rewolucję (Ukraina, przełom 2004 i 2005 r.), Cedrową Rewolucję (Liban, 2005 r.), Tulipanową Rewolucję (Kirgistan, 2005 r.) czy nie zwieńczone sukcesem Dżinsową Rewolucję (Białoruś, 2006 r.) i Szafranową Rewolucję (Birna, 2007 r.). W niniejszym artykule poszczególne elementy schematu kolorowej rewolucji zostaną przedstawione na przykładach jugosłowiańskim, gruzińskim i ukraińskim, jako najbardziej reprezentatywnych.

Można uznać, że pierwsza z serii rewolucji przełomu XX i XXI odbyła się tuż za naszą granicą, na Słowacji, gdzie z wielotysięcznymi protestami spotkała się w 1998 roku polityka Vladimira Mečiar¹. Doprowadziły one do pokojowej zmiany władzy w drodze

¹ S. Mortkowitz, *Anti-Meciar march relives 1988 anger?*, The Prague Post, <http://www.praguepost.com/archivescontent/27840-anti-meciar-march-relives-1988-anger-a.html>, [10.02.2013]

demokratycznych wyborów. Powtarzające się później schematy w pełni wykształciły się i pierwszy raz zafunkcjonowały na większą skalę jednak dopiero rok później, w Jugosławii, co doprowadziło do odsunięcia od władzy prezydenta Slobodana Miloševića.

By wyjaśnić procesy, które doprowadziły do wrzenia w Belgradzie, należy przynajmniej ogólnieogólności zarysować historyczne i polityczne tło Jugosławii lat dziewięćdziesiątych. Praktycznie przez całą dekadę kraj zaangażowany był w konflikty zbrojne, wobec których społeczeństwo jednoczyło się w poparciu władz, nawet mimo braku całościowej aprobaty dla ich polityki. Popularność opozycji i rola możliwa do odegrania przez nią były ograniczone. Protesty przybierały na sile jedynie w okresach względnego pokoju, mimo, że prezydent Slobodan Milošević rządził w sposób autorytarny i nie cieszył się zbyt dużą sympatią. Jedynym większym wystąpieniem przed wydarzeniami, które doprowadziły bezpośrednio do rewolucji były protesty przeciwko sfałszowaniu wyborów lokalnych w zimie 1996/1997 r.² Dopiero powstanie studenckiego ruchu Otpor trwale zmieniło sytuację. Stało się to widoczne 14 kwietnia 1999 roku, pierwsza demonstracja zorganizowana przez młody ruch zgromadziła ponad 100 tysięcy ludzi.

Przedstawiając poszczególne kolorowe rewolucje należy wskazać i omówić charakterystyczne elementy składowe ich mechanizmów. Jednym z nich, powielanym w każdym przypadku, jest właśnie młodzieżowa organizacja biorąca na swoje barki całą logistykę protestów.

Otpor (serb. opór) powstał w 1998 roku, na bazie doświadczeń z protestów zimy 96/97 jako niehierarchizowany ruch studencki, bez silnie zarysowanych liderów, którego celem było przebudzenie i zainteresowanie działalnością publiczną pogrążonej w apatii młodzieży. U szczytu popularności, w 2000 roku, liczył 18 000 członków.

Generalnie, możliwość działania organizacji pozarządowych i partii opozycyjnych, nawet mimo ciągłego doznawania przez nie ograniczeń i represji, wydaje się warunkiem koniecznym dla przeprowadzania rewolucji zgodnej z omawianym schematem. W Jugosławii trzeci sektor rozwijał się już od początku lat dziewięćdziesiątych. Studenckie organizacje powstawały, działały i od czasu do czasu protestowały. W związku ze skupieniem uwagi opinii publicznej na konfliktach wojennych, nie odnosiły dużych sukcesów, ale krzepły i zdobywały doświadczenie, które okazało się później nieocenione. Działały też, choć początkowo na niewielką skalę, wolne media. Przykładem popierającym tę tezę jest sytuacja

² I. Vejvoda, *Civil Society versus Slobodan Milošević: Serbia, 1991–2000* [w:] *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*. Pod red. A. Robertsa i T. G. Asha, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 301.

na Białorusi, gdzie wolne media i organizacje pozarządowe działają w skrajnie trudnych warunkach. Pomimo zagranicznego wsparcia takiego, jak dla krajów, gdzie doszło do kolorowych rewolucji, w Białorusi nie dokonały się jeszcze przemiany zakończone sukcesem. W 2006 roku dla rewolucji była nawet już nazwa - „dżinsowa” – ale protesty brutalnie stłumiono, a wielu opozycjonistów, w tym jednego z dwóch głównych kandydatów na prezydenta, aresztowano³. Sam kandydat, Aleksandr Kazulin, został później pod pretekstem skazany na kilka lat więzienia. Dwa lata wcześniej, na Ukrainie, wydawałoby się to raczej nie do pomyślenia.

Sam przebieg jugosłowiańskiej rewolucji, tak jak z resztą wielu innych, związany jest z wyborami, w tym przypadku prezydenckimi. Schemat kolorowej rewolucji obejmuje przygotowania do wyborów, gdzie celem jest wygranie ich w sposób pełni demokratyczny. Wiąże się to oczywiście z wystawieniem list z kandydatami i kampanią wyborczą. Jednocześnie, zakłada się, że samo zwycięstwo w głosowaniu powszechnym będzie niewystarczające, bo reżim sfałszuje wyniki nie chcąc oddać władzy, więc wraz z kampanią wyborczą trwają przygotowania do pokojowych demonstracji mających doprowadzić do uznania faktycznego wyniku wyborów. Dokładnie tak sprawy toczyły się w Jugosławii. Przed wyborami powstała szeroka koalicja osiemnastu partii pod nazwą Demokratyczna Opozycja Serbii której wspólnym kandydatem na prezydenta został Vojislav Koštunica.

Wybory odbyły się 24 września 2000 roku. Według oficjalnych wyników kandydat opozycji uzyskał w pierwszej turze wyborów 48% głosów, ponad 12% więcej niż urzędujący prezydent. Milošević przyznał się do porażki, ale chciał wciągnąć swojego oponenta w udział w drugiej turze⁴. 27 września 300 000 ludzi zebrało się w stolicy Jugosławii by świętować zwycięstwo Koštunicy. W kolejnych dniach zastrajkowały kopalnie węgla, co realnie zagroziło stabilności dostaw energii elektrycznej. Strategią opozycji było dążenie do niedopuszczenia do drugiej tury i unieważnienia oficjalnego rezultatu wyborów. Wreszcie dokonał tego sąd konstytucyjny. 5 października, dzień po tym jak wydał on orzeczenie zgodne z oczekiwaniami obozu demokratycznego liczba protestujących w Belgradzie przekroczyła 700 000 osób.

Organizację ogromnie licznego, ale całkowicie pokojowego zgromadzenia należy uznać za typowy sposób działania mechanizmu kolorowej rewolucji, konieczny do jej sukcesu. Liczba uczestników musi być na tyle duża, by osiągnęła masę krytyczną zdolną przekonać

³ Y. Zarakovich, *Belarus: 'They Knocked My Husband Down and Dragged Him Away'*, Time, <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1176933,00.html>, [10.02.2013].

⁴ M. R. Thompson, *Democratic Revolutions. Asia and Eastern Europe*, Routledge, Londyn 2004, s. 94.

wszystkich, w tym przede wszystkim dotychczasowe władze oraz siły zbrojne, że to właśnie na masa reprezentuje wolę danego społeczeństwa. Dokładnie taki efekt wywołały w 2000 r. protesty belgradzkie. Dowódca armii jugosłowiańskiej, Nebojša Pavković, który oficjalnie deklarował wcześniej poparcie dla Miloševicia, a dzień wyborów określał jako „D-day”, właśnie pod wpływem nieprzebranych tłumów (w tym licznych żołnierzy) protestujących przeciwko reelekcji prezydenta zmienił zdanie i obiecał neutralność sił zbrojnych⁵. Ostatecznie, swoją klęskę uznał sam prezydent. Społeczeństwo doprowadziło do tego bez użycia przemocy. Jedynym atrybutem siły był buldożer, który powiódł opozycję pod parlament.

Następnym elementem mechanizmu kolorowej rewolucji, który pierwszy raz zadziałał w celu obalenia Miloševicia, a następnie pojawiał się w każdym kolejnym przypadku, były materiały propagandowe opracowywane w profesjonalny sposób, charakterystyczny dla metod działania agencji reklamowych. W 2000 r. głównym z symboli rewolucji stało się hasło „Gotov je!” (serb. „Jest skończony!”) na wszechobecnych naklejkach i transparentach⁶. Logo organizacji Otpor również stało się powszechnie rozpoznawalne.

Dzięki wieloletniemu procesowi uczenia się i zdobywania doświadczenia przez jugosłowiańską opozycję Koštunica został pierwszym demokratycznie wybranym prezydentem tego kraju, a „kolorowa rewolucja” stała się rozwiązaniem wypróbowanym i gotowym do wdrażania w innych częściach świata. Zajęli się tym z resztą twórcy Otporu i tej pierwszej rewolucji, której kolorem był żółty, od farby, którą pomalowany był wspomniany buldożer.

Kolejnym kolorem rewolucji stała się w 2003 roku czerwień róż wkładanych przez protestujących w lufy mierzących do nich karabinów w Tbilisi. W Gruzji wybuchła Rewolucja Róż.

Historycznym i politycznym tłem były dla niej ponad dziesięcioletnie rządy Eduarda Szewardnadzego, byłego ministra spraw zagranicznych ZSRR. Objął on władzę po obaleniu pierwszego prezydenta Gruzji, Zwiada Gamsachurdii w 1992 r. Deklarował zawsze wolę demokratycznych przemian i prozachodnie nastawienie, ale w rzeczywistości sytuacja w kraju pozostawiała bardzo wiele do życzenia. Nie tylko w zakresie wolności i praw człowieka, ale przede wszystkim, jeśli chodzi o korupcję, którą owładnięte były wszystkie sfery państwa⁷.

⁵ M. R. Thompson, op. cit., s. 94.

⁶ I. Vejvoda, op. cit., s. 309.

⁷ S. Johnes, Georgia's 'Rose Revolution' of 2003: Enforcing Peaceful Change [w:] Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present. Pod red. A. Robertsa i T. G. Asha, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 321.

Jej symbolem było łapownictwo w policji drogowej, w której później Micheil Saakaszwili musiał wymienić praktycznie całe kadry dowódcze na wszystkich szczeblach by uporać się z problemem. W pierwszych latach rządów Szewardnadze miał jednak pewne osiągnięcia w demokratyzacji kraju i poprawie jego sytuacji ekonomicznej. To właśnie wtedy zaczęli z nim współpracować młodzi politycy tacy jak Nino Burdżanadze, Zurab Żwania, czy sam Saakaszwili⁸. To właśnie oni stanęli na czele nowej opozycji po spowodowanym wieloma zawodami opuszczeniu środowiska prezydenckiego i zdecydowali się wystartować w wyborach.

Przebieg Rewolucji Róż związany jest z wyborami parlamentarnymi, które odbyły się 2 listopada 2003 r. Oficjalne wyniki nie potwierdziły wynikającego z sondaży exit pools zwycięstwa opozycji. Później doszły mocniejsze dowody fałszerstw. Ponownie, tak jak w Jugosławii, ważną rolę odegrało posiadanie niezależnych, bliższych prawdzie wyników wyborów. Uzyskano je bardzo prostą metodą: działaczom udało się zebrać wyniki z wszystkich protokołów, jakie były ogłaszane w poszczególnych lokalach wyborczych po zliczeniu głosów. Po zsumowaniu otrzymano inny rezultat niż wyniki oficjalnie podawane przez władze⁹. Protesty trwające na niezbyt dużą skalę już od 3 listopada znacznie przybrały na sile, gdy dwa dni później podano jeszcze mniej wiarygodne rezultaty wyborów z cieszącą się autonomią Adżarii. Wyjście na ulice wymagało od Gruzinów dużej odwagi. Od samego początku wydarzeń jesieni 2003 roku obawiano się powtórki z lat 1956 i 1989 czy zupełnie nieodległego przełomu 1991 i 1992 roku, gdy społeczne protesty kończyły się rozlewem krwi w tbiliskiej Alei Rustavelego. Gdy spotkanie liderów opozycji z Szewardnadze 9 listopada nie dało żadnych rezultatów, w ciągu kilku dni zebrano milion podpisów pod petycjami o rezygnację Szewardnadzego. 17 listopada na Placu Wolności w centrum Tbilisi zgromadziło się 50 tysięcy ludzi. Organizatorzy uznali, że ta ilość nie stanowi wystarczającej masy krytycznej i zawiesili protesty na dwa dni by zgromadzić protestujących z całego kraju. Świadczy to o ich profesjonalizmie i dobrym przygotowaniu. Od 20 listopada w Tbilisi protestował ponad stutysięczny tłum. Protestujący oblegali prezydencką kancelarię, a część z nich wkroczyła do parlamentu w czasie przemówienia Szewardnadzego. Na prezydencie wywarło to tak duże wrażenie, że schronił się w swojej podmiejskiej rezydencji, ogłosił stan nadzwyczajny i wydał rozkazy użycia siły przeciwko protestującym¹⁰. W międzyczasie jednak Nino Burdżanadze ogłosiła się prezydentem i to jej okazały lojalność siły obecne

⁸ W. Jagielski, *Dobre miejsce do umierania*, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2008, s. 212.

⁹ M. Wojciechowski, *Pomarańczowy Majdan*, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2006, s. 224.

¹⁰ Kandelaki G., *Georgia's Rose Revolution. A participant's Perspective*, United States Institute of Peace, Waszyngton 2006.

Rewolucja sprofesjonalizowana. Udział wyspecjalizowanych organizacji i zastosowanie powtarzających się schematów w rewolucjach w Jugosławii, Gruzji i na Ukrainie

w centrum Tbilisi, więc do rozlewu krwi nie doszło. Ostatecznie, po wielu dniach protestów, Eduard Szewardnadze zrezygnował 23 listopada 2006 roku.

Zastosowanie jugosłowiańskiego wzorca było bardzo widoczne. Najbardziej oczywistym tego przejawem było wyemitowanie przez niezależną telewizję filmu *Obalenie dyktatora* opowiadającego o odsunięciu Miloševicia od władzy. Według organizatorów protestów, ten dokument spełnił rolę filmu instruktażowego pokazującego zwykłym ludziom co dokładnie mają robić¹¹. Wolne media miały w Gruzji większą swobodę działania niż w Jugosławii, przez co odegrały znacznie większą rolę. Wielotysięczne protesty przeciwko zamknięciu zasłużonego na polu ukazywania nadużyć władzy prywatnego kanału Rustavi-2 w 2001 roku były preludium przed Rewolucją Róż¹².

Jak już wspomniano, oprócz wolnych mediów do przygotowania kolorowej rewolucji konieczne są organizacje pozarządowe. Gruziński trzeci sektor był przez całe lata dziewięćdziesiąte finansowany przez amerykańskie i europejskie rządy oraz fundacje. Mimo, że nie wszystkie środki były dobrze wykorzystywane, a rozbijający się po Tbilisi drogimi samochodami szefowie organizacji dotowanych przez zagranicę zapracowali na ich kiepską opinię, to nie można odmówić ważnej roli przynajmniej części z nich. Założony przy wsparciu George'a Sorosa Open Society Institute sfinansował wizyty przywódców gruzińskiej opozycji w Belgradzie i ich spotkania z liderami buldożerowej rewolucji oraz przeszkolenie półtora tysiąca młodych aktywistów. Nauczono ich jak protestować i organizować demonstracje. Także za środki OSI stworzono kolejny niezbędny element rewolucyjnego mechanizmu, analogiczną do jugosłowiańskiego Otporu (posługiwała się nawet tym samym symbolem), organizację Kmara (gruz. dosyć, wystarczy)¹³. Przeszkoliła ona kolejne 2 tysiące aktywistów. W późniejszych latach twórcy Kmara sami przekazywali know-how kolorowych rewolucji szkoląc swoich kolegów m. in. z Białorusi, Mołdawii i Kazachstanu.

Rewolucja Róż odniosła chyba najtrwalszy sukces spośród omawianych przykładów przemian politycznych. Partia Saakaszwilego, mimo pojawiającej się także krytyki, dokonała wielu pozytywnych reform¹⁴ utrzymując się przy władzy aż do 2012 roku, gdy po w pełni demokratycznych wyborach większość w parlamencie zdobył zupełnie nowy blok „Gruzińskie Marzenie” Bidziny Iwaniszwilego.

¹¹ P. Baker, *Tbilisi's `Revolution of Roses` Mentored by Serbian Activists*, The Washington Post, <http://charter97.org/eng/news/2003/11/27/kak> [10.02.2013].

¹² W. Jagielski, op. cit., s. 219.

¹³ C. Fairbanks, *Georgia's Rose Revolution*, Journal of Democracy. t.2, nr 15, 2004, s. 115.

¹⁴ v. *Country Report on Human Rights Practices in Georgia*, US Bureau of Democracy 2006, <http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2005/61649.htm>, [20.02.2012].

Trzecim kolorem rewolucji był pomarańczowy. Nie pochodził od kwiatów, ani maszyn budowlanych. Profesjonalizacja rewolucji posunęła się tym razem dalej i barwy zostały po prostu wybrane przez sztab wyborczy głównej partii opozycyjnej na Ukrainie.

Wybuch ukraińskiej kolorowej rewolucji związany był bezpośrednio z wyborami prezydenckimi w 2004 roku. Zwalniający urząd po dwóch kadencjach Leonid Kuczma zaplanował dotychczasowego premiera, Wiktora Janukowicza. Opozycja składała się z Bloku Julii Tymoszenko oraz szerokiej koalicji Nasza Ukraina kierowanej przez Wiktora Juszczenkę, wcześniej premiera kraju i prezesa Narodowego Banku Ukrainy. To właśnie on wystartował w wyborach jako kandydat na prezydenta, mimo ciężkiej choroby, której prawdopodobną przyczyną była próba otrucia. Te dwie partie prowadziły intensywną kampanię wyborczą zdobywając duże poparcie w ukraińskojęzycznej, zachodniej części państwa.

Za samą logistykę protestów odpowiadała jednak Pora! - ruch będący ukraińskim odpowiednikiem organizacji Otpor i Kmara. W jego powstanie zaangażowani byli działacze z Serbii, działający już wówczas w ramach organizacji pozarządowej o nazwie Centre for Nonviolent Resistance. W marcu 2003 roku 18 członków ukraińskich organizacji uczestniczyło w warsztatach z pokojowego oporu obywatelskiego w Nowym Sadzie zorganizowanych przez Centrum¹⁵. Łącznikiem z doświadczonymi Gruzinami był natomiast deputowany ukraińskiej opozycji Dawid Żwania spokrewniony z jednym z przywódców Rewolucji Róż¹⁶.

Przebieg rewolucji powtarzał utarty schemat, a jednocześnie po części wynikał z doświadczeń, jakie ukraińscy działacze demokratyczni nabyli podczas akcji „Ukraina bez Kuczmy” - manifestacji, jakie wybuchły w 2001 roku w związku z morderstwem dziennikarza śledczego Heorhija Gongadze¹⁷.

21 listopada 2004 roku, po podaniu oficjalnych wyników wyborów, różniących się znacznie od sondaży exit pools i rezultatu niezależnego sumowania protokołów, Pora!, tak jak inicjatorzy protestów sprzed trzech lat, zaczęła organizować protesty i budować miasteczko namiotowe. Tym razem przybyło jednak nieporównywalnie więcej niezadowolonych Ukraińców. Według niektórych szacunków, w szczytowym momencie było ich ponad pół

¹⁵ J. Simpson, *Serb Activists Helped Inspire Ukraine Protests*, Institute for War and Peace Reporting, <http://iwpr.net/report-news/serb-activists-helped-inspire-ukraine-protests>, [18.02.2013].

¹⁶ M. Wojciechowski, op. cit., s. 223.

¹⁷ A. Wilson, *Ukraine's "Orange Revolution" of 2004: The Paradoxes of Negotiation [w:] Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*. Pod red. A. Robertsa i T. G. Asha, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 338.

miliona¹⁸. Liczba ta wypełniła nie dość, że cały Majdan Niepodległości i Chreszczatyk, główną ulicę Kijowa, ale także – z pewnością – omówione już pojęcie masy krytycznej wyzwalającej reakcje władz i polityczne przemiany.

W kolejnych dniach protestów w sytuację na Ukrainie zaangażowali się przedstawiciele społeczności międzynarodowej, w tym, w znacznym stopniu z Polski. Zarówno bezpośrednio popierali oni opozycję (np. Lech Wałęsa) jak i generalnie działali na rzecz pokojowego rozwiązania konfliktu, jaki narastał (m. in. delegacja polskiego parlamentu, prezydenci Polski i Litwy, szef dyplomacji UE Javier Solana). Ostatecznie, Sąd Najwyższy Ukrainy zdecydował o powtórzeniu drugiej tury wyborów prezydenckich. W głosowaniu, które odbyło się 26 stycznia 2005 r. zwyciężył Wiktor Juszczenko.

Na Ukrainie także nie doszło do użycia siły, mimo że istniało takie zagrożenie. Co ciekawe, nie pochodziło ono bezpośrednio od służb mundurowych, a od górniczych bojówek, które miały rzekomo przyjechać z wschodnich regionów zorientowanych tradycyjnie prorosyjsko, a zatem popierających Janukowicza. Protestujący poczuli się bezpieczniej po tym, jak już drugiego dnia protestów, opozycję poparły władze Kijowa. Wiązało się to z cichym zapewnieniem, że milicja nie użyje siły, a w wypadku ataku donieckich górników, stanie po stronie protestujących¹⁹.

Na Majdanie, tak samo jak na Placu Wolności w Tbilisi, pełno było koncertów, ludzie byli radośni i pełni nadziei. Jednym z założeń kolorowej rewolucji jest traktowanie protestów jako festiwalu o pozytywnym przekazie. W ten sposób znacznie łatwiej zgromadzić dużą liczbę ludzi, niż na żałobnym marszu.

Identyfikacja wizualna pomarańczowej rewolucji była bardzo profesjonalna i bezpośrednio powiązana z materiałami, jakich używał sztab wyborczy Wiktora Juszczenki. Najbardziej znanym symbolem rewolucji stał się jej hymn. Hip-hopowy utwór grupy Greenjolly zatytułowany *Razom nas bahato, nas ne podolaty*, co w języku ukraińskim oznacza *Razem jest nas wielu, nie dacie nam rady*²⁰.

Sukces Juszczenki okazał się nietrwały, ponieważ w wyborach w 2010 r. zwyciężył Janukowicz. Ta zmiana władzy odbyła się jednak w drodze wyborów uznawanych za demokratyczne²¹, więc należy uznać że zwycięstwo rewolucji nie odeszło wraz z ustąpieniem z urzędu wybranej podczas niej głowy państwa.

¹⁸A. Wilson, op. cit., s. 336.

¹⁹M. Wojciechowski, op. cit., s. 249.

²⁰tłum. za Wikipedią, http://pl.wikipedia.org/wiki/Razom_nas_bahato,_nas_ne_podo%82aty, [18.02.2013].

²¹AMK, *OBWE: wybory zgodne ze standardami*. Rzeczpospolita, <http://www.rp.pl/artykul/55273,421510.html>, [18.02.2013].

Wiedza niezbędna do zorganizowania „kolorowej rewolucji” nadal jest przekazywana. Center for Nonviolent Resistance i podobne organizacje prowadzą działalność na jeszcze szerszą skalę. Oprócz szkoleń dla działaczy z całego świata, wydano nawet podręcznik traktujący o budowaniu pokojowego obywatelskiego oporu²².

Organizatorzy warsztatów, w których uczestniczyli Gruzini czy Ukraińcy mówili jednak, że nie są doradcami rewolucyjnymi, nie starają się wywoływać przewrotów, a tylko dzielą się swoimi doświadczeniami²³. Szkolenia, organizowane ciągle dla grup z całego świata, dotyczą samego mechanizmu rewolucji – organizacji protestów, mobilizacji ludzi, którzy do tej pory nie byli w ogóle zainteresowani polityką. Pomoc polega także na przekazywaniu wiedzy i umiejętności w zakresie przejmowania władzy w demokratyczny sposób, czyli prowadzenia kampanii wyborczej.

Zmierzając do podsumowania, należy zgodzić się ze zdaniem, że „kolorowa rewolucja” to faktycznie sprawdzony produkt, gotowy do użycia „po wyjęciu z pudełka”. Teza, że w Belgradzie, Tbilisi i Kijowie zastosowano ten sam, przygotowany wcześniej schemat działania znajduje poparcie w faktach. Instrukcje i procedury, które Serbowie stworzyli dla siebie, a potem zaoferowali kolegom z innych krajów przewidują bardzo wysoki poziom działań organizacyjnych i pod tym względem rewolucja jest sprofesjonalizowana. Nie istnieją natomiast żadne profesjonalne brygady rewolucyjne, które można by było sobie wynająć do zmiany prezydenta. Jedne organizacje międzynarodowe oferują szkolenia, z innych źródeł można uzyskać wsparcie finansowe. Wszystkie przykłady pokazały jednak, że substrat ludzki musi być pochodzenia rodzimego i ochotniczego.

Podobne działanie produktu oferowanego przez szkoleniowców z Otporu w omówionych przypadkach wynikało także z w istocie zbliżonych warunków. Dwa kraje to republiki postradzieckie, trzeci także zmagający się z demonami socjalizmu. W każdym państwie istniała przynajmniej fasadowa demokracja, która stwarzała warunki dla powstania trzeciego sektora, prowadzenia przez niego działalności, na mniejszą lub większą skalę oraz umożliwiała rejestrację listy i start w wyborach. We wszystkich przypadkach władza nie była silnym reżimem, który chciał kurczowo trzymać się władzy. Jak już wspomniano, na Białorusi, w cięższych warunkach, mechanizm rewolucyjny nie zafunkcjonował.

Podsumowując, istnieją organizacje, z Centre for Nonviolent Resistance na czele, które oferują profesjonalne wsparcie dla trzeciego sektora dążącego do demokratycznych przemian. Ich pozytywny przebieg zależy jednak od woli krajowego społeczeństwa, a ponadto, nie we

²² S. Popovic, *Canvas Core Curriculum: A Guide To Effective Nonviolent Struggle*, CANVAS, Belgrad 2007

²³ J. Simpson, op. cit.

Rewolucja profesjonalizowana. Udział wyspecjalizowanych organizacji i zastosowanie powtarzających się schematów w rewolucjach w Jugosławii, Gruzji i na Ukrainie

wszystkich przypadkach schemat, rady i doświadczenia dostarczone w ramach tej międzynarodowej pomocy, okazały się wystarczające. Oby było tak jak najczęściej, bo bezkrwawy sposób wprowadzania demokracji jest sposobem najlepszym i jak pokazuje historia, dającym chyba najtrwalsze rezultaty.

Literatura

AMK, *OBWE: wybory zgodne ze standardami*. Rzeczpospolita,

<http://www.rp.pl/artukul/55273,421510.html>, [18.02.2013]

Baker, P., *Tbilisi's `Revolution of Roses` Mentored by Serbian Activists*, The Washington

Post, <http://charter97.org/eng/news/2003/11/27/kak> [10.02.2013].

Fairbanks, C., *Georgia's Rose Revolution*, Journal of Democracy. t.2, nr 15, 2004

Jagielski, W., *Dobre miejsce do umierania*, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2008

Kandelaki G., *Georgia's Rose Revolution. A participant's Perspective*, United States Institute of Peace, Waszyngton 2006

Mortkowitz, S., *Anti-Meciar march relives 1988 anger?*, The Prague Post,

<http://www.praguepost.com/archivescontent/27840-anti-meciar-march-relives-1988-anger-a.html>, [10.02.2013]

Popovic, S., *Canvas Core Curriculum: A Guide To Effective Nonviolent Struggle*, CANVAS, Belgrad 2007

Roberts A., Ash T. G. (red.), *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford University Press, Oxford 2009

Simpson, J., *Serb Activists Helped Inspire Ukraine Protests*, Institute for War and Peace

Reporting, <http://iwpr.net/report-news/serb-activists-helped-inspire-ukraine-protests>, [18.02.2013]

Thompson, M. R., *Democratic Revolutions. Asia and Eastern Europe*, Routledge,

Londyn 2004.

Wojciechowski, M., *Pomarańczowy majdan*, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2006

Zarakhovich, Y., *Belarus: 'They Knocked My Husband Down and Dragged Him Away'*, Time,

<http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1176933,00.html>, [10.02.2013]

Sprzeciw wobec władzy – sprzeciw wobec Boga? Problem rewolucji w średniowieczu

Słowo „rewolucja” w pierwotnym znaczeniu było terminem astronomicznym: oznaczało regularny i zgodny z prawidłami, obrotowy ruch gwiazd, znajdujący się poza zasięgiem wpływów człowieka. Początkowo określano tak zmiany cykliczne, pewne odwrócenie dotychczasowego porządku bądź powrót do jego (często domniemanego) stanu pierwotnego. Z czasem dopiero zaczęto rewolucją nazywać zdarzenia, na skutek których powstaje całkowicie nowa sytuacja. Współcześnie kojarzy się z przemocą, gwałtownymi zmianami, definitywnym końcem starego porządku i jednoczesnym początkiem czegoś nowego. Rewolucja w jej właściwym znaczeniu (jako nagła zmiana) nie istniała przed epoką nowożytną, niemniej w średniowiecznych koncepcjach politycznych można odnaleźć pewne wzmianki odnoszące się do najważniejszej idei rewolucji: do wystąpienia przeciw panującemu władcy i dążenie do jego zmiany.

Podstawą układów społecznych w średniowieczu były zależności feudalne i stosunek: lennik (wasal) – feudał. Zależności te opierały się na hołdzie wasalnym, czyli umowie obowiązującej obie strony. Senior tracił swoje prawa w sytuacji, gdy nie dotrzymał zobowiązań – wówczas lennicy mogli legalnie odstąpić od feudalnej umowy.

Dla teoretyków myśli politycznej o wiele ważniejsze były stosunki poddani – władca (rozumiany tu jako król, monarcha czy też cesarz). Wszelkie powstałe w wiekach średnich koncepcje polityczne dotyczące władzy i posłuszeństwa odnosiły się właśnie do zależności między monarchą a poddanymi. Ogromny i niezaprzeczalny wpływ na teorie polityczne i samo rozumienie zagadnień związanych z legitymizacją władzy miał trwający niemal do końca XV wieku spór o dominację między papieżem a cesarstwem. To właśnie papieści, czyli zwolennicy wyższości władzy papieskiej pierwsi zaczęli głosić, iż istnieją pewne określone sytuacje, gdy lud może odwrócić się od panującego a nawet nie uznawać legalności jego rządów.

Pierwsze informacje o tym, jak zachować się względem złego, czy też niewłaściwego monarchy, można znaleźć u świętego Augustyna w dziele *Państwo Boże*. Augustyn zakłada, iż wszelka władza pochodzi od Boga, zaś posłuszeństwo obywateli względem panującego jest pewnego rodzaju obowiązkiem, jaki Bóg nałożył ludziom:

Wyraźnie o tym zapewnia nas mądrość Boża w tych Boskich słowach: Przeze mnie królowie królują, a tyrani przeze mnie dzierżą ziemię. Żeby zaś kto nie myślał, że tyrani nie oznaczają tu złych i niegodziwych królów, lecz w znaczeniu dawnym tego słowa wszelkich potężnych władców [...] żeby więc kto tak nie sądził, jest wyraźnie w innym miejscu Pisma tak powiedziane o Bogu: Iż sprawia on, iżby królował człowiek obłudnik dla przewrotności ludu¹.

Według chrześcijańskiego poglądu władza rodzi dla społeczeństwa jedynie obowiązki. Bóg wymaga od człowieka posłuszeństwa wobec władzy państwowej, co sprawia, że chrześcijanie są niemal wzorcowymi, wypełniającymi sumiennie obowiązki poddanyimi. w swoim traktacie Augustyn wyróżnił dwa rodzaje władzy: władzę mającą charakter opiekuńczy oraz władzę despotyczną, tyrańską. Wiąże się to ze wspomnianą już wolą Bożą:

Bóg bowiem daje władztwo ziemskie ludziom pobożnym lub bezbożnym, wedle swego upodobania. Panujący, którzy wykonują władzę w lepszym tego słowa znaczeniu, kierując się miłością i dobrem poddanych, są rzecznikami prawdy, gdyż za ich pośrednictwem wydaje rozkazy sam Chrystus. Władztwo ich zgadza się z zasadami porządku naturalnego i jest przez ten porządek uzasadnione. Natomiast władza despotyczna jest karą wymierzaną ludzkości za jej grzechy².

Dobry władca powinien służyć Bogu poprzez nakazanie sprawiedliwości, ma również w obowiązku dbać o doskonałość moralną obywateli. Ze swojej strony obywatele winni są bezwzględne posłuszeństwo wobec władcy, nawet jeśli jest on tyranem i despotą, ponieważ każda władza dana jest przez Boga, a zły władca stanowi karę dla społeczności. Szczęście państwa i poszczególnych obywateli jest ze sobą ściśle powiązane. Ponieważ życie człowieka na ziemi pełne jest smutku i cierpienia, Bóg obdarował ludzi władzą, ażeby ta załagodziła zło oraz (w razie konieczności) karała złych ludzi – poprzez panowanie złego monarchy. Jednak Augustyn dopuszcza sprzeciw wobec niesprawiedliwych rozkazów: wówczas jest to ratowanie władzy przed nią samą. Aby taki sprzeciw mógł zaistnieć, władza musi łamać Boże prawa; w innym wypadku monarcha despotyczny i tyrański jest przez Boga dopuszczony do rządzenia i wymaga od poddanych lojalności.

Przez długi czas średniowieczna doktryna polityczna wykorzystywała i rozwijała tezy zawarte w *Państwie Bożym*, a samo dzieło Augustyna stanowiło podstawę i odniesienie dla wszelkich koncepcji politycznych. Właśnie na bazie poglądów biskupa z Hippony powstała teoria głosząca, że państwo i władza istnieją z powodu grzechu. Pogląd ten stanowi rozwinięcie myśli Augustyna o złym władcy danym ludziom przez Boga za karę, a wywodzi się z interpretacji słów św. Pawła, zawartych w *Liście do Rzymian*:

Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się

¹ Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 1998, s. 211.

² W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s. 182.

przeciwwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego³.

Władza została dana człowiekowi przez Boga, aby hamować ludzi przed popełnieniem złych czynów. z tej teorii wywodzi się podobna, lecz nieoficjalna koncepcja, odmawiająca szacunku i poważania dla władzy państwowej, genezę państwa odnajdując nie w Bogu, a w szatanie. Pogląd taki związany był z nurtami heretyckimi, inspirującymi się dualizmem zrodzonym pod wpływem manicheizmu. Tego rodzaju dualizm miał olbrzymi wpływ na poglądy dotyczące instytucji doczesnych, a szczególnie politycznych – uznawano, że wszelkie urzędy i twory doczesne, z państwem i Kościołem na czele, są wytworem zła, więc nie uda się ich naprawić. Idea ta pojawiała się niekiedy w oficjalnych traktatach politycznych, stworzonych na potrzeby papieżstwa. Państwo było wytworem szatana, dopóki władza polityczna nie zostawała zaakceptowana przez papieża – a świecki monarcha poprzez ukorzenie się i uznanie papieskiej dominacji zyskiwał błogosławieństwo i uznanie swojej władzy.

Twierdzenia o diabelskiej genezie państwowości o dziwo nie niosły ze sobą hasła rewolucyjnych, a wręcz przeciwnie: oczekiwano, że złe instytucje same wyginą, a ludzie dobrzy winni czekać na koniec świata i na zbawienie⁴. Ponadto występowały próby załagodzenia tych skrajnych opinii, głosząc (znów w kontekście sporu o inwestyturę), że władza i państwo są tworem złych ludzi, mogą być jednak zaakceptowane przez Boga, gdy zostaną uświęcone przez Kościół. Koncepcja ta nie zyskała jednak dużego poparcia.

Państwo i władza pochodzące od szatana na zgubę ludzkości to przypadek skrajny, dobrze jednak obrazuje problemy, z jakimi musieli zmierzyć się średniowieczni myśliciele tworząc swoje koncepcje władzy i jej legitymizacji. Założenie główne i niemal niepodważalne, pojawiające się przez cały okres średniowiecza głosiło, iż władza pochodzi od Boga – zatem istnienie złego władcy musiało zostać uzasadnione. Często wykorzystywano symbolikę złego monarchy jako pewnego rodzaju środek do wzbudzania lęku wśród poddanych: obrazując, co czeka nieposłusznych względem Boga ludzi.

Zwolennicy dominacji papieskiej twierdzili, iż władza pochodzi od Boga, a papież jako Boży namiestnik tą władzą niejako dysponuje i dlatego posiada niezbite prawo do wpływu na wybór cesarza i władców świeckich. Papieże ze swej strony informowali poddanych, że gdy na tronie zasiada niewłaściwa osoba (czyli kandydat niepopierany

³ Rz 13, 1-3, cytat z Biblii Tysiąclecia, Wyd. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971.

⁴ Zob. J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1964.

przez papieża), mogą oni odmówić mu posłuszeństwa. Oczywiście stanowiło to przede wszystkim sugestię dla monarchów, aby starali się o papieskie poparcie dla swej władzy – przy czym poparcie oznaczało w tej sytuacji uznanie dominacji i zwierzchności papieża.

Pod koniec XI wieku panowało powszechne przekonanie, że państwo jest instytucją boską, a władza królewska jako władza przymusowa jest boskim narzędziem służącym ujarzmianiu grzesznej natury człowieka. Monarcha nazywany był wikariuszem Boga na ziemi – natomiast filozofowie zaczęli dojrzywać do poglądu, iż między władcą złym a dobrym są znaczne różnice, które uniemożliwiają bycie w pełni posłusznym każdemu monarsze.

Sygnalem zmian następujących w średniowiecznej myśli politycznej jest bez wątpienia oryginalna teoria władzy Jana z Salisbury – w swoim dziele *Policraticus* twierdzi on, że władca w swoich rządach powinien kierować się prawem boskim i opierać się na duchowieństwie oraz dbać o sprawy Kościoła. Jeżeli zdarzy się, że król nie podporządkuje się Kościołowi, musi być pozbawiony władzy. „Jan z Salisbury określił państwo jako byt realny, jako ciało, uzasadniał istnienie państwa i jego trwałość ze względu na funkcje spełniane przez Kościół”⁵. Jego teoria to teokratyczna doktryna wyższości władzy duchownej nad świecką, uzasadniana podporządkowaniem obu władz prawu naturalnemu, którego źródłem i podstawą jest Bóg – według filozofa, stanowi to zabezpieczenie przed tyranią i nadużyciami ze strony władzy. Jan z Salisbury rozpatrywał naturalność państwa, wychodząc nie z jego genezy (jak czyniono powszechnie), a z jego struktury. Idea ta miała za zadanie przekonać społeczeństwo, że warstwa rządząca i warstwa rządzona stanowią jeden twór, który winien opierać się na harmonii i współpracy, aby uniknąć patologii i wadliwego funkcjonowania całości.

Koncepcja Jana z Salisbury powstała w XII wieku – wówczas też zaczęły pojawiać się, głównie w obozie cesarskim, teorie upatrujące legitymizacji władzy poprzez samą osobę władcy, a nie przez błogosławieństwo udzielane przez osobę duchowną. Władca zaczyna być uznawany za bożego reprezentanta, który ma do wypełnienia określone zadanie: panowanie nad swoim ludem i zapewnienie mu odpowiednich warunków do życia.

W obozie cesarskim starano się umocnić tezę, iż władza królewska pochodzi bezpośrednio od Boga, a władza cesarska jest tożsama z władzą nad całym światem. Średniowieczne cesarstwo opierało się na trzech filarach: na prawie antycznych cesarzy (tzw. *Corpus Iuris Civilis*), niemieckim prawie zwyczajowym i idei cesarza jako pomazańca bożego i namiestnika *regis regum*. Głoszona była idea, że cesarz jako boży pomazaniec ma

⁵ J. Godlewski, *Katolicka myśl powszechna o prawie i państwie*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 248.

władzę od Boga, jest w pewnym sensie święty oraz umieszczony w wielkim planie bożym. Żądania zwolenników dominacji cesarskiej łączyły się z koncepcją światowej władzy cesarza oraz coraz powszechniejszą w XIII i XIV wieku tezą o cesarzu jako obrońcy pokoju światowego. Posłuszeństwo wobec cesarza zaczyna być w pewnym momencie sprzeczne z zasadami głoszonymi przez Kościół (*Corpus Iuris Canonici*). Papież Bonifacy VIII, na przełomie XIII i XIV wieku, głosił, iż papieża nad monarchami postawił Bóg, więc ten, kto odrzuca zasadę zwierzchności papieskiej, odstępuje od wiary.

Na skutek odkrycia filozofii Arystotelesa coraz częściej powtarzana zaczyna być teza, iż państwo pochodzi z umowy społecznej, natomiast władza nie pochodzi od Boga, a od ludzi: władca nie wypełniający warunków umowy może być odwołany przez poddanych. Koncepcje awerroistów mówiły o suwerenie przekazującym władzę wybranemu w określony sposób monarsze – np. w koncepcji Marsyliusza z Padwy zawartej w jego dziele *Defensor pacis* głównym suwerenem jest lud, a monarcha jest jedynie reprezentantem posiadającym władzę warunkowo – gdy nie spełnia określonych przez suwerena warunków panowania (dla Marsyliusza oznaczało to między innymi bycie obrońcą pokoju, czyli panowanie w taki sposób, który zapewni ludziom życie bezpieczne i dostatnie) suweren ma prawo tę władzę zabrać i obdarzyć nią osobę bardziej odpowiednią.

We wszystkich średniowiecznych koncepcjach politycznych, w których pojawia się sugestia wystąpienia przeciw złemu/niewłaściwemu bądź nieodpowiedniemu władcy, nie jest to nakłanianie do buntu, lecz tylko ukazanie możliwości zbuntowania się. z wieku na wiek następował wzrost świadomości, iż władza nie jest czymś stałym, a działania monarchy mogą podlegać ocenie poddanych.

Nie można jednak mówić o istnieniu świadomości rewolucyjnej w społeczeństwie średniowiecznym. Mimo pojawiających się wśród myślicieli głosów o możliwości zmiany monarchy bądź o wzroście wpływu poddanych na władzę i jej legitymizację, żadne z podejmowanych w tym zakresie działań nie może być uznane za rewolucyjne. Dlaczego? Posłużę się myślą Hannah Arendt:

tego rodzaju akty nie zmierzały do zakwestionowania władzy jako takiej ani do obalenia ustalonego porządku rzeczy jako takiego; ich celem była zawsze zmiana osoby dzierżącej aktualnie ster władzy, czyli usunięcie uzurpatora i osadzenie na tronie prawowitego króla albo zastąpienie władcą sprawiedliwym tyranem, który nadużył swej władzy. Toteż o ile mogło się zdarzyć, że lud decydował o tym, kto *nie powinien* nad nim panować, to z pewnością nie do ludu należało rozstrzygnięcie, kto *powinien* rządzić. Jeszcze rzadziej zdarzało się nam słyszeć o prawie pozwalającym, by lud był swoim własnym władcą, względnie mógł wybierać do rządu osoby ze swej sfery (...) żeby więc rządzić, trzeba się było urodzić władcą, czyli w starożytności należeć do grona 'wolno urodzonych', a w feudalnej Europie do 'szlachetnie urodzonych'. i choć w przednowożytnym języku politycznym dość było słów, aby opisać

powstanie poddanych przeciwko władcy, to nie było żadnego, które by opisywało zmianę tak radykalną, że poddani sami stają się władcami⁶.

Jednak sam fakt pojawienia się głosów mówiących o możliwości zmiany monarchy bądź jakimkolwiek wpływie na władcę i jego działania jest doniosły. Świadczy o dużej zmianie w mentalności społeczeństwa, o odejściu od myślenia, iż słuszny bunt przeciw niewłaściwej władzy jest tożsamy z buntem przeciw Bogu. To właśnie dzięki tym zmianom, które widoczne są w średniowiecznej myśli politycznej od XII wieku, możliwe były rzeczywiste rewolucje nowożytne – całkowita zmiana władzy i systemu rządzenia.

Bibliografia

Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, wyd. Totus, Kraków 1991

Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 1998

Baszkiewicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964

Biblia Tysiąclecia, red. nauk. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. W. Borowski [et al.], Wyd. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971

Godlewski J., *Katolicka myśl powszechna o prawie i państwie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985

Kornatowski W., *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965

⁶ H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991, s. 39.

Michał Mękowski

Nowy (nie)senior – rewolucja wizerunku osoby starszej w Polsce

Daphne Selfe, Jacque Tajah Murdock, Carmen Dell'Orefice, China Machado¹ – co łączy te nazwiska? Podobny wiek i zawód. Na pozór nic nadzwyczajnego. Kiedy jednak dodamy, iż wszystkie panie są czynnymi modelkami i mają powyżej 80 lat, możemy zacząć zastanawiać się, co stało się ze światem mody, który do tej pory (słusznie) łączyliśmy z nastolatkami?

Wizerunek seniora nabiera dynamiki i zmienia swój charakter. Stopniowo dezaktualizuje się stereotyp osoby starszej jako gadatliwego i chorowitego tetryka. Coraz częściej o osobach starszych mówi się (również pisze oraz pokazuje) w pozytywnym kontekście – jako o osobach aktywnych, doświadczonych, zadbanych, pełnych pasji i chęci do życia. Wpływ na ten fakt ma wiele czynników: od ekonomicznych (coraz bardziej liczący się konsument specyficznych usług i produktów) po społeczne (związane z coraz większą świadomością nieuniknionego procesu „globalizacji starości”²) i medialne (za sprawą kampanii społecznych związanych m.in. z obchodami 2012 r. jako Europejskiego Roku Aktywności Osób Starszych i Solidarności Międzypokoleniowej³).

Osoba krytycznie nastawiona do łączenia aktywności wymienionych modelek ze zmianą wizerunku osób starszych zauważy, że świat mody rządzi się swoimi specyficznymi zasadami, które nie zawsze są odzwierciedleniem dominujących obrazów i tendencji w społeczeństwie. Ludzie oddziałujący na świat mody są prekursorami, którzy niejednokrotnie tworzą nowe idee, wartości. Moda może być odbiciem aktualnych trendów, ale niejednokrotnie tworzona jest w opozycji do dominujących obrazów jako wyraz negacji rzeczywistości, sprzeciwu, buntu i niezgody na wizualny status quo.

Wymienione modelki nie są jedynie odosobnionym przypadkiem nowego spojrzenia na osoby starsze. Zmiana obrazu seniorów widoczna jest w wielu inicjatywach kierowanych do osób starszych, lecz, co ważniejsze, dostrzegalna jest również przez samych seniorów. W 2012 roku zespół badawczy Centrum „Regionalnego Obserwatorium Kultury” UAM realizował ogólnopolski projekt „Po co seniorom kultura? Badania kulturalnych aktywności

¹ www.kimono.pl/Modelki-60-PLUS-juz-nie-reklamuja-pieluch-srodkow-na-bol-glowy-ani-peruk-DLACZEGO-JE-KOCHAMY-a4371, dostęp [23.02.2013].

² Woźniak Z., *Skutki globalizacji starzenia się populacji*. Referat wygłoszony podczas seminarium naukowego „Po co seniorom kultura?” 9 marca 2012 r.

³ www.europa.eu/ey2012/ey2012.jsp?langId=pl, dostęp [23.02.2013].

osób starszych”, który wydaje się być interesującym źródłem wiedzy o osobach starszych, również w aspekcie ich wizerunku⁴. Przeprowadzone badania pokazują, iż coraz liczniej seniorzy traktują okres „jesieni życia” jako (zasłużony) czas „dla siebie” w którym mogą (wreszcie) realizować swoje pasje, niezrealizowane podczas wcześniejszych etapów życia związanych z pracą zawodową.

[...] pewne pasje, których nie można było rozwijać podczas okresu zawodowego, opieki nad rodziną [...] Niektóre osoby zaczynają je realizować w okresie emerytalnym. Panie zaczynają malować, grywać, pisać wiersze, malować, także udzielać się. To jest coś, czego nie mogli wcześniej zrealizować, a teraz mają już czas. Rodzina odchowana, rodzina na swoim i teraz mogą się poświecić takim swoim zainteresowaniom⁵.

Część z nich świadomie odrzuca społecznie narzucane role opiekuńcze i rodzinne lub wyraźnie rysuje linię podziału dzieląc swój senioralny czas między rolę babci/dziadka a okresem „dla siebie”, podczas którego seniorzy zaspokajają własne potrzeby.

Teraz młode babcie i dziadkowie zaczynają myśleć o sobie. Wcześniej dziadkowie biegali do wnuków, bo myśleli, że córka sobie nie poradzi, więc babcia biegła do wnuków. Starzy zapominali o swoim życiu. Ja też mam wnuki i je kocham. Ktoś przecież może mieć swoje zainteresowania, może mieć talent do pisania czy innych rzeczy, ale on o sobie zapomina.

Swoiste „nadrabianie zaległości” oraz „poszukanie nieodkrytych talentów” dokonuje się za pośrednictwem uczestnictwa w kulturze. Uczestnictwa, które traktować należy szeroko – biorąc pod uwagę trzy perspektywy: odbiorców, twórców oraz przekazujących kulturę. Uczestnictwa, które w tych trzech obszarach jest źródłem wielu wartości dla seniorów. Nadaje sens i cel ich „jesieni życia”. Sprawia, iż osoby starsze czują się potrzebne i doceniane. Aktywne zaangażowanie kulturalne, tworzenie kultury sprawia, że osoby starsze czują się młodziej. Tak o przyczynach własnej aktywności i roli kultury w swoim życiu mówi członek senioralnego zespołu muzycznego:

Ta pasja powoduje to, że ja nie czuję się stary. Czasem, jeszcze będąc młodszym, jak spotkałem się z kimś kto miał więcej jak 50 lat [...] tak myślałem: kiedyś człowiek taki będzie stary... A teraz mam 68 i wcale nie czuję się stary. Na pewno wiele rzeczy na to wpływa, ale ta muzyka szczególnie.

Wizerunek osób starszych przechodzi w dzisiejszej rzeczywistości ogromną metamorfozę. Obraz seniora w przeszłości w porównaniu do obecnego wizualnego konstruktów jest diametralnie różny.

⁴ Projekt Związku Miast Polskich „Po co seniorom kultura? Badania kulturalnych aktywności osób starszych” dofinansowany został ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Raport dostępny jest stronie Centrum ROK UAM: www.rok.amu.edu.pl, dostęp [23.02.2013].

⁵ Pojawiające się w tekście cytaty są fragmentami wypowiedzi badanych seniorów oraz osób pracujących z osobami starszymi. Przeprowadzone zostały podczas badań jakościowych (pogłębionych wywiadów indywidualnych oraz zogniskowanych wywiadów grupowych) projektu „Po co seniorom kultura? Badania kulturalnych aktywności osób starszych”.

Senior ten teraz, w 2012 roku, a ten w 1987, kiedy zaczynaliśmy, ma zupełnie inne oczekiwania i wymagania. To już nie jest taki senior, który chciałby siedzieć z dziećmi i pilnować wnuki. Ten [dzisiejszy] chciałby wyjść do teatru, pójść do filharmonii i my im to proponujemy. Uwielbiają wspólne wyjazdy, udział w turnusach rehabilitacyjnych.

[...] zmienia się to odczuwanie wieku. Kiedyś pani, która miała 50 lat chodziła ubrana w ciemne kolory i była matroną, wielu rzeczy jej nie wypadało. Teraz panie lat pięćdziesiąt czują się jeszcze młode i jeżdżą na rowerze, żyją aktywnie. Nie wszystkie oczywiście, ale jednak.

Myszę, że dzisiaj dziadkowie są w większości osobami zadbanymi, osobami lepiej wykształconymi. [...] stereotyp, w którym babcia ma zawiązaną pod brodą chusteczkę, a dziadziuś jest taki biedniutki – to już przeszłość.

[...] jest coraz więcej ludzi, z roku na rok. Nie chcą siedzieć w domu – ten czas się skończył. Ludzie chcą wychodzić z domu, chcą pokazać, co potrafią zrobić, bo każdy ma inne zdolności.

Kategoria „nowego (nie)seniora”, którą tu przedstawiam, nie jest odkryciem nowej, nieznannej wcześniej grupy społecznej. Wręcz przeciwnie: jest ona wynikiem przeobrażeń, zmiany postrzegania osób starszych przez młodszą część społeczeństwa. Zmiany, która również zaszła (i ciągle zachodzi) w percepcji osób starszych, które inaczej podchodzą do okresu własnej starości. Okresu, który jest trudny do zdefiniowania, czy ujęcia w konkretne ramy wiekowe. Początek starości jest bowiem tak różnorodny, jak różni są seniorzy. W opinii części badanych osób wyznaczanie granicy początku własnej starości wiąże się nie z aspektem fizycznym (czasem wręcz fizjologicznym), lecz mentalnym – (samo)poczuciem starości w jej duchowym wymiarze. Wymiarze, który może również przyjąć postać behawioralną, gdy zaczynamy zachowywać się jak osoby starsze.

Człowiek może być już stary mając lat czterdzieści, ale człowiek może być młody mając lat osiemdziesiąt. To zależy od jego pogody ducha, od jego wewnętrznego „ja”. Starzejemy się wszyscy ciałem, ale duchem każdy indywidualnie.

Wizerunek osób starszych jest (był?) często przedstawiany w sposób stereotypowy. Przeprowadzone przez ROK badania pokazały, iż stereotypowy polski senior to senior: 1. narzekający i mający pretensje, 2. roszczeniowy i będący na „nie”, 3. spędzający czas w kościele, 4. wiecznie chorujący, 5. biedny (nie tylko w aspekcie finansowym), 6. przyjmujący narzucone społecznie role (gdyż inaczej nie wypada), 7. skrajnie nacjonalistyczny, 8. nie potrafiący dostosować się do nowej rzeczywistości, 9. bierny. Sesje zdjęciowe modelek w podeszłym wieku pokazują, iż wbrew stereotypowym opiniom, kategoria piękna i witalności nie jest wyłącznie zarezerwowana dla osób młodych. Aktywne zawodowo panie udowadniają, że można wyglądać modnie, naturalnie i pięknie nawet mając osiemdziesiąt lat. Pokazują, iż można w tym wieku pracować czy realizować swoje pasje.

Powinniśmy pamiętać również o apoteozie młodości, narzucanej nam przez środki masowego przekazu, w których to właśnie młodość łączona jest z pozytywnymi cechami: aktywnością, radością, pięknem i optymizmem. Starość, w tej perspektywie, jest

zaprzeczeniem tych cech. Potwierdzeniem tego są obrazy, jakie kreują reklamy skierowane do osób młodych. W reklamie batonów Snickers obserwujemy grających w football amerykański młodych ludzi. Pod wpływem głodu jeden z nich zamienia się w staruszkę, która nie może złapać tchu. Kolega pyta z wyrzutem: „Mike. Co z tobą? Robisz to jak własna babcia...”. Końcowy slogan podsumowuje: „Głodny nie jesteś sobą”. Starość jest zatem dla młodzieży „stanem” niepożądanym, nienaturalnym („byciem nie-sobą”), w którym wyłącznie traci się zwinność, siły i wygląd.

Wydaje się jednak, że starość stała się wreszcie dostrzegalnym i ważnym tematem. W dzisiejszej, medialnej, rzeczywistości raczej niemożliwe (a z pewnością głośno oprotestowane) byłyby emisje reklam pokazujących osoby starsze w złym świetle, odwołujących się do skrajnie negatywnych stereotypów. Przykładem takich reklam w przeszłości była reklama akcesoriów komórkowych TF1, na których seniorka przedstawiona jest z zestawem słuchawkowym wpiętym we włosy. Podpis pod zdjęciem nie pozostawia złudzeń co do intencji autorów: „Reklamuję TF1, ale nie wiem, do czego to służy...”. Przekaz tej reklamy wyraźnie dyskredytuje seniorów jako osoby, które nie mogą znać się na nowych technologiach. Jeszcze ostrzejsza w swojej wymowie jest animowana reklama szamponu Head and Shoulders, na której widzimy małego chłopczyka otwierającego drzwi łazienki za którymi „odkrywa” nagie ciało babci, która bierze prysznic. Całość opatrzona jest napisem: „Niektórych rzeczy nawet my nie potrafimy usunąć z twojej głowy”⁶.

Pewien problem związany z wizerunkiem osób starszych może polegać na specyficznej dwoistości perspektyw. Z jednej strony budujemy emocjonalne i pozytywne obrazy osób starszych, z którymi łączą nas stosunki pokrewieństwa: babcia/dziadek – wnuki. Z drugiej strony natomiast oceniamy i wizualizujemy sobie seniorów jako grupę społeczną, z którą często mamy ograniczony i powierzchowny kontakt. W tym drugim przypadku bardziej skłonni jesteśmy patrzeć na osoby starsze przez pryzmat wykreowanych społecznie stereotypów i uprzedzeń. Pierwszą „osobistą” perspektywę potwierdza analiza wyników badań prowadzonych przez Centrum Badania Opinii Społecznej dotyczących starości oraz jej społecznego obrazu. Wzrasta rola dziadków. Rośnie poczucie Polaków związane z tym, że zawdzięczają „coś” swoim dziadkom (w 2000 r. 59% wskazań „zdecydowanie tak” i „raczej tak”, w 2012 r. – 72%). Co zawdzięczamy najstarszemu pokoleniu w rodzinie? Badani zawdzięczają dziadkom opiekę i wychowanie (65%), poczucie bycia kochanym (64%), znajomość dziejów rodziny (57%) i zasady moralne (57%). Co czwarty (25%) zawdzięcza

⁶ Pawlina A., *Starość w reklamie*, www.filantropia.iq.pl/files/file/starosc_w_reklamie_anna_pawlina.pdf, dostęp [23.02.2013].

dziadkom swoje zainteresowania i hobby np. zamiłowanie do muzyki, literatury, sportu, czy wędkowania⁷. Widzimy zatem wyraźnie, iż rola jaką pełni babcia/dziadek przyczynia się do międzygeneracyjnej transmisji kultury.

Godnym zauważenia przedsięwzięciem jest projekt Towarzystwa Inicjatyw Twórczych „ę” oraz Polsko-Amerykańskiej Fundacji Wolności „Seniorzy w akcji”. Inicjatywa ta za pomocą grantów, przeznaczonych dla aktywnych seniorów, animatorów i twórców kultury, którzy swoje działania współtworzą z młodszymi generacjami, przyczynia się do całego szeregu pozytywnych zmian⁸. Konkurs dotacyjny nie tylko propaguje aktywność senioralną (hasło akcji: „świat zmieniają ludzie z pasją!”), ale również kreuje międzypokoleniowe więzi, wolontariat seniorów i, przede wszystkim, zmienia stereotypowy obraz osób starszych przedstawianych jako osoby: bierne, nudne, konserwatywne, spokojne, stateczne, bezużyteczne i zamknięte w swoim własnym kręgu pokoleniowym. W ostatnim czasie coraz bardziej widoczne zaczęły być inicjatywy skierowane do osób starszych, dostrzegające w nich „niewykorzystany” potencjał, zachęcające do aktywności społecznej i kulturalnej. Przykładem takich działań jest ogólnopolska akcja kulturalna MKiDN „60+kultura”, która w 2012 roku miała swoją drugą edycję⁹. Zmianę wizerunku osób starszych promują kampanie społeczne. Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej w Poznaniu prowadził akcję na rzecz przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu osób starszych „Życie to pasja”¹⁰. Billboardy z artystycznymi zdjęciami osób starszych oraz spoty telewizyjne pokazujące pasje i doświadczenie seniorów mieszkańcy Poznania mogli oglądać pod koniec 2012 roku. W Szczecinie mówi się o osobach starszych za sprawą kampanii promującej wolontariat seniorów „Pora Seniora”, która jest częścią zadania „Seniorze – jesteś potrzebny!”, współfinansowanego ze środków Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej w ramach Rządowego Programu na rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych 2012–2013¹¹.

W relatywnie szybkim tempie rozprzestrzeniły się po całej Polsce miejsca, w których seniorzy mogą się spotykać i rozwijać swoje zainteresowania oraz wiedzę: kluby seniora, uniwersytety trzeciego wieku, czy domy dziennego pobytu. Miejsca te organizują seniorom ich wolny czas, nakłaniają do wyjścia z domu i zachowania aktywności. To również dzięki tym placówkom wizerunek osób starszych zmienia się.

⁷ Kowalczyk K., *Rola dziadków w naszym życiu*, Komunikat CBOS, Warszawa, styczeń 2012.

⁸ www.seniorzyw akcji.pl, dostęp [23.02.2013].

⁹ www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/kultura-i-dziedzictwo/weekend-seniora/informacje.php, [23.02.2013].

¹⁰ www.facebook.com/ZycieToPasja, dostęp [23.02.2013].

¹¹ www.senior.szczecin.pl, dostęp [23.02.2013].

Pojawiła się tendencja do zdrowego żywienia. Starsi ludzie mniej narzekają na stan zdrowia, za to zaczynają zmieniać swoje nawyki żywieniowe, bardziej dbają o swój wizerunek, a także o relacje między swoimi rówieśnikami. Proszę zobaczyć, ile jest stowarzyszeń, fundacji, klubów. To jest odpowiedź. Gdyby ludzie nie byli tym zainteresowani, to tego by nie było.

Ja mam na przykład koleżankę, która na stare lata zaczęła malować, a pięknie maluje. W Centrum Kultury [...] są pracownie i starsi ludzie tam chodzą. Ciągłe wracam do tego – trochę aktywności życiowej! Każdy znajdzie gdzieś swoje miejsce, tylko żeby chciał, a nie siedział w domu.

W przypadku UTW charakterystyczne jest to, iż nie są one domeną wyłącznie dużych ośrodków miejskich. Wiele z nich funkcjonuje w małych miastach (połowa UTW działa w miastach do 50 tys. mieszkańców) i wsiach (11%). W Polsce w 2012 roku funkcjonowało około 400 uniwersytetów dla seniorów, które gromadziły blisko 90 tys. osób starszych¹².

W niektórych miastach działają Rady Seniorów (jako organy doradcze burmistrzów i prezydentów) czy instytucje dla osób starszych prowadzące szeroką działalność wykraczającą poza ramy *stricte* pomocy społecznej. Dobrym przykładem jest Poznań, gdzie funkcjonuje Centrum Inicjatyw Senioralnych – miejska jednostka organizacyjna, która na stronie internetowej pisze o swojej działalności: „wychodzimy naprzeciw zarówno osobom w wieku 50+, by czerpać z ich działań inspirację, korzystać z wiedzy i doświadczenia, jak i seniorom, chcąc dopomóc tej grupie społecznej w podniesieniu jakości życia i zaktywizować w taki sposób, by twórczo i z satysfakcją uczestniczyła w życiu miasta”. CIS prowadzi m.in. Poznański Wolontariat 50+, Punkt Informacji 50+, bezpłatne poradnie prawne i psychologiczne dla seniorów, konkurs „Miejsce przyjazne seniorom” oraz festiwal kulturalno-edukacyjny "Senioralni. Poznań". Realizuje projekty: „RECO – regiony we współpracy na rzecz poprawy zdrowia i jakości życia osób starszych” oraz „OBUDŹ SIĘ – Aktywne starzenie się oparte na wiedzy i doświadczeniu”.

Ponadto CIS koordynuje niezwykle cenną inicjatywę, jaką są Targi "Aktywni 50+". Ta cykliczna impreza w ciągu trzech lat trwania zgromadziła 145 wystawców komercyjnych i aż 150 organizacji pozarządowych, a odwiedziło ją łącznie ponad 9 tys. osób. Wydarzenie to jest przestrzenią dla wszelkich organizacji i jednostek państwowych oraz samorządowych działających na rzecz seniorów poprzez aktywizującą tę grupę społeczną. Targi dla osób starszych to nie tylko przestrzeń wystawiennicza. W pawilonach Międzynarodowych Targów Poznańskich odbywają się również warsztaty, wykłady, koncerty oraz pokazy (m.in. nordic walking, jogi, tańca terapeutycznego, gimnastyki dla seniorów)¹³.

Na początku 2013 roku o osobach starszych zaczęto głośno i publicznie dyskutować za sprawą Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, która pierwszy raz w swojej dwudziestoletniej historii kwestowała także na rzecz osób starszych. Hasło i cel ostatniego

¹² Zoom na UTW. Raport z badania. Warszawa, grudzień 2012.

¹³ www.centrumis.pl/targi-aktywni-503.html, dostęp [23.02.2013].

Finału WOŚP brzmiał: „Dla ratowania życia dzieci i godnej opieki medycznej seniorów”¹⁴. Zwrócenie uwagi na najstarszą część społeczeństwa, debata o stanie geriatry i opieki medycznej w Polsce z pewnością była ważnym elementem tej szczytnej zbiórki pieniędzy. Jak możemy zauważyć analizując kumulację miejsc, wydarzeń i tematów związanych z seniorami, nieprzypadkowo pojawiła się w ostatnim czasie. Na zmianę wizerunku osób starszych wpływ mają również akcje edukacyjne, niejako przygotowujące społeczeństwo do starości i przełamujące negatywne stereotypy o osobach starszych. Jednym z wielu przedsięwzięć łączących w sobie wydarzenie kulturalne z edukacją był projekt „Trzecia młodość – inicjatywa, wyzwania, integracja” organizowany przez Dom Pomocy Społecznej w Kaliszu. W ramach tego projektu odbyło się we wrześniu 2010 roku wydarzenie społeczno-artystyczne „Moda łączy pokolenia”. Jego niezwykłość polegała na tym, iż na miejskim rynku w rolę modelek wcieliły się trzy pokolenia pań: babcie, córki i wnuczki. Udowadniając zebranych mieszkańcom (podobnie jak przywołane na początku profesjonalne modelki), że wiek nie stanowi bariery dla aktywności, a piękno nie jest zarezerwowane jedynie dla młodych¹⁵.

Ostatnimi czasy można coraz częściej usłyszeć o osobach starszych w mediach. Mimo, iż nadal zdarza się, że media trywializują i stereotypizują tematy senioralne, to wzrasta częstotliwość przedstawiania tam wizerunku aktywnego, radosnego, pełnego chęci do życia i pasji seniora. Osoby, która ma prawo modnie wyglądać i uczestniczyć w różnych formach aktywności. Oczywiście większe zainteresowanie osobami starszymi w mediach nie jest dziełem przypadku, lecz konsekwencją dostrzeżenia w tej grupie społecznej coraz liczniejszej części społeczeństwa, znacznej populacji czytelników i widzów oraz „nowej” kategorii konsumentów.

[...] osoby starsze coraz częściej są w tych mediach. Coraz częściej pojawiają się o nich artykuły, o różnej tematyce. Jest większe zainteresowanie tymi tematami. Nawet z miesiąca na miesiąc jest coraz łatwiej zainteresować starością osoby, które decydują w mediach o tym, na jakie tematy się pisze. Myślę, że idzie ku lepszemu, tym bardziej, że jest już jasne, że społeczeństwo się starzeje i muszą te tematy podejmować. A, że społeczeństwo się starzeje, to też jest zapotrzebowanie na podejmowanie tego typu tematów.

Bez wątplenia rewolucja kulturowa i społeczna następuje na naszych oczach. Prognozy GUS pokazują, iż w Polsce liczba osób w wieku 60–74 lat wzrosnąć ma w ciągu najbliższych dwóch dekad o 40%, 75–84 lat o 65,6%, zaś 85 lat i więcej o 90%. Jednocześnie liczba stulatków będzie wyższa aż o 253%¹⁶. Demografowie ostrzegają, że tendencja ta

¹⁴ www.wosp.org.pl/final/o_final/21_final, dostęp [23.02.2013].

¹⁵ www.dpskalisz.pl/aktualnosci.htm, dostęp [23.02.2013].

¹⁶ Szukalski P. (red), *To idzie starość – polityka społeczna a przygotowanie do starzenia się ludności Polski*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa, wrzesień 2008, s. 14.

będzie się pogłębiać, wymuszając szereg kolejnych rewolucyjnych (w swoim zasięgu i natężeniu) zmian o podłożu ekonomicznym (system emerytalny, służba zdrowia), społecznym (prze definiowanie dotychczasowych ról społecznych), czy instytucjonalnym (np. usługi dla seniorów – domy opieki, czy dostosowanie budynków instytucji kultury i oferty kulturalnej do tej grupy społecznej). Proces starzejącego się polskiego społeczeństwa wydaje się być bieżącym, aktualnym i interdyscyplinarnym tematem, który będzie oddziaływał na różne sfery życia, determinował nowe wzory kulturowe i relacje w społeczeństwie. Trudno dziś prognozować zakres i intensywność zmian z nim związanych w przyszłości. Jedno jest pewne – nie zatrzymamy tej (ewolucyjnej w swojej genezie, a rewolucyjnej w skali oddziaływania) zmiany.

Z pewnością nie ma jednego wizerunku osoby starszej w Polsce. Można wyróżnić kilkanaście wiodących dyskursów, wokół których budowany jest wizerunek osoby starszej¹⁷. Obraz seniorów ulega ciągłym przeobrażeniom. Wydaje się jednak, iż w obecnym dyskursie zaczynają dominować wizerunki pozytywnych aspektów starości. Seniorów – aktywnych i doświadczonych życiowo z których należy brać przykład. O ogromne znaczenie w zmianie percepcji osób starszych mają sami seniorzy, którzy (niejednokrotnie) swoimi aktywnościami i witalnością z jaką realizują swoje pasje burzą obraz izolujących się i zepchniętych na margines życia społecznego osób.

Ten dziadek [...] mówi tak: wiecie co, ja to tak szczęśliwy jestem, że w tym teatrze jestem. I on pół godziny przed zajęciami jest. Trzeba nosić krzesła, leci – nosi. Ja mówię [...] przestań, nie noś tych krzesel. A on się rwie. On mówi: to mi daje życie. Ja się czuję dziesięć lat przynajmniej młodszy. Czyli to uczestnictwo ich jeszcze pobudza.

W myśl koncepcji pomyślnego starzenia się (*successful ageing*) dostrzec możemy istotną rolę kultury¹⁸. Główne założenia tej idei opierają się na powiązaniu pomyślnego starzenia się z aktywnością zarówno zawodową, jak i społeczną przez takie działania jak: zagospodarowanie przez seniorów ich czasu i doświadczenia, poczucie bycia użytecznym czy danie możliwości podniesienia poziomu życia dzięki dodatkowym dochodom. Ta pozytywnie spożytkowana aktywność jednostek (także w formach uczestnictwa w kulturze) przekłada się na większą ich samodzielność – a zatem zmniejsza obciążenie społeczeństwa

¹⁷ W raporcie z badań ROK opracowałem 17 bloków tematycznych wokół których konstruowany jest wizerunek osób starszych w Polsce: [1] Aktywny senior – pozytywne przykłady; [2] Zobaczcie nas!; [3] Okres starości – czas dla seniorów; [4] Bezinteresowna pomoc innym; [5] Promowanie starości; [6] Bierny senior; [7] Po pierwsze: rodzina; [8] W grupie siła; [9] Senior i media; [10] Stereotypy o seniorach; [11] Przełamywanie stereotypów; [12] W moim wieku to już nie wypada; [13] Strażnicy wartości – niezmiennność postaw; [14] Chęci może i są, ale finansowe możliwości; [15] Kult młodości; [16] Senior = (zagubiony?) autorytet; [17] Senior jako cenny wyborca.

¹⁸ Koncepcja ta odwołuje się do konieczności zapewnienia seniorom na starość dostępu do trzech kluczowych sfer wpływających na ich jakość życia – a więc: zdrowia, samodzielności i produktywności.

i może przyczynić się także do wytwarzania dodatkowych dóbr materialnych i niematerialnych¹⁹. Aktywność ta również wyjątkowo pozytywnie wpływa na aspekt wizerunku osób starszych.

Swoistą szansą na lepszą, aktywniejszą i barwniejszą przyszłość może być kultura i aktywne uczestnictwo w niej. By model ten zaczął funkcjonować, potrzebne są szerokie zmiany – zarówno systemowe, jak i w mentalności (również w podejściu samych seniorów). Wydaje się jednak, że „kości zostały rzucone” i pierwsze wyraźne kroki potrzebne w zmianie stereotypowego wizerunku seniorów zostały podjęte. Teraz (w znacznej części) kolejne kroki zależą od osób starszych. Zatem możemy być spokojni – to wyjątkowo doświadczony nogi...

Ja, w ogóle przepraszam, nigdy nie pomyślałam, że jestem stara. [Respondentka, 86 lat]

Literatura

- Bugajska B., *Tożsamość człowieka w starości. Studium socjopedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, 2005
- Dubas E., *Estetyzacja starości w kontekście pomyślnego starzenia się człowieka*, [w]: Kowalewski J., Szukalski P., (red) *Pomyślnie starzenie się w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, Komitet Nauk Demograficznych PAN, Łódź, 2008
- Kowalczyk K., *Rola dziadków w naszym życiu*, Komunikat CBOS, Warszawa, styczeń 2012
- Pawlina A., *Starość w reklamie*, www.filantropia.iq.pl/files/file/starosc_w_reklamie_anna_pawlina.pdf, dostęp [23.02.2013]
- Po co seniorom kultura? Badania kulturalnych aktywności osób starszych. Raport*. Poznań, grudzień 2012
- Studen S., *Psychologia starzenia się i starości*, PWN, Warszawa, 2011
- Szukalski P. (red), *To idzie starość – polityka społeczna a przygotowanie do starzenia się ludności Polski*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa, wrzesień 2008
- Woźniak Z., *Skutki globalizacji starzenia się populacji*. Referat wygłoszony podczas seminarium „Po co seniorom kultura?” 9 marca 2012
- Zoom na UTW. Raport z badania*. Warszawa, grudzień 2012
- Pozostałe źródła internetowe
- www.kimono.pl/Modelki-60-PLUS-juz-nie-reklamuja-pieluch-srodkow-na-bol-glowy-aniperuk-DLACZEGO-JE-KOCHAMY-a4371, dostęp [23.02.2013]
- www.europa.eu/ey2012/ey2012.jsp?langId=pl, dostęp [23.02.2013]
- www.rok.amu.edu.pl, dostęp [23.02.2013]

¹⁹ Szukalski P., op. cit., s.26.

www.seniorzywakcji.pl, dostęp [23.02.2013]

www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/kultura-i-dziedzictwo/weekend-seniora/informacje.php, [23.02.2013]

www.facebook.com/ZycieToPasja , dostęp [23.02.2013]

www.senior.szczecin.pl, dostęp [23.02.2013]

www.centrumis.pl/targi-aktywni-503.html, dostęp [23.02.2013]

www.wosp.org.pl/final/o_finale/21_final, dostęp [23.02.2013]

www.dpskalisz.pl/aktualnosci.htm, dostęp [23.02.2013]

Karol Mrozicki

Zamiast rewolucji – Powstanie i Tymczasowe Strefy Autonomiczne Petera Wilsona

Wstęp

Peter Lamborn Wilson, piszący również pod pseudonimem Hakim Bey, to jedna z najbardziej intrygujących i niecodziennych postaci współczesnego (post)anarchizmu.

Jego poglądy, ulegające stopniowym zmianom na przestrzeni lat, to *patchwork* pełen najróżniejszych elementów, nierzadko odległych od siebie – Bey rozpoczął swoją ideową drogę od zgłębiania jednej z odmóg Islamu – sufizmu¹, w Iranie w czasach przed rewolucją islamską wydawał książki filozofów związanych z tzw. tradycją pierwotną, jak Henry Corbin czy Seyyed Hossein Nasr. W swoich wierzeniach nie ograniczył się jednak tylko do sufizmu, który zresztą w pewnym momencie zamienił na neo-sufizm². W swoich tekstach wykorzystywał też analizy najróżniejszych autorów związanych z szeroko pojętym postmarksizmem i postmodernizmem, jak Deleuze i Guattari³ czy pojęcia związane z sytuacjonistami, jak „społeczeństwo spektaklu”. Wyraźne są również wpływy indywidualistycznego anarchizmu Maxa Stirnera czy Renzo Novatore czy tendencje antycywilizacyjne.

Świat Beya to świat pełen duchów, świat przesiąknięty mistycyzmem. On sam jest członkiem Mauryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego, sekty łączącej czarny islam z szeroko pojętym zachodnim okultyzmem i tradycjami Indian północnoamerykańskich. Oprócz tego jest magiem chaosu i interesuje go neopogaństwo celtyckie.

¹ „(...)I became interested in Eastern Mysticism, the way everybody began to be in the 1960s. I specifically wondered whether Sufism was still a living reality or whether it was just something in books. There was no way of telling at that time. There were no Sufis practicing in America, or at least none that we could discover. I was a conscientious objector during the Vietnam War, and then we had May '68, and that revolution failed. It clearly wasn't going to happen. So I decided to make my trip to the East and discover whether Sufism was a living reality or not. And, of course, it turned out that it was. (...)And after 1970 I lived in Iran(...)” za: wywiad przeprowadzony z autorem przez Hansa Ulricha Obrista na: <http://www.e-flux.com/journal/in-conversation-with-hakim-bey/> (dostęp: 12.03.13).

² „(...)Neo-Sufism arose in the 19th century in response to the corrupt authoritarian Sufism of colonial times and partly in response to colonialism itself. (...) Neo-Sufis broke with the medieval concept of the all-powerful “master.” Instead, they sought initiation in dreams and visions. (...) The Neo-Sufi orders were also conceived and shaped to some extent as reform movements within Islam, in competition with modernism & secularism on one hand and Salafist/Wahhabi neo-puritan “Islamism” on the other. (...) “Lawless” (bishahr) Sufism and some types of Islamic heresy have anarchistic aspects(...)”. Za: Hakim Bey, „Jihad Revisited” na: <http://hermetic.com/bey/jihad-revisited.html> (dostęp: 12.03.13).

³ Autorzy ci zostali zaliczeni do postmarksistów w książce „Od teorii krytycznej do postmarksizmu”, red. Simon Torney' i Jules Townshend, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa, 2010.

Bey wypracował charakterystyczny styl, jakim pisze. Jego język jest kwiecisty, a bieg jego myśli oszałamia czytelnika prędkością, z jaką przeskakuje z koncepcji na koncepcję, swobodnie żonglując pojęciami i zestawiając ze sobą najrozmaitsze nazwiska. Jego koncepcje czyta się jak beletrystykę.

Rewolucja a Powstanie

O ile anarchizm zawsze miał problemy z samoorganizacją czy niesieniem ze sobą *polityczności*, to Bey zupełnie zrywa z politycznym punktem widzenia, przez co jego – nigdy nie opisane i nie doprecyzowane do końca koncepcje, w których jak w kalejdoskopie następują jeden za drugim odwołania (zazwyczaj w postaci dosyć subiektywnych i nieweryfikowalnych interpretacji samego Beya) do najróżniejszych miejsc, postaci, wydarzeń, myśli – zmieniają się w nafaszerowany informacjami nieweryfikowalnymi dla przeciętnego czytelnika chaos.

Autor wprowadza rozróżnienie na rewolucję i - w zależności od tłumaczenia – powstanie/insurrekcję [org. Insurrection].

Rewolucja jako taka zawsze ma wg Beya na celu utworzenie jakiejś społecznej utopii, projektu, który wymagałby jakiejś jednej, kolektywnej woli, gwałtownych przeobrażeń, zazwyczaj zamierzony ostateczny jej cel nigdy nie zostaje osiągnięty, a porewolucyjne struktury państwowe przeobrażają się w takie samo narzędzie wyzysku i zniewolenia, jak te, które zostały obalone.

Insurrekcja zaś, wg Beya, dotyczyła spraw przegranych, których nie dało się zrealizować, dlatego wykorzystał to pojęcie w celu opisanie bliżej niedookreślonych rozruchów, pewnego aktu woli który zapewniłby wolność tu i teraz – przy użyciu tego co dostępne i w danym kontekście.⁴ Powstanie, wybuchające więc nagle, po czym rozmywające się w społeczeństwie spektaklu by zebrać się gdzieś indziej i przyjąć inną formę, konstytuowałoby więc to, co autor określił jako Tymczasową Strefę Autonomiczną. TSA miałyby maksymalizować wolność tu i teraz, po czym zanikać, lub ew. rozpraszać się, by zaistnieć w innym miejscu, w innym czasie. Mogłyby mieć struktury lub nie, mogłyby mieć charakter inkluzywny lub ekskluzywny, mogłyby istnieć naprawdę, oparta na dowolnej grupie swoich członków-założycieli, mogłyby istnieć oparta o już – czy też raczej – jeszcze funkcjonujące gdzieś struktury przedpaństwowe, np. plemienia autochtonów w różnych częściach świata, mogłyby wreszcie nie istnieć nigdzie – tylko w Sieci (pojęcie to autor przeciwstawił Internetowi), lub wręcz w

⁴ Hakim Bey „Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje”, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Korporacja Ha!Art, Kraków 2009, str. 11-16.

wyobraźni swojego założyciela, będącego pod wpływem psychodelicznych narkotyków. Trzeba nadmienić, że Bey z czasem zważył w emancypacyjny charakter technologii, zwłaszcza Internetu, widząc w nim zagrożenie.⁵

Za przykłady mniej-lub-bardziej zinstytucjonalizowanych TSA Bey podawał tzw. „pirackie utopie”⁶, czyli nietrwale, bardzo mobilne w razie zagrożenia, efemeryczne struktury stworzone na różnych wyspach czy wybrzeżach świata przez piratów. Na obrzeżach ówczesnej cywilizacji istniało to, co jeszcze nie znane, nie nazwane, pociągające wszystkich tych, którzy mieliby z różnych powodów dość świata europejskiego i wybrali odkrycie dzikości, stąd też do TSA autor zalicza również efemeryczne plemiona złożone z ludności autochtonicznej, białych renegatów z własnego kręgu cywilizacyjnego oraz np. zbiegłych czarnoskórych niewolników.⁷ Tego typu wspólnoty powstawały ponoć nie tylko na terenie późniejszych USA ale też na Karaibach, skąd miało się rekrutować wielu wspomnianych już piratów. Na statkach pirackich miał ponadto panować swoisty egalitaryzm i specyficznie pojęte rządy kodeksu honorowego. Co najciekawsze, ostatnim oraz jednocześnie pierwszy nowożytny przykład takiej Pirackiej Utopii zdaniem autora miała być... Fiume, rządzona przez D'Annunzio. Bey przedstawił Fiume jako miasto, w którym trwał permanentny karnawał, muzyka została wpisana do konstytucji jako zasada organizująca, napływali tam najróżniejsi wolnomyśliciele i wagabundy.⁸ Za TSA uznał też Bawarską Republikę Rad, wbrew nazwie niezupełnie komunistyczną, za to przez jakiś czas mającą w swoich władzach m.in. Gustawa Landauera, anarchistę i mistyka, mającą tak jak inne, wyżej wymienione przykłady charakter przejściowy, charakter święta. Za inne przykłady TSA Bey, w różnych esejach⁹ uznał np. samowystarczalne komuny hippiesowskie, odizolowane wspólnoty dziwacznym sekt, zarówno współczesnych, jak i historycznych (adamic), grupy zainteresowań, towarzyskie, itd., wychodzące poza konsensus społeczny lub działające mniej-lub-bardziej świadomie poza lub przeciw państwu, itd. tak naprawdę pojęcie to jest na tyle

⁵ „(...)I think of it [Internet – dop. KM] as a black hole of memory, and I think memory is disappearing at an alarming rate, thanks to this idea that everyone now has a prosthetic memory. The idea is that this prosthetic memory means that no one needs to remember anything anymore. You just push a button and get any information you want. Well, you first of all need to know what questions to ask. If you don't even know what you want to know, how can you know it? That's what I mean about the black hole—it sucks in knowledge. It's actually worse than forgetting—it works against memory itself. (...)” - wywiad przeprowadzony z autorem przez Hansa Ulricha Obrista na: <http://www.e-flux.com/journal/in-conversation-with-hakim-bey/> (dostęp: 12.03.13).

⁶ np. Hakim Bey „Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje”, tłum. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Korporacja Ha!Art, Kraków 2009, str. 1-10.

⁷ np. ibidem, str. 43-57.

⁸ ibidem, str. 58-64.

⁹ Zebranych na stronie internetowej <http://hermetic.com/bey/> (dostęp: 12.03.13). Autor swoje teksty udostępnia w Internecie za darmo.

otwarte, że można je zdefiniować w dowolny sposób, do czego zresztą autor sam zachęcał czytelników. TSA miało po prostu się dziać, TSA miało pozwolić na zniknięcie ze spektaklu.

Autor z czasem nieco zweryfikował swoje poglądy. Stworzył dwie koncepcje Permanentnej Strefy Autonomicznej – strefa taka miałaby powstać albo gdy natężenie TSA w jednym miejscu i czasie stanie się tak wielkie, że państwo nie zaistnieje; wielość takich potencjalnie permanentnych TSA utworzyłaby formę „milenium”, czyli swoistej panarchii, do której dążyłby „jihad”¹⁰, albo w przypadku ustanowienia samowystarczalnej wspólnoty opartej na „pirackim” rolnictwie lub tzw. urban homesteadingu ew. squatterstwie.¹¹ Innym pomysłem autora była Periodyczna Strefa Autonomiczna, odtwarzająca się cyklicznie, zawieszająca pewien stan, czy też wyłączająca swoich uczestników spod konsensu i konwenansów na określony czas; miałaby charakter święta, momentu przejścia a jej instytucjonalną formą byłby np. wakacyjny, letni obóz.¹²

Z czasem autor złagodził też swój stosunek do rewolucji jako takiej, próbując przekształcić pojęcie „jihadu”; nadać mu sens wielkiej i małej świętej wojny, wielkiej przeciwko oddzielnemu „ja”, które musi odzyskać swojego Boga, czyli samego siebie, a małej przeciwko społeczeństwu spektaklu. Rewolucja ta ma charakter nadal indywidualistyczny i irracjonalny. Autor, zafascynowany „pierwszą rewolucją postmodernistyczną”, czyli powstaniem zapatystów Subcommendante Marcosa, która dostała „wsparcie duchowe” zarówno od zwolenników teologii wyzwolenia, jak i szamanów Majów, marzył o tym, by coś podobnego pojawiło się w ramach świata islamu, bardzo szeroko pojętego, gdyż także np. czarnego islamu czy sekty, do której sam należy, a co byłoby oparte na heretyckim sufizmie szukającym Boga wewnątrz człowieka, a nie poza nim.¹³

Autor, wiele lat później, w eseju „Jihad Revisited” po raz kolejny zmienił swoje poglądy odnośnie tegoż „jihadu”, gdy doszedł do wniosku, że tzn. islamizm i wszystko, niesie ze sobą, to baudrillardowski symulakr a poza tym wątki emancypacyjne w myśli islamskiej miały zaniknąć z czasem.¹⁴

Krytyka

Wilson krytykowany jest głównie z dwóch kierunków. Pierwszy z nich to sam sens poglądów Beya - całkowite odrzucenie polityczności, oderwanie od spraw społecznych sensu stricto. Merytoryczną krytykę jego koncepcji przedstawił m.in. Murray Bookchin, swego czasu

¹⁰ Hakim Bey „Millennium”, tłum. K. Szlendak, Wydawnictwo Inny Świat, Mielec, 2005, str. 44-46.

¹¹ Hakim Bey „Permanent TAZs” na: <http://hermetic.com/bey/paz.html> (dostęp: 12.03.13).

¹² Hakim Bey „The Periodic Autonomous Zone” na: <http://hermetic.com/bey/periodic.html> (dostęp: 12.03.13).

¹³ Hakim Bey „Millennium”, tłum. K. Szlendak, Wydawnictwo Inny Świat, Mielec, 2005.

¹⁴ Hakim Bey, „Jihad Revisited” na: <http://hermetic.com/bey/jihad-revisited.html> (dostęp: 12.03.13).

orędownik tzw. ekologii społecznej, wolnościowego municypalizmu i samoorganizacji społecznej, który w swojej obszernej broszurze „Anarchizm społeczny czy anarchizm stylu życia?”¹⁵ zdecydowanie i bezpardonowo skrytykował ówczesne poglądy Beya i jego samego jako takiego, zarzucając mu, iż stał się guru dla zmanipulowanych, kontrkulturowych wyznawców; jego koncepcje zakwalifikował jako złożenie broni przed kapitalizmem i alienację w świat własnych marzeń, zupełnie bezproduktywną i nie prowadzącą do niczego oprócz płytkiego hedonizmu i chaosu dla samego chaosu; sam Bey i jego zwolennicy zostali wreszcie zakwalifikowani jako znudzeni życiem i szukający wrażeń burżuazyjne, tak odlegli od problemów prostego, szarego człowieka, jak to tylko możliwe.

Drugi z nich ma zdecydowanie inną wagę i dotyczy domniemanej pedofilii autora. Bey był publikowany w piśmie wydawanym przez organizację o nazwie „North American Man/Boy Love Association” (NAMBLA). Niektórzy z czytelników uznają to za przejaw ekscentryzmu autora i skłonności do szokowania czytelnika, ale nie jest to takie pewne, tym bardziej że prowadził też anarchistyczne pismo dla dzieci o nazwie „Wild Children”.¹⁶

Podsumowanie

Hakim Bey, mimo podeszłego wieku i skupieniu się obecnie na sztuce¹⁷, niż na aktywności (około) politycznej, pozostaje *enfant terrible* współczesnego anarchizmu. Z jednej strony próbował wyjść poza wyblakłe sztandary i oklepane slogany, nie sposób odmówić jego koncepcjom rozmachu i poczucia, że jest to coś nowego, z drugiej strony zamiast odpowiedzieć na wyzwania współczesności ugrzązł w mdłym i nie dla każdego strawnym mistycyzmie i okultyzmie. Nie sposób także zauważyć bezproduktywności jego idei, które mogą jedynie zainspirować kogoś do przyjęcia określonego sposobu życia, gdyż same zakładają swoje wykluczenie ze sfery politycznej i skupienie się na tymczasowości. Autor potrafił zweryfikować część swoich poglądów, widząc, że się zdezaktualizowały (np. jego stosunek do Internetu i zaawansowanej technologii), jednak czy całość jego poglądów przetrwa próbę czasu – sam czas pokaże. Mimo tego trzeba jednak zauważyć, że Bey wyrobił sobie pozycję w określonych środowiskach, jest także uznawany za jednego z pierwszych i najbardziej wpływowych post-anarchistów.

Bibliografia

¹⁵ Dostępna w Internecie na: <http://libcom.org/library/social-anarchism--lifestyle-anarchism-murray-bookchin> (dostęp: 12.03.13).

¹⁶ Domniemana pedofilia Petera Wilsona wzbudza kontrowersje nie mniejsze niż jego poglądy, co dobrze obrazują dwa artykuły: <http://libcom.org/library/leaving-out-ugly-part-hakim-bey> oraz <http://libcom.org/library/paedophilia-and-american-anarchism-the-other-side-of-hakim-bey>, (dostęp: 12.03.13).

¹⁷ http://www.vanishingart.info/pages/vanishing_art.html, (dostęp: 12.03.13).

Bey H., *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski,
Korporacja Ha!Art, Kraków 2009

Bey H., *Millennium*, tłum. K. Szlendak, Wydawnictwo Inny Świat, Mielec 2005

Torrney S., Townshend J. [red.], *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Wydawnictwo
Naukowe
PWN SA, Warszawa 2010

Źródła internetowe

Bey H., *Jihad Revisited* na: <http://hermetic.com/bey/jihad-revisited.html>, (dostęp: 12.03.13)

Bey H., *Permanent TAZs* na: <http://hermetic.com/bey/paz.html>, (dostęp: 12.03.13)

Bey H., *The Periodic Autonomous Zone*, <http://hermetic.com/bey/periodic.html>, (dostęp:
12.03.13)

Bookchin M., *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism - An Unbridgeable Chasm*,
<http://libcom.org/library/social-anarchism--lifestyle-anarchism-murray-bookchin>
(dostęp 12.03.13)

Obrist H.U., *In Conversation with Hakim Bey*, [http://www.e-flux.com/journal/in-
conversation-with-
hakim-bey/](http://www.e-flux.com/journal/in-conversation-with-hakim-bey/), (dostęp: 12.03.13)

Rewolucja jako upadek - perspektywa Karla Löwitha i Alasdaira MacIntyre'a

Od ponad dwustu lat duchowość europejska naznaczona jest hasłami rewolucyjnymi. Oświeceniowy program zerwania z nieracjonalnym porządkiem społecznym doczekał się realizacji w szeregu zrywów filozoficznych i politycznych wieku dziewiętnastego (począwszy od Rewolucji Francuskiej, skończywszy na przewrocie komunistycznym w Rosji). Dwudzieste stulecie stanowi zaś swoiste dopełnienie, czy też konsekwencję ruchów rewolucyjnych – najpierw jako nastanie systemów totalitarnych lub wtórnie w formie rezygnacji z wielkich projektów społecznych. W niniejszej pracy postaram się przedstawić i porównać poglądy Karla Löwitha i Alasdaira MacIntyre'a – dwóch filozofów starających się w krytyczny sposób ująć rewolucyjne przemiany w kulturze europejskiej, które, ich zdaniem, doprowadzają do pogłębienia się alienacji jednostki.

Bez wątplenia obydwóch myślicieli łączy metodologiczne założenie o ścisłym związku politycznych przemian z filozofią, jaka powstaje w danej epoce. Można powiedzieć nawet więcej – uważają oni, że wszelakie wydarzenia minionych trzech wieków stanowią naturalną konsekwencję dominujących wówczas formacji myślowych. Główna teza niniejszego referatu głosi zatem, że zarówno Löwith, jak i MacIntyre doszukują się przyczyny szeregu rewolucji w typowo oświeceniowych koncepcjach, które starając się zerwać z klasycznym, arystotelesowskim i chrześcijańskim paradygmatem namysłu nad społeczeństwem, uniemożliwiają konkluzywną refleksję moralną w kategoriach wspólnotowych. Tym samym rewolucja jawi się jako upadek tradycyjnej etyczności. Postaram się wykazać, że takie ujęcie problemu jest elementem łączącym obydwóch myślicieli, pomimo faktu przyjęcia przez nich dwóch odmiennych perspektyw opisu historii filozofii.

Löwith

Karl Löwith w swojej pracy *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*¹ doszukuje się początku przemian epoki nowoczesnej w krytyce zapośredniczeń

¹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

i syntez, jakie w swym dorobku przedstawił Hegel. Jako filozof czasu rewolucyjnego przełomu Hegel stara się pojednać elementy, które z pozoru wydają się być sprzeczne, jak choćby tradycję chrześcijańską i pogańską. Jego lewicujący uczniowie postrzegają jednak wszystkie te syntezy jako dokonujące się jedynie w sferze teoretycznej, a tym samym jako niewpływające na realia społeczno-polityczne. Istotnym elementem ich krytyki jest także demaskowanie teologicznego charakteru filozofii Hegla, co miało być wyrazem jego konserwatywnej postawy. Uważając się za jedynych prawdziwych spadkobierców myśli swojego mistrza, młodohegliści starają się wyciągnąć jedynie rewolucyjne i emancypacyjne wątki z jego twórczości, rezygnując jednocześnie z nierealnych, ich zdaniem, syntez.

Doskonałym przykładem krytyki jednego z heglowskich pojednań, a zarazem przestrzenią najbardziej rewolucyjnych przemian w wieku dziewiętnastym, jest problem społeczeństwa mieszczańskiego. Hegel w swoich *Zasadach filozofii prawa*² stara się określić relację jaka, jego zdaniem, występuje w czasach mu współczesnych pomiędzy dwoma wyobrażeniami sfery publicznej. Pierwsze, wywodzące się z koncepcji antycznej *polis*, ujmuje społeczeństwo jako wspólnotę polityczną, która opiera się na bezpośrednim uczestnictwie podmiotów w życiu państwa. Drugie natomiast, określane mianem społeczeństwa obywatelskiego, przedstawia sferę ponadjednostkową w kategoriach równości wobec abstrakcyjnego prawa i dążenia do ekonomicznej realizacji, mając tym samym swoje źródło w chrześcijańskim poglądzie o powszechnej wolności wszystkich indywidualów. Żadne z tych wyobrażeń nie jest według Hegla wystarczające. Koncepcje akcentujące wyłącznie rolę społeczeństwa obywatelskiego ujmują bowiem państwo jedynie jako agregat jednostek, a zatem nie są w stanie mówić o prawdziwej wspólnocie. Z kolei perspektywa antycznej *polis* sama z siebie nie przyznaje wszystkim podmiotom należnej im indywidualnej wolności. Hegel stara się zatem przedstawić wizję państwa i społeczeństwa, która łączy obydwie ujęcia, zachowując ich zalety. Zarazem uważa on, że taki model realizuje się już w czasach mu współczesnych, a konkretnie w ustroju Królestwa Prus.

Zapóśredniczenie społeczeństwa mieszczańskiego i państwa stało się jednak przedmiotem żarliwej krytyki młodoheglistów, którzy wychodzili z założenia o niemożliwości pogodzenia zasady wspólnotowości i indywidualnej wolności. Kontrowersyjne zdawało się także przekonanie o rzekomo dokonanej już realizacji tego pojednania w dziejach. Dobitnym przykładem może być twórczość Marksa, postrzegającego

² G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1969.

wszelkie „zdobycze” społeczeństwa mieszczańskiego jedynie jako wyraz interesu ekonomicznego dominującej klasy burżuazyjnej. Z drugiej strony na gruncie lewicy heglowskiej pojawiają się koncepcje, które starają się jedynie akcentować rolę indywidualium (np. Stirner lub w dalszej perspektywie Kierkegaard). Pomimo różnic obydwie poglądy odnosiły się negatywnie do zastanej rzeczywistości i postulowały jej zmianę. Zdaniem Löwitha na przestrzeni całego dziewiętnastego stulecia owe „jednostronne“ tendencje radykalizowały się wskutek narastających antagonizmów społeczno-ekonomicznych, będących rezultatem rewolucji przemysłowej, w efekcie przygotowując grunt pod przyszłe barbarzyństwo systemów totalitarnych (szczególnie nazizmu).

MacIntyre

W swojej pracy *Dziedzictwo cnoty*³ Alasdair MacIntyre obiera zdecydowanie inną drogę, gdy próbuje scharakteryzować rewolucyjne przemiany w kulturze europejskiej. W swoich analizach wychodzi on zdecydowanie poza dziewiętnasty wiek. Zdaniem szkockiego myśliciela źródeł gwałtownych zrywów, jakie występowały w przeciągu dwóch ostatnich stuleci, należy doszukiwać się w radykalnym odejściu od tradycyjnej, teleologicznej wizji społeczeństwa i moralności, którą zaproponował Arystoteles, a którą przejęło później tomistyczne chrześcijaństwo. Pierwszym znaczącym momentem owego odejścia jest według MacIntyre’a pojawienie się protestantyzmu, akcentującego przede wszystkim rolę wiary i indywidualium. W pracach reformacyjnych teologów dostrzegalne jest także ograniczenie kompetencji rozumu – nie może on już pojąć całej rzeczywistości i jej celu, a tym samym sprowadzony zostaje jedynie do instrumentalnego i kalkulacyjnego *ratio*⁴. W wieku siedemnastym tendencje indywidualizujące oraz „wąskie“ pojmowanie racjonalności przenikają do nowożytnej filozofii praktycznej – pierwszym objawem takiego stanu rzeczy jest niezrealizowany zamiar budowy przez Kartezjusza systemu moralnego, zasygnalizowany w jego *Rozprawie o metodzie*⁵.

Zdaniem MacIntyre’a oświeceniowy namysł nad moralnością, poza wyżej wymienionymi, wywodzącymi się z duchowości protestanckiej cechami, zdominowany jest przez próby uzasadnienia obowiązującej w ówczesnych społeczeństwach etyki mieszczańsko-chrześcijańskiej. Zgodnie z wymogami, jakie narzuca odwołanie się do kalkulacyjnego *ratio*,

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.

⁴ Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

wysiłki te nie mogą mieć oparcia w kategoriach teologicznych lub nawiązujących do arystotelesowskiej teleologii. Podstawą dla wywodów filozofów wieku Oświecenia i ich bezpośrednich następców stają się zatem zewnętrzne względem religii chrześcijańskiej lub konkretnej wspólnoty pojęcia w rodzaju uniwersalnej natury ludzkiej (Diderot), autonomii rozumu praktycznego (Kant), czy wolnej decyzji jednostki (Kierkegaard).

MacIntyre stwierdza, że wszystkie te próby kończą się fiaskiem. Oświeceniowe koncepcje, jego zdaniem, obalają spójną, wspólnotową wizję społeczeństwa i moralności jaką zaproponował Arystoteles, nie dając jednak żadnej stałej podstawy dla refleksji praktycznej. Indywidualizujący charakter nowoczesnych teorii etycznych prowadzi tym samym do przyjęcia przez uczestników sporów moralnych często niewspółmiernych zbiorów przesłanek, które mają uzasadnić konkretne postępowanie czy postawy. Ostatecznie według szkockiego filozofa począwszy od dziewiętnastego stulecia można zaobserwować nasilający się brak konkluzywności wszelkich dyskursów moralnych oraz w efekcie coraz częstsze konflikty i zrywy społeczne.

Upadek etyczności jako wspólna podstawa oceny rewolucji

Na podstawie powyższego skrótowego przedstawienia poglądów obydwóch filozofów bez wątpienia widoczny jest ich krytyczny stosunek wobec radykalnych przemian w duchowości europejskiej. Z pozoru jest to jedyny element łączący ich refleksje, ponieważ przyjmują oni dwa odmienne punkty wyjścia – dla MacIntyre'a początkiem przełomu jest rezygnacja z koncepcji moralnych o arystotelesowskim rodowodzie; Löwith natomiast źródła rewolucji doszukuje się w dziewiętnastowiecznym odrzuceniu heglowskich syntez. Postaram się wykazać, że obydwóch myślicieli łączy jednak znacznie więcej. Kluczem do takiego wniosku będzie skupienie się na filozofii społeczno-politycznej Hegla.

Jako myśliciel szczególnego momentu historycznego, Hegel w swojej koncepcji społeczno-politycznej, jak zostało to wyżej wskazane, stara się pogodzić ze sobą dwie przeciwstawne sobie tendencje – z jednej strony, wczesnokapitalistyczną, atomistyczną wizję społeczeństwa mieszczańskiego o rodowodzie protestanckim; z drugiej natomiast tradycyjne ujęcie sfery ponadjednostkowej jako wspólnoty politycznej, którego źródeł można doszukiwać się w filozofii Arystotelesa. W *Zasadach filozofii prawa* ostatecznym rezultatem dialektycznej relacji pomiędzy tymi dwoma czynnikami jest zachowujące zniesienie (*Aufhebung*) społeczeństwa obywatelskiego w ramach państwa stanowego, które stara się przede wszystkim nawiązywać do antycznej *polis* – atomistyczna koncepcja niejako uzupełnia tradycyjne wyobrażenie sfery ponadindywidualnej. Tym samym można pokusić się

o stwierdzenie, że Hegel w czasach przełomowych stara się ocalić i „zreformować” arystotelesowsko-chrześcijański model wspólnoty.

Przedstawiciele lewicy heglowskiej podejmując próbę zmiany zastanej rzeczywistości społeczno-politycznej, odrzucają wyżej przedstawione pojednanie jako dokonujące się jedynie w pojęciu, a tym samym radykalnie odcinają się od antyczno-chrześcijańskiej tradycji. Stąd płynnie wnioskuje się, że perspektywa ujęcia rewolucyjnego przełomu przedstawiona przez Löwitha odnosi się ostatecznie do zaniku klasycznej wizji wspólnoty, a zatem jest zbieżna z poglądem MacIntyre’a.

Kolejnym aspektem, który może wskazywać na podobieństwo koncepcji Alasdaira MacIntyre’a i Karla Löwitha jest pojęcie „szerokiej” racjonalności. MacIntyre w swojej próbie rehabilitacji arystotelesowskiej filozofii moralnej bez wątpienia odwołuje się do klasycznej wizji człowieka, rozumianego jako istoty mogącej zrealizować się jedynie w ramach wspólnoty. Jak sam stwierdza, takie ujęcie bytu ludzkiego musi opierać się na koncepcjach podobnych do teleologicznej metafizyki Stagiryty, bądź nawiązujących do chrześcijańskiej teologii. Rzecz jasna w obydwóch przypadkach mamy do czynienia z racjonalnością w „szerokim” sensie – rozum nie służy tutaj jedynie do instrumentalnego wyznaczania środków potrzebnych do realizacji konkretnych celów. Jako najwyższa z ludzkich władz jest on w stanie inteligibilnie orzekać o całości rzeczywistości, określając także możliwe cele, jakie w jej ramach są realizowane. Herbert Schnädelbach w swojej pracy *Próba rehabilitacji animal rationale* jednoznacznie stwierdza, że takie ujmowanie racjonalności cechuje przede wszystkim przedoświeceniowe koncepcje filozoficzne⁶. Jego zdaniem, ostatnim przedstawicielem takiego paradygmatu myślowego jest właśnie Hegel, który w swoim systemie idealizmu absolutnego stara się pojąć całość rzeczywistości w sposób spekulatywny. Potwierdzeniem tej tezy może być częste przeciwstawianie przez Hegla pojęć rozsądku (*Verstand*) i rozumu (*Vernunft*). W ramach jego twórczości sam rozsądek okazuje się być instancją niewystarczającą i ostatecznie znoszoną przez spekulatywny rozum.

Podążając tropem przedstawionego przez Schnädelbacha rozróżnienia, ujawnia się kolejna cecha łącząca prace Löwitha i MacIntyre’a. Obydwaj filozofowie próbując zrozumieć genezę i przebieg rewolucyjnych przemian europejskiej duchowości opisują moment rezygnacji z rozumu będącego w stanie pojąć całość rzeczywistości, ograniczenia jego kompetencji i ostatecznie sprowadzenia go jedynie do instrumentalnej i kalkulacyjnej

⁶ Por. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 6.

racjonalności. Tym samym pojawia się wspólny sposób konceptualizacji rzeczywistości przed- i porewolucyjnej. W duchowości przedoświeceniowej dominuje pogląd, w którym człowiek włączony jest w metafizyczną i teleologiczną hierarchię bytów – nie zajmuje on w niej najwyższej pozycji, nie jest także pojmowany jako „cel sam w sobie“. Kontemplacyjny rozum ma mu umożliwić poznanie rzeczywistości oraz ostateczne odnalezienie się w jej strukturach, przez co można powiedzieć, że racjonalność ma tutaj charakter „pasywny“. Wraz z próbą zerwania z tradycyjnymi kategoriami zmienia się ten obraz. Po przemianach doby Oświecenia człowiek zajmuje centralną pozycję we Wszechświecie. Do jego natury lub powołania należy zmiana istniejącej rzeczywistości zgodnie ze swoją wolą lub wyobrażeniem. Od dziewiętnastego wieku dominuje zatem perspektywa, która pozytywnie waloryzuje aktywny, wręcz rewolucyjny aspekt ludzkiej egzystencji. Paradygmat ten można określić mianem „prometejskiego humanizmu“. W kluczowych momentach jest on zdecydowanie sprzeczny z klasyczną lub chrześcijańską wizją *humanitas*, ponieważ głosząc prymat istoty ludzkiej nie jest w stanie podać kryteriów, które by ją określały (w tradycyjnych koncepcjach jest to idea Boga, bądź metafizyczny *telos*). Zarówno Löwith, jak i MacIntyre w swoim antyrewolucyjnym nastawieniu odnoszą się sceptycznie do wyobrażenia nowoczesnego, dostrzegając w nim brak solidnych punktów odniesienia, które mogłyby wskazać na jednolitą i spójną koncepcję człowieczeństwa.

Postawa zachowania tradycji i wycofania

Aby zrozumieć krytyczny stosunek MacIntyre'a i Löwitha do gwałtownych przemian duchowości europejskiej, warto skupić się na próbach określenia indywidualnej postawy wobec rzeczywistości porewolucyjnej, jakie obaj filozofowie proponują – wprost lub pośrednio. Zdaniem myślicieli jednostka, która nie godzi się na nowoczesny porządek etyczny ma za zadanie stać się powiernikiem tradycyjnych form myślenia o wspólnocie, tak by przekazać ją przyszłym pokoleniom. Istotnym elementem takiej postawy jest podjęcie próby zrozumienia historii zachodniej kultury (szczególnie filozofii), dzięki czemu krytycznie nastawiony podmiot będzie w stanie unaocznic sobie dziejowe momenty zapoznania klasycznych kategorii namysłu nad moralnością. Jednocześnie w dziełach obydwóch myślicieli widoczna jest pewna doza rezygnacji. Indywiduum, które uświadamia sobie swoje porewolucyjne położenie, nie jest zobligowane do partycypacji w wywodzących się z koncepcji oświecenia strukturach organizacji życia publicznego, ani do utożsamiania się z nimi. Obszarem jego zainteresowania jest jedynie budowa i podtrzymywanie lokalnych wspólnot lub też teoretyczny namysł nadtradycją.

W osiemnastym rozdziale *Dziedzictwa cnoty*⁷ Alasdair MacIntyre wprost określa taką postawę. Zdaniem szkockiego filozofa możliwe jest porównanie dzisiejszej kondycji moralnej Zachodu do czasów upadku Imperium Rzymskiego. U schyłku starożytności instytucja Cesarstwa przestała być gwarantem zachowania dobrych obyczajów oraz wspólnoty moralnej – w obliczu nadciągającego barbarzyństwa konieczne było stworzenie nowych form pozwalających na pielęgnację określonych wartości. Rozwiązaniem nie był jakikolwiek bunt, krwawa rewolucja lub inna akcja polityczna, a jedynie zachowanie tradycyjnej moralności na poziomie lokalnym. Dobitym przykładem może być wzrost znaczenia wspólnot chrześcijańskich, a w szczególności rodzący się wówczas ruch monastyczny. Postawa taka okazała się być skuteczna – pozwoliła ona uchronić klasyczne wyobrażenie wspólnoty przed najazdem barbarzyńców i upadkiem imperium oraz ostatecznie zachować kulturową ciągłość ze światem antycznym. Podobnie jak wówczas, współcześnie mamy do czynienia z pogłębiającym się zwątpieniem w skuteczność działania dominującego porządku organizacji społeczeństwa. MacIntyre stwierdza jednak, że dzisiaj „barbarzyńcy“ nie gromadzą się na jakichkolwiek granicach cywilizacji zachodniej – od pewnego czasu sprawują oni nad nami władzę, czego dowodem jest nasilająca się tendencja do instrumentalizacji życia społecznego. Zdaniem szkockiego myśliciela, wyjście z tej kryzysowej sytuacji jest podobne do tego, jakie zaproponowano w czasach zmierzchu Imperium Rzymskiego – budowa lokalnych wspólnot, będących nośnikami tradycyjnych wartości. Symbolem takiego rozwiązania ma być postawa czekania na kolejnego świętego Benedykta, czyli jednostki tworzącej nowy sposób artykulacji klasycznych wyobrażeń o człowieku i społeczeństwie.

Karl Löwith w swoim dziele nie formułuje wprost takiej postawy. Jedyne w przedmowie do pierwszego wydania pracy *Od Hegla do Nietzschego* wspomina on o całkowitej osobistej rezygnacji wobec współczesnej mu rzeczywistości. Wydaje się jednak, że możliwe jest przypisanie filozofowi scharakteryzowanego powyżej stanowiska, opierając się na jego krytycznym stosunku do rewolucyjnych przełomów dziewiętnastego stulecia oraz na jego życiorysie. Jako mający żydowskie pochodzenie intelektualista został on zmuszony do opuszczenia Niemiec w 1934 roku. W ten sposób rozpoczęła się prawie dwudziestoletnia tułaczka filozofa po świecie – początkowo osiedla się we Włoszech, później w Japonii, by ostatecznie wyemigrować do Stanów Zjednoczonych. W końcu dzięki pomocy Hansa-Georga Gadamera powraca on do Niemiec w 1952 roku i zostaje wykładowcą

⁷ A. MacIntyre, dz. cyt., s. 465-466.

na Uniwersytecie w Heidelbergu. W przeciwieństwie do innych wielkich intelektualistów niemieckich w okresie swojej emigracji Löwith nie zajmuje żadnego wyraźnego stanowiska politycznego wobec reżimu nazistowskiego – jedynym świadectwem krytycznej postawy filozofa są publikowane wówczas prace, w których stara się on raczej zrozumieć genezę moralnej kondycji kultury europejskiej prowadzącej do nieszczęścia totalitaryzmu. Tym samym widoczne są elementy łączące postawę Löwitha i propozycję MacIntyre'a – z jednej strony wycofanie się z partycypacji w strukturach porewolucyjnej nowoczesności; z drugiej zaś skoncentrowanie się na pracy teoretycznej, która ma ocalić tradycję przed dezinterpretacjami jakie proponuje Oświecenie lub przed zakładanym „barbarzyństwem”.

Podsumowanie

Powyższe rozważania ukazały charakter krytycznego stosunku MacIntyre'a i Löwitha do rewolucyjnych zrywów stanowiących początek epoki nowoczesnej. Pomimo różnych dróg refleksji, jakie obierają obydwaj myśliciele, elementem, który ich łączy, okazuje się być dostrzeżenie zerwania związków z klasycznie pojmowaną wspólnotą.

Kontestacyjne spojrzenie na źródła nowoczesności z całą pewnością może wzbogacić namysł współczesnego indywiduum nad jego pozycją w przestrzeni społeczno-moralnej, pozwalając jednocześnie hermeneutycznie wydobyć związki z przedoświeceniową tradycją. Z drugiej strony jednak warto w tym miejscu zastanowić się nad pewnym aspektem rozważań obydwóch filozofów, a szczególnie MacIntyre'a. Na ile możliwe jest tak drastyczne oddzielenie w ramach tradycji tego, co przednowoczesne, od tego, co rodzi się wraz z rewolucyjnym zerwaniem z klasycznymi wyobrażeniami o wspólnocie? Parafrazując metaforę zastosowaną przez MacIntyre'a: czy rzekomi „barbarzyńcy“ na pewno znajdują się „na naszych granicach“ lub też „nad nami“, czy może do pewnego stopnia to właśnie my nimi jesteśmy? Tym samym krytyczna refleksja obydwóch filozofów może skłonić nas do zapytania się o to, czy trwałym składnikiem naszej tradycji, poza elementem chrześcijańskim i klasycznym, nie jest dziedzictwo Oświecenia.

Bibliografia

- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001

Rewolucja w sztuce: sukces czy porażka? Estetyczne ujęcie fenomenu rewolucji

Tematem niniejszego szkicu jest rewolucja w sztuce. To zagadnienie kieruje nas przede wszystkim ku problematyce awangardy artystycznej. Militarne pochodzenie obu tych pojęć – rewolucji i awangardy – pozwala zastosować metaforykę walki w opisie tych zjawisk. Być awangardystą (a więc rewolucjonistą) oznacza być stale w natarciu, dążyć do zwycięstwa. Zamierzam jednak wykazać, że ostateczne zwycięstwo, jakie postawili sobie za cel artyści Wielkiej Awangardy, nie było możliwe ze względu na towarzyszące mu wewnętrzne paradoksy.

Kiedy mówimy o awangardzie artystycznej, mamy na myśli przede wszystkim pionierskie próby lat 10. i 20. ubiegłego wieku, w których rewolucyjne tendencje w sztuce znalazły swój najpełniejszy wyraz. Jest to jednak tylko awangarda w swoim wymiarze historycznym, funkcjonująca jako dobrze już poznane i opisane zjawisko w historii sztuki. Oprócz tego jednak awangarda ma sens ponadhistoryczny i stanowi pewną ogólną tendencję do podejmowania nowatorskich prób i poszukiwań. Można wręcz mówić o dominacji dyskursu awangardowego w naszej kulturze, nauce i filozofii¹. Mieczysław Porębski uważał, że modernizm jest pewną prawidłowością rozwoju europejskiej kultury i po każdym okresie klasycznym następuje modernistyczna reakcja nowego pokolenia twórców², często młodych. I tak na przykład, Renesans był reakcją na hieratyczną, amimetyczną sztukę średniowiecza, manieryzm ze swoją ekspresyjną deformacją zwracał się przeciwko renesansowemu klasycyzmowi, a barok – za pośrednictwem manieryzmu – odrzucał naukowe widzenie rzeczywistości zapoczątkowane w XV wieku naukowym opracowaniem zasad perspektywy linearnej i ugruntowane przez kartezyjizm. W tym więc sensie awangardyzm, choć ponadczasowy, jest też relatywny, ponieważ to, co jest nowością dzisiaj, niekoniecznie będzie nią jutro, a to, co swojego czasu było rewolucją, staje się w końcu tym, co chce się zrewolucjonizować. Możemy zaobserwować w sztuce pewną prawidłowość: rewolucyjny zwrot przeciwko dotychczasowym zasadom tworzenia prowadzi do ustanowienia nowych zasad, które następnie przez pewien czas ewoluują ku postaci, która znowu zostanie poddana rewolucji. Niemniej w każdej epoce najbardziej odważne, śmiałe, nowe dzieła do pewnego

1 Zob. Teresa Pękala, *Estetyka awangardy*, [w:] Lilianna Bieszczad, *Wiek awangardy*, Kraków 2006, str. 34-38.

2 Zob. Andrzej Książek, *Sztuka przeciw Sztuce. Z teorii awangardy XX wieku*, Warszawa 2001, str. 120.

czasu pozostają awangardowe. W momencie pojawienia się ich nowość pozostaje czymś nieodgadnionym, nie do końca zrozumiałym i rozumianym. Teofil Gautier pisał: „Tak witani są wschodzący geniusze: szczególny błąd, zdumiewający potem każde pokolenia i który każde popełnia naiwnie od nowa”³. Awangardyzm bowiem ze swojej istoty wymyka się współczesnej sobie rzeczywistości i jej kryteriom oceniania. Baudelaire stwierdzał, że publiczność jest w stosunku do geniusza zegarem, który się spóźnia⁴, to znaczy geniusz jest zawsze kimś, kto przekracza swoją epokę i sięga poza granice porządku, z którego wyrasta. Publiczność natomiast, zamknięta wciąż w granicach tego porządku, może reagować jedynie oburzeniem, zdziwieniem i odrzuceniem wynikającym z niezrozumienia. Skrajnym przykładem niezrozumienia sztuki awangardowej może być wystawa „sztuki wynaturzonej” (*Entartete Kunst*) w III Rzeszy. Te reakcje na rewolucyjne próby są jednak potrzebne artystom właśnie dla przekonania, że istotnie robią coś rewolucyjnego. Głosy oburzenia paradoksalnie stają się więc dla zbuntowanych artystów – mniej więcej od czasów romantyzmu – wyrazem najwyższego uznania i źródłem satysfakcji (choć, oczywiście, nie może być mowy o artystycznej satysfakcji w momencie prześladowań ze strony reżimu). Umberto Eco pisał w tym kontekście o pięknie prowokacji⁵. W danej epoce być rewolucjonistą oznacza bowiem pozostać niezrozumianym: nie można jednocześnie wyprzedzać swojej epoki i oczekiwać od niej uznania. Sygnalizuje to pewną problematyczność rewolucyjności. Ta problematyczność nie została jednak jeszcze przez artystów romantyzmu w pełni rozpoznana i rozumiana. Romantycy tworzyli więc w opozycji do skonwencjonalizowanej sztuki akademickiej, ale ich teoria twórczości, choć inna w wymowie, operowała tymi samymi kategoriami, co teoria sztuki akademickiej. Stanisław Brzozowski ujął ten paradoks w celnej i lapidarnej formule: Romantyzm jest buntem kwiatu przeciwko swoim korzeniom⁶. Jestem przekonana, że ta formuła daje się zastosować nie tylko do romantyzmu, ale do wszystkich prądów awangardowych w sztuce europejskiej, a prześledzenie głównej linii rozwojowej prowadzącej od romantyzmu do Wielkiej Awangardy, która to jest punktem docelowym moich rozważań, może być pomocne w dostrzeżeniu tej prawidłowości.

W romantyzmie miała miejsce pierwsza antyakademicka secesja Bractwa Św. Łukasza, przekształconego później w ugrupowanie Nazareńczyków. Byli oni wzorem dla utworzonego później w Anglii bractwa prerafaelitów. Artyści owi sprzeciwiali się

3 Teofil Gautier, *Pisarze i artyści romantyczni*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1975, str. 101.

4 Charles Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne*, przeł. Joanna Guze, Gdańsk 2000, str. 378.

5 Zob. Umberto Eco (red.), *Historia piękna*, przeł. Agnieszka Kuciak, Poznań 2005, str. 415.

6 Zob. artykuł Brzozowskiego *Legenda Młodej Polski*, [w:] idem, *Eseje i studia o literaturze*, t. 2, wybór, wstęp i opracowanie H. Markiewicz, Wrocław 1990.

dogmatycznemu przenoszeniu heglowskiego historyzmu na grunt teorii sztuki oraz faworyzowanemu przez historyzm eklektyzmowi, nieoferującemu samodzielnych rozwiązań artystycznych. Ich odpowiedź na eklektyzm nie była jednak typowo awangardowa: pragnęli odstąpić od ówczesnych kanonów, ale nie poprzez otwarcie się na nowość, lecz poprzez zwrot ku przeszłości oraz restaurację i kultywację dawnych ideałów. Z bractwem prerafaelitów związany był także angielski ruch Arts & Crafts, który utorował drogę wiedeńskiej secesji i francuskiej art nouveau. Równoległe do działania ruchu we Francji kształtowała się bohema artystyczna: parnasiści i symboliści. W 1863 roku otwarto Salon Odrzuconych, na którym zaprezentowano obrazy zdyskwalifikowane przez jury oficjalnej wystawy. Ten moment można uznać za szczególnie ważny, ponieważ po raz pierwszy żywość i zdecydowane nowatorstwo wzięły górę nad przywiązaniem do reguł, obyczaju i tradycji. Artyści reprezentujący różne style i maniery solidarnie zwrócili się przeciwko sztywnym kanonom akademickim. Wystawiono płótna Whistlera, Maneta, Pissarra. Kształtował się impresjonizm, zrywający ze sztuką oficjalną, akademicką, i stawiający na autonomię widzenia. Powstała w romantyzmie koncepcja artysty wykluczonego wyewoluowała ku artystycznej cyganerii drugiej połowy XIX wieku, którą Henri Murger nazwał „przedsiönkiem do Akademii, szpitala lub dołu samobójców”⁷. Cyganeria przyjmowała postawę ogólnej rewolty, zwracała się przeciwko pospolitym gustom szerokiej publiczności, nie chciała zadowolić mieszczaństwa, lecz realizować swoje – o wiele szersze – potrzeby twórcze. W nadmiernej instytucjonalizacji sztuki przez akademie widziano tamę dla artystycznej inwencji. Tymczasem artysta przestawał być tylko dekoratorem rzeczywistości i stawał się jej interpretatorem. Twórczość stopniowo upolityczniała się: awangardowym artystom szczególnie bliska była socjalizująca teoria sztuki. Stąd też wynikały utopijne niekiedy rysy awangardy, wzmagane przez rozliczne przełomy XIX wieku: naukowe, przemysłowe, komunikacyjne, historyczne wreszcie. Wielka rewolucja francuska, a następnie kolejne przewroty XIX wieku: powstanie Grecji przeciw Turkom i ogłoszenie niepodległości, powstanie dekabrystów w Rosji, rewolucja lipcowa we Francji, Wiosna Ludów, ruchy zjednoczeniowe we Włoszech i Niemczech dały przykład rewolucji, który można było przenieść na grunt artystyczny. Hasło wolności artystycznej, dojrzewające od Renesansu, osiągnęło swoją pełnię, doprowadzając do radykalnego załamania dotychczasowych linii twórczości zaraz na początku wieku XX. Nigdy wcześniej też świadomość tego, czym jest sztuka, którą chce się zrewolucjonizować, nie osiągnęła tak wysokiego poziomu.

7 Henri Murger, *Sceny z życia cyganerii*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków 2003, str. 16.

Nie sposób oczywiście wymienić szczegółowo przykładów śmiałego nowatorstwa w sztuce ostatnich 150 lat. Z uwagi na podział na treść i formę dzieła sztuki – mocno zresztą niejednoznaczny – można jednak zaprojektować szkicowy podział na rewolucję na płaszczyźnie treści oraz rewolucję na płaszczyźnie formy. Ta pierwsza, na płaszczyźnie treści, jest zawsze w dużej mierze związana z zainteresowaniami danej epoki i jej światopoglądem. Przykładem takiej rewolucji może być częściowa rezygnacja z przedstawień o tematyce religijnej na rzecz przedstawień mitologicznych w Renesansie, realizm Courbetta czy późniejszy surrealizm. Przemiany w obrębie treści przedstawienia zachodziły jednak stopniowo, były mniej dostrzegalne i nie tak skandalizujące jak rewolucje na poziomie formy. Tutaj najwięcej przykładów dostarcza Wielka Awangarda, którą można ogólnikowo określić jako okres szczególnie zintensyfikowanych poszukiwań warsztatowo-formalnych. Niech przykładami będą kubizm analityczny Picassa, neoplastycyzm Mondriana czy późniejsze malarstwo spacialne Fontany. W dziedzinie formy zasadniejsze jest też mówienie o postępie w sztuce. Postęp ten polegałby na opracowywaniu nowych technik twórczych, wynalazczości artystów prowadzącej do wykorzystania nowych środków wyrazu, a także na adaptowaniu do swoich potrzeb zdobyczy nauki. Przykładem działalności ostatniego typu może być fascynacja mikroświatem w baroku i art nouveau czy wynalezienie w XIX wieku syntetycznego błękitu, o wiele tańszego niż ultramaryna, które w dużej mierze przyczyniło się do rozwoju malarstwa plenerowego, w którym błękit odgrywał bardzo ważną rolę. Idea postępu, tak dobitnie wyrażona w Oświeceniu, jest zresztą typowa dla rewolucyjnych przedsięwzięć. W tym sensie awangardę, wierną tej idei, można uznać za Morawskim⁸ za obrończynię humanistycznych wartości.

Rewolucja na płaszczyźnie formy i treści dotyczy jednak tylko praktyki artystycznej. Tymczasem dla rewolucji równie ważna jest teoria. Wiek XX przyniósł ze sobą ogromną intelektualizację sztuki i obszerną literaturę dostarczaną przez samych artystów, co wynika po części z tego, że tak radykalne nowatorstwo wymagało uzasadnienia dokonanej opcji. Oczywiście, pisarstwo artystów nie było zjawiskiem nowym, podobnie jak literatura krytyczna i filozoficzna na temat sztuki. Dawniej jednak były to przede wszystkim poradniki dla artystów, żywoty twórców, opisy wystaw czy rozważania takie, jak Kanta refleksja nad bezinteresownością upodobania estetycznego. Tymczasem w XX wieku tego typu twórczość teoretyczna została zrewolucjonizowana, i to być może stało się największą zasługą awangardystów.

8 „Awangardyzm był i jest obroną wartości artystycznych, a poprzez nie w ogóle wartości ludzkich”, Stefan Morawski, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985, str. 274.

Otóż od początków XX wieku teoria sztuki w swoim języku stopniowo wybija się na metapoziom. Po raz pierwszy artyści zwracają się nie tylko przeciwko dotychczasowym praktykom artystycznym i środkom wyrazu stosowanym przez swoich poprzedników, ale także przeciw teorii sztuki oferowanej przez tradycyjną estetykę rozwijaną od XVIII wieku w formule filozofii sztuk pięknych. Nie pisze się już o samej sztuce, ale także o języku sztuki i jego pojęciach. Także sama sztuka staje się autoteliczna – zaczyna przemawiać odmiennym językiem, ale wciąż sensownie. Refleksja nie ogranicza się już do sprawozdawczości czy budowania teorii przeżycia estetycznego, ale sięga znacznie głębiej, aż do samego estetycznego jądra, jakim są pojęcia sztuki, artysty, twórczości i dzieła. Chce też te pojęcia zrewolucjonizować czy wręcz znieść. W tym jednak przejawia się największy paradoks awangardy i jej wewnętrzne rozdarcie: pojęcie sztuki jest w naturalny sposób narażone na wewnętrzne przeobrażenia i przekraczanie własnych granic, ponieważ obejmuje zespół bardzo różnorodnych cech. Dlatego też, wraz z eksperymentami treściowymi i formalnymi dokonywanymi na przestrzeni wieków, stale poszerzało swoje znaczenie. Poszerzenie jednak nie oznacza jeszcze całkowitego przekształcenia. Tymczasem taki właśnie cel postawili sobie artyści Wielkiej Awangardy. Wydaje się jednak, że ten cel jest niemożliwy do zrealizowania: sama logika upływu czasu sprawia, że całkowite oderwanie się od przeszłości nie jest możliwe. Ponadto na przeszkodzie realizacji śmiałych postulatów stoi problematyczność sytuacji samego artysty awangardowego, który znajduje się wewnątrz pewnego porządku i jednocześnie dąży do jego obalenia. Tworzy dziwaczne przedmioty, które nie mogły zostać nazwane sztuką (jak na przykład ready-mades Duchampa, aby odwołać się do przykładów dobrze już ugruntowanych w historii sztuki), a jednocześnie musiały zostać w ten sposób nazwane, ponieważ innym pojęciem nie dysponowano (i wciąż nie w pełni dysponujemy). Praktyka artystyczna nie dostosowywała się do końca do swojej rewolucyjnej teorii: artyści awangardowi próbowali narzucić sztuce taki typ wypowiedzi, jakiego sztuka nie była jeszcze w stanie zrealizować. Innymi słowy: aby móc krytykować tradycyjne pojęcie sztuki i tradycyjną estetykę, która je usankcjonowała, należy je dobrze rozumieć i być dobrze zorientowanym w znaczeniowych niuansach, jakimi są obarczone. Jednocześnie jednak krytyka, aby być rzeczywiście udaną, powinna być spojrzeniem z zewnątrz, oglądem całościowym. To zaś jest w przypadku artystów po prostu niemożliwe. Wynika to chociażby ze związku między twórcą a dziełem. W dodatku radykalna nowość nie zostałaby rozpoznana, nawet przez samego twórcę. Po tym bowiem rozpoznajemy nowość, że zawiesza i unieważnia pewne wątki z przeszłości, jednocześnie kontynuując inne. Tak też postępowała zawsze sztuka: wprowadzała jakiś element nowości, często skandalizujący, odwoływała się zawsze

jednak – przynajmniej w minimalnym stopniu – do przyzwyczajenia odbiorcy. W takim ujęciu przedsięwzięcie awangardowe na takim etapie, na jakim było ono u początków ubiegłego wieku, okazuje się być wewnętrznie sprzeczne i niemożliwe do zrealizowania. Nie można jednak odrzucić z tego powodu dokonań artystów na drodze ku nowości, ponieważ są one wciąż nie do przecenienia i to one właśnie decydują o spornej kwestii postępu w sztuce. Odwracając powiedzenie Paula Gauguina, możemy stwierdzić, że sztuka jest albo rewolucją, albo plagiatem. Zauważamy jednak, że zmiany są tylko częściowe, a wówczas nie mamy do czynienia z pełną i satysfakcjonującą rewolucją, natomiast pełne przekształcenie nie jest możliwe. Sztuka nie jest w ogóle możliwa do pomyślenia bez kontynuacji⁹. I może, jak pisał Georges Braque, sam wielki artystyczny rewolucjonista: „Postęp w sztuce to nie powiększenie obszaru – to uświadomienie sobie ograniczeń”¹⁰.

Palące jest pytanie, jak się ma do tego twórczość najnowsza? W tej kwestii jestem zwolenniczką heglowskiego powiedzenia, że sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem, a o pewnej formie rzeczywistości możemy wypowiadać się dopiero wtedy, kiedy okrzepnie już w swojej postaci. Nie wiemy dokładnie, dokąd zaprowadzą nas praktyki dzisiejszych artystów. Znowu, jak poprzednie pokolenia, jesteśmy świadkami rewolucji w sztuce i znowu jest to tylko projekt, nieustanne dążenie wspierane przez estetykę i poetykę ciągłej rewolucji i permanentnej awangardy proklamowaną przez futurystów włoskich sto lat temu. Skłonność do chociażby minimalnej kontynuacji przejawia się właśnie w ponadczasowości rewolucyjnych przedsięwzięć i awangardowego mitu prekursorstwa. Wydaje się jednak, że ubiegłe dekady przyniosły ze sobą wreszcie przekroczenie tradycyjnego pojęcia sztuki, które nie udało się awangardystom pierwszej połowy ubiegłego wieku. To dokonanie staje się kolejnym problemem estetyki – także już do pewnego stopnia przeobrażonej – tym większym, że nie dysponujemy odpowiednią terminologią dla dzisiejszych praktyk twórczych. Wciąż odwołujemy się do starego aparatu pojęciowego, nieprzystosowanego do tego, co dzieje się dzisiaj. Nie możemy jednak przewidzieć, jakie pojęcia zbudowane zostaną na gruzach starych terminów. Niemniej rewolucja nie może być tylko destrukcją: obok zapędów burzycielskich musi wykazywać także skłonności konstruktywne, które w tym przypadku przejawiają się w wytężonej refleksji estetycznej równoległej do awangardowych praktyk. Heglowska teza o końcu sztuki, zaadaptowana przez Arthura Danto, dzisiaj znajduje chyba swoje potwierdzenie w rzeczywistości: sztuka zaczęła

9 Więcej na ten temat w: Clement Greenberg, *Malarstwo modernistyczne*, [w:] idem, *Obrona modernizmu*, przeł. G. Dziamski, M. Śpik-Dziamska, Kraków 2006.

10 Cyt. za: Barbara Osińska, *Sztuka i czas*, cz. IV, Warszawa 1986, str. 51.

zadawać filozoficzne pytania na swój temat, stała się filozofią sztuki, rewolucjonizując w ten sposób samą filozofię.

Bibliografia

Baudelaire, Charles, *Rozmaitości estetyczne*, przeł. Joanna Guze, Gdańsk 2000

Bieszczad, Liliana, *Wiek awangardy*, Kraków 2006

Bürger, Peter, *Teoria awangardy*, przeł. J. Kita-Huber, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków 2006

Eco, Umberto (red.), *Historia piękna*, przeł. Agnieszka Kuciak, Poznań 2005

Gautier, Teofil, *Pisarze i artyści romantyczni*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1975

Greenberg, Clement, *Potrzeba formalizmu*, [w:] idem, *Obrona modernizmu*, przeł. G. Dziamski, M. Śpik-Dziamska, Kraków 2006

Książek, Andrzej, *Sztuka przeciw Sztuce. Z teorii awangardy XX wieku*, Warszawa 2001

Morawski, Stefan, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985

Murger, Henri, *Sceny z życia cyganerii*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków 2003

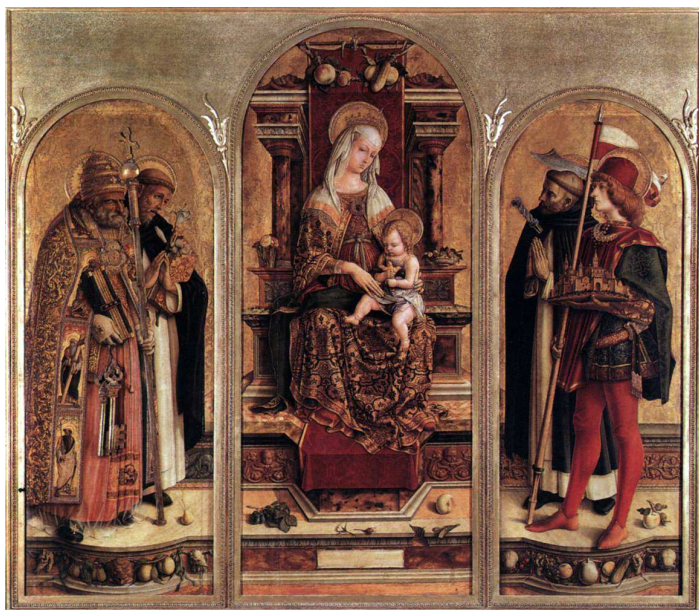
Osińska, Barbara, *Sztuka i czas*, cz. I, Warszawa 2004, cz. II, Warszawa 2004, cz. III, Warszawa 2005, cz. IV, Warszawa 1986

Polit, Krzysztof, *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych*, Lublin 2000

Materiał ilustracyjny

Część pierwsza: nowatorzy

Tabela 1.1



Obraz 1: Carlo Crivelli, tryptyk z galerii Brera w Mediolanie, 1482.



Obraz 2: Edgar Degas, *Czternastoletnia tancerka*, 1881.

Tryptyk Crivellego nazywany bywa niekiedy „XV-wiecznym kolażem”, ponieważ niektóre elementy, takie jak klucze św. Piotra czy biżuteria Matki Boskiej są nie namalowane, lecz przytwierdzone do powierzchni obrazu. Tutaj zestawiony jest z rzeźbą Degasa, wykorzystującą w podobny sposób prawdziwe akcesoria. W 400 lat później takie zastosowanie zwyczajnych przedmiotów wywołało duże oburzenie, ponieważ dla wzmocnienia wyrazu dzieła sztuki artysta uciekł się do środków całkowicie pozaartystycznych: jego tancerka ma prawdziwą spódniczkę oraz kokardę we włosach.

Ilustracje z kolejnego zestawienia (Tabela 1.2) wynikają oczywiście z różnych pobudek: rysunek po lewej był tylko wprawką kompozycyjną, podczas gdy ilustracja po prawej to praca już ukończona. Niemniej interesujące byłoby prześledzenie inspiracji kubizmu tego typu renesansowymi szkicami, których spotkać można więcej.

Tabela 1.2



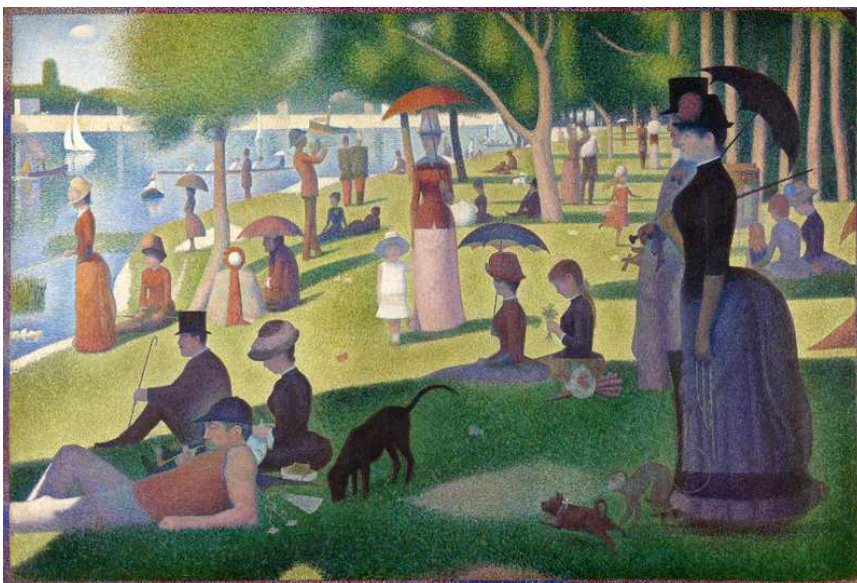
Obraz 3: Luca Cambiaso, *Układ figur*, XVI wiek



Obraz 4: Pablo Picasso, *Dziewczyna z mandoliną*, 1910

W kolejnym przykładzie (Tabela 1.3) warto zwrócić uwagę na walcowate, jakby toczone postaci ludzkie z obrazu Seurata (szczególnie postać kobiety z czerwoną parasolką w centrum obrazu), przypominające sposób malowania Légera, który w nawiązaniu do kubizmu nazwano ironicznie tubizmem. Po raz kolejny okazuje się, że dla tego, co swojego czasu uznano za śmiałe i nowatorskie, znaleźć można poprzedników, nie tak śmiałych może, ale wyraźnie powiązanych z daną manierą.

Tabela 1.3



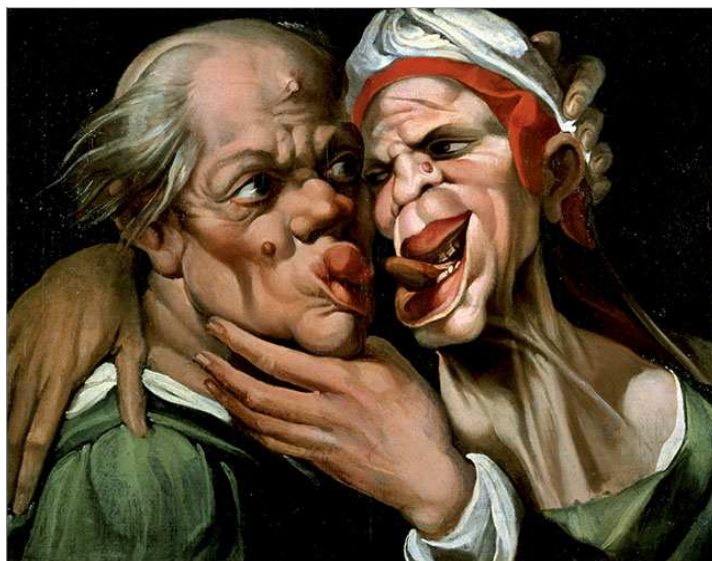
Obraz 5: Georges Seurat, *Niedzielne popołudnie na wyspie Grande Jatte*, 1884-86.



Obraz 6: Fernand Léger, *Le Campeur*, 1954

Kolejne zestawienie (Tabela 1.4) ilustruje użycie na przestrzeni wieków środków wyrazu typowych dla XX-wiecznego ekspresjonizmu, takich jak deformacja czy turpizm.

Tabela 1.4



Obraz 7: Bartolomeo Passerotti,
Karykatura, XVI wiek



Obraz 8: Otto Dix, *Portret rodziców*, 1921

Część druga: epigoni

Tabela 2.1



Obraz 9: Bracia Limbourg, *Upadek i wypędzenie z raju*, Bardzo bogate godzinki księcia de Berry, Raj, 1411-16



Obraz 10: Masolino da Panicale, *Kuszenie Adama*, 1426-27

Pierwszy przykład obrazuje różnicę między średniowiecznym a renesansowym już przedstawianiem ludzkiego ciała.

Tabela 2.2



Obraz 11: Annibale Carracci, *Pieta*, ok. 1603



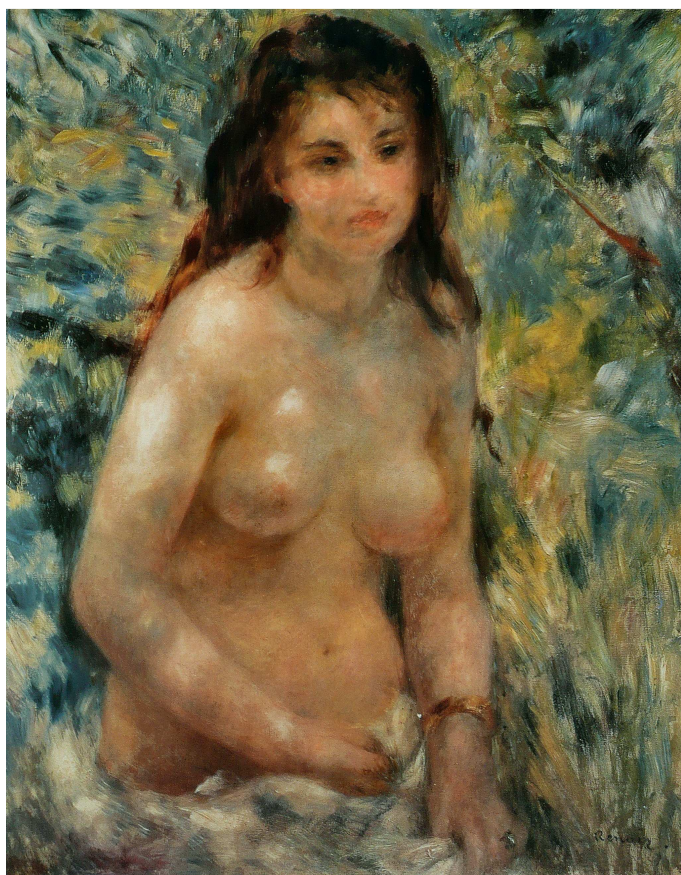
Obraz 12: El Greco, *Pieta*, ok. 1592

Drugie zestawienie ilustruje kolejne przejście między epokami: od klasycznej sztuki Renesansu do manieryzmu, operującego dynamiczną deformacją i barwą alokálną.

Tabela 2.3



Obraz 13: Alexandre Cabanel, *Narodziny Wenus*, 1863



Obraz 14: Auguste Renoir, *Naga kobieta w słońcu*, 1876

Ostatni wreszcie przykład ukazuje opozycję akademizmu i impresjonizmu. Malarstwo akademickie wciąż jeszcze potrzebowało tematyki mitologicznej (o której zresztą poucza nas tylko i wyłącznie tytuł jako uzasadnienie dla przedstawienia nagości, podczas gdy impresjonizm takiego uzasadnienia nawet już nie szuka. To także przykład pogłębiającej się wówczas opozycji między zwolennikami rysunku (po lewej) a zwolennikami koloru.

Za śmiałe użycie koloru krytykowano impresjonistów. Renoirowi na przykład zarzucono, że przedstawił tutaj topielicę o gnijącym ciele (chodzi o widoczne na ciele kobiety błękitno-zielonkawe refleksy światła).

Zestawienie ze sobą – na zasadzie podobieństwa – pionierskich prób artystycznych wyprzedzających swoje czasy oraz – na zasadzie kontrastu – postaw epigońskich w sztuce wypada zdecydowanie na korzyść tych pierwszych. Pierwsza grupa przykładów obejmuje prace, które dzieli nawet kilkaset lat. Mimo to jednak zauważalne jest podobieństwo między nimi – choć prace te powstawały z różnych pobudek, artyści doszli do podobnych rozwiązań formalnych. Z kolei druga grupa przykładów ukazuje prace, które nie są od siebie oddalone w czasie, lecz reprezentują całkiem odmienne sposoby przedstawiania rzeczywistości. Wydaje się, że w niniejszym zestawieniu cenniejsze przykłady malarstwa dają obrazy nowatorskie, odważne, deklasujące epigonów, takie obrazy też zostają lepiej i na dłużej zapamiętane przez następne pokolenia. Nie jest to argument za ich ponadczasowością, ponieważ program radykalnej rewolucji w sztuce, zakładający unieważnienie historii sztuki, znosi możliwość istnienia dzieł ponadczasowych, niemniej lepsze zakorzenienie w świadomości potocznej obrazów nowatorskich potwierdza moją tezę o dominacji dyskursu awangardowego w naszej kulturze.

Źródła obrazów:

Obraz 1: Carlo Crivelli, tryptyk z galerii Brera w Mediolanie, 1482, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carlo_Crivelli_-_Triptych_of_Camerino_-_WGA5781.jpg, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 2: Edgar Degas, *Czternastoletnia tancerka*, 1881, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Glyptoteket_Degas2.jpg?uselang=pl, (autor fotografii, Gunnar Bach Pedersen, zrzekł się praw autorskich do niej).

Obraz 3: Luca Cambiaso, *Synod*, XVI wiek, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Luca_Cambiaso_-_Synode.jpg, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 4: Pablo Picasso, *Dziewczyna z mandoliną*, 1910, © 2013 Estate of Pablo Picasso / Artists Rights Society (ARS), New York.

Obraz 5: Georges Seurat, *Niedzielne popołudnie na wyspie Grande Jatte*, 1884-86, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:A_Sunday_on_La_Grande_Jatte,_Georges_Seurat,_1884.png, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 6: Fernand Léger, *Le Campeur*, 1954, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fernand_Leger_-_Le_Campeur.JPG, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, do której twórca zrzekł się praw autorskich).

Obraz 7: Bartolomeo Passerotti, *Karykatura*, XVI wiek, <http://www.nytimes.com/imagepages/2008/10/30/fashion/30ugly.1.ready.html>, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 8: Otto Dix, *Portret rodziców*, 1921, <http://www.ottodix.org/index/catalog-item/130.002.html>, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, udostępniona na zasadach wolnej licencji).

Obraz 9: Bracia Limbourg, *Upadek i wypędzenie z raju*, Bardzo bogate godzinki księcia de Berry, Raj, 1411-16, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Limbourg_brothers_-_The_Fall_and_the_Expulsion_from_Paradise_-_WGA13035.jpg?uselang=pl, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 10: Masolino da Panicale, *Kuszenie Adama*, 1426-27, <http://blog.studenti.it/artutto/masolino/>, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 11: Annibale Carracci, *Pieta*, ok. 1603, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Annibale_Carracci_1560-1609_Pieta.jpg, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 12: El Greco, *Pieta*, ok. 1592, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieta_el_greco.jpg, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 13: Alexandre Cabanel, *Narodziny Wenus*, 1863, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alexandre_Cabanel_The_Birth_of_Venus.jpg, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

Obraz 14: Auguste Renoir, *Tors kobiety – efekt słoneczny*, 1876, http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b5/Pierre-Auguste_Renoir_-_Torse%2C_effet_de_soleil.jpg, (wierna reprodukcja fotograficzna obrazu, którego twórca nie żyje od ponad 70 lat).

[Redakcja nie ponosi odpowiedzialności za ewentualne naruszenie praw autorskich. Wszelkie obrazy zostały udostępnione na odpowiedzialność autorki tekstu]

Kantowski paradygmat filozoficzny i jego wpływ na współczesne nurty myślowe

Zmiany paradygmatów¹ intelektualnych nie dokonują wielkie grupy badawcze, ale wybitne jednostki, które swoją indywidualną jakością zabarwiają historię myśli ludzkiej. Jednym z największych rewolucjonistów² myślowych był Immanuel Kant. „Transcendentalna rewolucja” dokonana przez myśliciela z Królewca, zgodnie z którą nie jesteśmy w stanie przekroczyć granic doświadczenia, wyznaczonych przez strukturę naszego umysłu, stała się wzorcowa dla późniejszej historii myśli filozoficznej. Związana z transcendentalną koncepcją filozofii wąska koncepcja doświadczenia oraz gloryfikowanie nauki jako jedynej wiedzy racjonalnie uzasadnionej, doprowadziły do ważkich konsekwencji metafizycznych, szczególnie widocznych w XX wieku.

Artykuł ten został podzielony na cztery punkty. W punkcie pierwszym, zostanie zaprezentowany problem wiedzy ogólnej i koniecznej oraz zostanie pokazane, czym jest transcendentalny sposób rozważania zagadnień filozoficznych. W punkcie drugim, zostanie podjęte zagadnienie sądów syntetycznych *a priori*. W trzecim, zostanie zaprezentowana kantowska krytyka metafizyki z jej roszczeniami do osiągnięcia wiedzy przekraczającej doświadczenie empiryczne. W czwartym punkcie, w nawiązaniu do filozoficznych rozstrzygnięć Kanta, zostanie przedstawiona doktryna empiryzmu oraz zostanie dokonana diagnoza pewnej formy współczesnego agnostycyzmu jakim jest naturalizm.

Problem wiedzy

Głównym problemem Kanta w *Krytyce czystego rozumu* jest kwestia tego, co mogę wiedzieć, a dokładniej, co mogę wiedzieć w sposób apodyktycznie pewny, tzn. ogólnie i koniecznie. Okres wielkiej rewolucji naukowej, przewrót kopernikański, fizyka Newtona, postępująca

¹ Pojęcie paradygmatu wprowadził w XX wieku Thomas S. Kuhn. Paradygmat jest przyjętym przez badaczy wzorcem, wyznaczającym sposób uprawiania nauki (problematykę, obszar badań i metodę). Nauka rozwija się według Kuhna skokowo. Gdy stara teoria nie może poradzić sobie z pewnymi anomaliami, czyli faktami niepasującymi do starej teorii, to następuje zmiana obowiązującego paradygmatu. Z tego też wynika, że nie ma w naukach szczegółowych prawd ostatecznych (niepodatnych na zmianę). Zob. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowej*, tłum. H. Ostromięcka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

² Przez rewolucję można rozumieć nagłą zmianę paradygmatu uprawiania danej dyscypliny naukowej. Często powodem tej zmiany są zasadniczo nieprzewidywalne trudności w ujęciu nowych danych empirycznych czy w rozwiązywaniu problemów za pomocą dotąd przyjętego zaplecza teoretycznego. Por. J. Wojtysiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, s. 327–438 [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 2007.

matematyzacja przyrody i wielkie odkrycia matematyczne utwierdziły go w przekonaniu, że nauki szczegółowe osiągnęły taki moment w swoim rozwoju, w którym zdobywają wiedzę tego typu, a co najważniejsze, nieustannie ją pomnażają. Kant będąc filozofem *par excellence* postanowił sprawdzić, czy metafizyka, jako nauka filozoficzna, jest w stanie osiągnąć ten typ wiedzy.

Czym jest wiedza ogólna i konieczna? Rozpatrzmy zdania najczęściej podawane jako przykład tego typu wiedzy: „Prosta jest najkrótszym odcinkiem pomiędzy dwoma punktami”, „Suma kątów trójkąta zawsze wynosi 180°”, „Każda zmiana ma swoją przyczynę”, „Barwa jest zawsze rozciąglą”. Skąd wiemy o twierdzeniach tego typu, że są prawdziwe? Empiryści twierdzą, że nie ma wiedzy ogólnej i koniecznej, gdyż każdą wiedzę uzyskujemy na gruncie doświadczenia zmysłowego i z tego względu jest ona jedynie prawdopodobna (nie jest możliwe uzyskanie pewności na podstawie ograniczonej ilości doświadczeń). Jedyną wiedzą, która mogłaby pretendować do wiedzy koniecznej i ogólnej jest wiedza analityczna, tzn. wyznaczona przez przyjęte konwencje językowe. Jednakże sądy tego typu są pusto prawdziwe (tautologiczne), tzn. nie wnoszą niczego nowego do gmachu naszej wiedzy. Powyższe sądy zatem, albo nie są ogólne i konieczne, albo są pozbawione wartości poznawczej. Natomiast racjoniści twierdzą, że wiedza o koniecznych i ogólnych stanach rzeczy jest do zdobycia niezależnie od doświadczenia empirycznego w tzw. intuicji intelektualnej, która jest doświadczeniem innego typu, za pomocą którego dochodzi do poznania przedmiotów różnych od tego, co konkretne i zmysłowe. Zatem, dla racjonalistów, powyższe zdania byłyby uzasadnione na podstawie oglądu tego, co nieempiryczne. Kant starał się pogodzić empirystów z racjonalistami³. Był on przekonany o tym, że w naukach uzyskujemy nie tylko wiedzę ogólną i konieczną, ale zarazem taką, która rozszerza naszą wiedzę. Uznał on, że taką wiedzę stanowią, tzw. zdania syntetyczne *a priori*. W celu wykazania możliwości istnienia sądów tego typu Kant zaproponował nowy typ rozważania zagadnień filozoficznych, który nazwał transcendentalem. W przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze: „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi dostosowywać się do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło nasze poznanie, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą

³ Historycznie ujmując, tuż przed Kantem, dominowały dwa wielkie nurty filozoficzne: empiryzm (brytyjski) i racjonalizm (kontynentalny). Racjoniści XVII w. uznawali, że pewne pojęcia nie mogą być wyprowadzone z doświadczenia i z tego powodu uznali je za wrodzony zasób pojęciowy świadomości, np. idea Boga. Empiryści znowu sądzili, że idee tego typu nie istnieją. Wszelkie idee jakie posiadamy, miały pochodzić z doświadczenia.

się dostosowywać do naszego poznania”.⁴ Jak mamy to rozumieć, że przedmioty mają dostosować się do naszego poznania? W filozofii przed Kantem dominował pogląd o bierności naszego aparatu poznawczego w odniesieniu do poznawania świata zewnętrznego. Umysł był zwierciadłem, który odbijał rzeczy takie jakie są, odczytywał strukturę rzeczywistości z tego, co zastane. Mówiąc inaczej, to poznanie dostosowywało się do przedmiotu. Zgodnie z transcendentálním sposobem rozważania istnieją konieczne, aprioryczne i subiektywne struktury, będące warunkiem doświadczenia każdego przedmiotu. Struktura ta schematyzuje, porządkuje to, co jest poza umysłem. Podmiot jest warunkiem przedmiotu, a pojęcia są warunkiem doświadczenia⁵.

Zdania syntetyczne a priori i obrona przyrodoznawstwa

Kant dokonał podziału sądów wedle następującego schematu. Po pierwsze: sądy dzielą się – ze względu na źródło pochodzenia – na aposterioryczne i aprioryczne, czyli takie, które wyprowadzamy z doświadczenia i takie które są od niego niezależne. Sądy aprioryczne odznaczają się koniecznością i ogólnością. Z jednej strony nie może być inaczej, niż ten sąd stwierdza, z drugiej - sąd ten obowiązuje wszystkie możliwe przypadki pod niego podpadające. Po drugie: sądy dzielą się na analityczne i syntetyczne – ze względu na pełnioną funkcję w strukturze wiedzy lub charakter relacji pomiędzy podmiotem i orzecznikiem. Sądy analityczne mają charakter jedynie wyjaśniający, gdyż wypowiedają w orzeczeniu jedynie to, co jest zawarte w podmiocie zdania (np. „Kawaler jest to mężczyzna nieżonaty”). Zaś w sądach syntetycznych treść zawarta w orzeczniku nie jest eksplikacją tego, co jest zawarte w podmiocie. Sądy te rozszerzają naszą wiedzę, budują gmach nauki. Zestawiając te dwa podziały razem otrzymujemy: sądy analityczne *a priori*, syntetyczne *a posteriori* oraz syntetyczne *a priori* (odrzuca się możliwość istnienia sądów analitycznych *a posteriori*).

Z jednej strony sądy syntetyczne *a priori* mają rozszerzać naszą wiedzę o otaczającym świecie, a z drugiej mają być niezależne od doświadczenia tego świata. Kant twierdził, że w czystej matematyce (geometrii, arytmetyce) i przyrodoznawstwie nie trzeba uzasadniać możliwości uzyskania takich twierdzeń, gdyż fakt istnienia nauki, uzyskiwanych przez nią poznań, jest niepodważalny. Problemem zatem nie jest to, czy takie sądy istnieją, ale jak są one możliwe. Jeszcze inaczej: skoro sądy syntetyczne *a priori* istnieją, to skąd czerpią swoją moc obowiązującą?

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, B XVI.

⁵ Zob. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 25-43.

Głównym zadaniem Kanta w jego estetyce transcendentalnej było wykazanie, że czas i przestrzeń nie pochodzą z doświadczenia, ale są jego koniecznym warunkiem. Czas i przestrzeń mają być aprioryczne i zarazem subiektywne, gdyż należą wyłącznie do uposażenia epistemicznego ludzkich podmiotów poznających. Przyjrzyjmy się argumentacji na rzecz aprioryczności przestrzeni. Kant chciał pokazać, po pierwsze, że przestrzeń nie jest ideą empiryczną, lecz aprioryczną oraz po drugie, że przestrzeń jest formą naoczności, a nie pojęciem. Jeżeli chodzi o pierwszy problem twierdził on, że przestrzeń jest konieczną ideą *a priori* ujmowania jakichkolwiek danych, ponieważ możemy myślowo wyeliminować przedmioty z przestrzeni, a pomimo tego przestrzeń ciągle pozostanie, a w wypadku próby eliminacji przestrzeni, nie pozostanie już nic w naszym doświadczeniu. Dalej Kant uzasadnia, że przestrzeń nie jest pojęciem, ale formą naoczności. Ma to wynikać z tego, że przestrzeń jest czymś jednym i indywidualnym: różne przestrzenie są częściami jednej przestrzeni, przestrzeń jest czymś jednym i indywidualnym, bo coś takiego może być poznane tylko za pomocą intuicji, a nie pojęciowo. Po drugie, uważa on przestrzeń za formę naoczności, gdyż jest nieskończona. Jakakolwiek limitacja przestrzeni jest możliwa tylko przez odniesienie się do jednej nieskończonej przestrzeni⁶.

Dzięki aprioryczności form naoczności możliwe jest zdobycie wiedzy *a priori* w naukach przyrodniczych. Formy naoczności, należące do uposażenia epistemicznego podmiotu, wraz z nieustrukturyzowaną materią poznania, tworzą zjawiska. Podmiot odbierając wrażenia ujmuje je w pewnym porządku, bądź w porządku współczesności (przestrzeń), bądź jako następujące po sobie (czas). Przedmiotem geometrii jest przestrzeń, jako aprioryczna forma zmysłowości, tym samym i jej twierdzenia są aprioryczne, ale zarazem są syntetyczne, gdyż stosują się do przedmiotów naszego doświadczenia. Analogicznie uzasadniał aprioryczny charakter arytmetyki⁷.

Krytyka metafizyki w stylu Wolffa

W czasach Kanta dominowała w filozofii niemieckiej metafizyka leibnizjańsko-wolffiańska. Głównym założeniem metafizyki tego typu było zrównanie dwóch dziedzin: logiki i metafizyki. Zasada niesprzeczności stała się naczelną zasadą ontologiczną. W ten sposób zatarto w metafizyce różnicę pomiędzy prawdami faktycznymi a prawdami rozumowymi, pomiędzy światem a rozumem. To skutkowało uznaniem, że możliwe jest całkowicie racjonalne poznanie, niezależne od doświadczenia zmysłowego, wyprowadzone tylko

⁶ Zob. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen & Unwin LTD, Londyn 1951, t. I, s. 111-126.

⁷ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1970, s. 164-172.

i wyłącznie z zasobów rozumu ludzkiego i pojęć w nim zawartych. Wolff podzielił filozofię na teoretyczną i praktyczną, a wśród tej pierwszej wyróżnił kosmologię, psychologię oraz teologię racjonalną. Za przedmiot swoich dociekań mają one świat, duszę i Boga⁸.

Kant już w okresie przedkrytycznym odrzuca zrównanie dwóch porządków: logicznego i realnego. Według niego istnienie jest niewyprowadzalne z czysto logicznej możliwości. Zasada niesprzeczności, która miałaby być kryterium tego, co istnieje, jest kryterium zbyt szerokim. Z tego, że pojęcie „złotej krowy” nie jest sprzeczne, nie wynika przecież, że ona istnieje. Możemy z analizy pojęcia wyprowadzić pewne własności przysługujące przedmiotowi, ale jak twierdzi Kant istnienie nie jest jedną z własności przedmiotu. Nie możemy więc istnienia traktować tak jak, np. własności parzystokopytności przysługującej krowie. Z tego też powodu, że istnienie nie jest własnością, tylko czymś, co przenika całą strukturę bytową, to jedynie pewien typ doświadczenia mógłby stanowić uzasadnienie przekonania o istnieniu jakiegoś bytu. Po drugie, Kant sprzeciwia się deprecjacji poznania zmysłowego. Wydaje się, że to właśnie aporetyczność czysto rozumowego poznania była przyczyną podjęcia przez Kanta transcendentalnego sposobu rozważania zagadnień filozoficznych. Aporetyczność ta polega na napięciu pomiędzy osiągnięciem wiedzy odznaczającej się apodyktyczną koniecznością i ścisłą ogólnością, a tym, że wiedza ta nie spełnia wymogu przedmiotowej ważności. Innymi słowy, całkowite oderwanie naszego poznania od doświadczenia skutkuje tym, że nie poznajemy świata, tylko konstrukty naszego umysłu. Kant docenia wiedzę pochodzącą z doświadczenia, ale tylko w powiązaniu z tym, co rozumowe, czyli pochodzące od podmiotu poznawczego⁹.

Docenienie dwóch źródeł poznania, tzn. zmysłów i intelektu, może wydawać się filozoficznie niewinne, ale tak naprawdę prowadzi do poważnych konsekwencji epistemologicznych. Każde poznanie odznaczające się przedmiotową ważnością oraz koniecznością musi być połączeniem zmysłów i rozumu. Z tego wynika, że poznanie ludzkie jest zawsze dyskursywne, nigdy intuicyjne. Kant po prostu sądził, że nie jest nam dostępna inna forma naoczności, niż naoczność zmysłowa, gdyż umysł nasz, aby mogło dojść do poznania, musi być pobudzany z zewnątrz. Musi dojść do syntezy zmysłowości i kategorii intelektu. Jedynie *intellectus infinitus*, który nie jest pobudzany z zewnątrz, korzystający z własnych zasobów danych, operuje naocznością intelektualną, całkowicie różną,

⁸ Zob. P. Łaciak, dz. cyt., s. 21–25.

⁹ Zob. tamże.

od naoczności zmysłowej¹⁰. Podmiot ludzki posiadający w swoim uposażeniu formy naoczności oraz tzw. kategorie intelektu¹¹ strukturalizuje za ich pomocą nieuporządkowane wrażenia, które pochodzą od tzw „rzeczy samej w sobie”, czyli niepoznawalnej przyczynie wrażeń.

W odniesieniu do niepoznawalności „rzeczy samej w sobie” pojawia się, sformułowany już za życia Kanta, zarzut, tzw. „zaniedbanej alternatywy”. Przecież Kant nie może wiedzieć, czy świat „rzeczy samych w sobie” nie jest czasoprzestrzenny. Z tego powodu, że nic o tych przedmiotach nie wiemy, to nie możemy wykluczyć ich odpowiedniości względem zjawisk będących przedmiotem naszego poznania¹². Poza tym, stosuje on kategorię przyczynowości do „rzeczy samych w sobie”, traktując je jako przyczyny wrażeń, wykraczając w ten sposób poza własne założenia filozoficzne. Przyjęcie zmysłów jako koniecznego warunku poznania prowadzi zatem do agnostycyzmu, który będzie jeszcze bardziej widoczny w odniesieniu do zagadnień metafizycznych.

Nauki dotyczą jedynie zjawisk. Intelekt poznaje to, co ograniczone, ujmuje tylko część naszego doświadczenia. Rozum ludzki nie zostaje jednakże zaspokojony wiedzą zdobytą w naukach szczegółowych i dąży do poznania odpowiedzi na pytania ostateczne, dotyczące nieśmiertelności duszy, budowy całości świata i oczywiście istnienia Boga, przekraczając tym samym zakres doświadczenia i wkraczając na pole spekulacji. Rozum chce wiedzieć jakie są rzeczy „same w sobie”. Tak jak intelekt korzysta z kategorii, tzw. czystych pojęć, tak rozum scalając fragmentaryczne poznania tego pierwszego, posługuje się ideami, które obejmują całość naszego doświadczenia. Idea duszy obejmuje całość naszego doświadczenia wewnętrznego, idea świata obejmuje całość doświadczenia zewnętrznego a idea Boga jest podstawą wszelkiego doświadczenia¹³.

Przedmiotem metafizyki¹⁴ (metafizyk szczegółowych) są te trzy idee. Jeżeli jest możliwe ich poznanie, to metafizyka może sobie rościć prawo do wiedzy koniecznej i przedmiotowej zarazem. Idee te jednak, uważa Kant nie są czymś, co możemy poznać, ale raczej są pewnymi postulatami naszego rozumu, regulującymi nasze poznanie. Skutkiem

¹⁰ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Wolffa do Kanta*, t. VI, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996, s. 229-253.

¹¹ Oprócz form naoczności w zasobach podmiotu epistemicznego znajdują się także czyste kategorie intelektu np. kategoria przyczynowości, substancji etc.

¹² Zob. S. Judycki, *Cztery motywy idealizmu Kanta*, *Roczniki Filozoficzne*, 56(2008), nr 1, s. 128.

¹³ Zob. F. Copleston, dz. cyt., s. 229-253.

¹⁴ Trzeba pamiętać, że jest to tylko jedno z możliwych rozumień metafizyki jako nauki. Metafizykę można rozumieć jako dociekanie zajmujące się analizą naszej struktury epistemicznej, za pomocą której odnosimy się do rzeczy „samych w sobie”. Niektóre nurty dzisiejszej metafizyki analitycznej, szczególnie nurty antyrealistyczne, są bliskie takiemu podejściu. Zob. M. J. Loux, *Metaphysics. A contemporary introduction*, Routledge, Nowy Jork i Londyn 2006.

tych rozważań jest odrzucenie roszczeń metafizyki typu leibnizjańsko-wolfianskiego do możliwości zdobycia wiedzy ogólnej i koniecznej. Krytyka ta spowodowała także tendencje do ograniczenia naszego doświadczenia do doświadczenia zmysłowego oraz w dużej mierze zsubiektywizowanie poznania.

Empiryzm jako panaceum na bolączkę metafizyczną

Myślę, że należy wyróżnić dwa dominujące nurty filozoficzne jakie pojawiły się po Kancie w XIX wieku. Z jednej strony jest to spekulatywny idealizm niemiecki, a z drugiej jest to pozytywizm powstały we Francji (prekursorami byli empiryści brytyjscy) powstały za sprawką Augusta Comte'a. W kręgu mojego zainteresowania nie jest idealizm, gdyż uważam, że jest on mniej zgubny dla filozofii, niż „pozytywny” kierunek myślenia.

Szybki rozwój nauk oraz ich „praktyczne” zastosowanie, doniosłe dla poprawy warunków życia ludzkiego, przyczyniało się do coraz większej wiary w rozum ludzki. Metoda empiryczna, oparta na „trzeźwych” faktach, miała pozwolić człowiekowi na pełne opanowanie przyrody i całkowite dostosowanie świata do swoich celów. Widmo chorób, głodu i biedy w końcu miało być zażegnane dzięki wiedzy osiąganey w naukach szczegółowych. Niezwykle zaufanie do własnych sił poznawczych spowodowało, że następowała coraz szybsza demitologizacja myślenia ludzkiego. Filozofię zaczęto traktować jako dociekania bezpłodne poznawczo. Kant jest uznawany za prekursora „pozytywnego” myślenia. Kto właśnie jak nie on docenił empirię, uzasadnił roszczenia nauk do zdobywania wiedzy ogólnej i koniecznej, a co najważniejsze przeprowadził krytykę metafizyki, po której nie mogła się już ona podnieść. Te trzy elementy Kantowskiej teorii, wykorzystane przez późniejszych myślicieli, chciałbym teraz omówić.

Zacznijmy od tzw. problemu źródeł wiedzy (spór teoriopoznawczy a nie psychologiczny dotyczący genezy i mechanizmu nabywania wiedzy). Wydaje się, że w XIX, a już na pewno w XX wieku, dominującym stał się pogląd tzw. umiarkowanego aposterioryzmu, zgodnie z którym cała wiedza pochodzi z doświadczenia. Choć w aposterioryzmie umiarkowanym dopuszcza się istnienie wiedzy intelektualnej (różnej od doświadczenia), to sprowadza się ją do rejestracji i zestawienia tego, co empirycznie dane lub sprowadza się ją do konwencji językowych ustalonych przez odpowiednie grupy naukowców¹⁵. Ograniczenie zakresu tego, co może być poznane, do tego, co empiryczne, jest bardzo widoczne w koncepcji znaczenia zwanej weryfikacjonizmem – ściśle związanym z aposterioryzmem. Zgodnie z nim, wyrażenie jest sensowne wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje

¹⁵ Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 2007, s. 130-131.

możliwość empirycznej weryfikacji tego wyrażenia. To skutkuje wyrugowaniem z zakresu zdań sensownych zdań dotyczących np. duszy, całości świata (nikt przecież całości świata nie doświadcza), no i oczywiście Boga.

Zasadzie weryfikacjonistycznej można postawić dwa zarzuty. Po pierwsze sama ta zasada jest nieweryfikowalna. Po drugie, ponieważ nie wiemy jeszcze jakie są rzeczywiste granice naszego poznania, gdyż proces zdobywania wiedzy nie został zakończony (wątpię czy kiedykolwiek to nastąpi), to nie możemy stosować tej zasady do sprawdzania sensowności zdań. Dopiero, posiadając całą wiedzę jaką można uzyskać o świecie (wszechświecie) i nas samych, moglibyśmy wiedzieć, czy coś jest weryfikowalne, czy nie. Zasada ta stała się w pewnym sensie obowiązująca w spontanicznym myśleniu ludzkim. Co nie jest weryfikowalne za pomocą zmysłów lub pewnych narzędzi staje się nienaukowe, czyli po prostu nieracjonalne.

Kiedyś autorytetem dla poszukujących odpowiedzi na ostateczne pytania byli filozofowie, gdyż to oni starali się podejmować najtrudniejsze i najważniejsze problemy, dotyczące tego jaki jest świat, kim jesteśmy i jaki jest cel naszego istnienia. Odpowiedzi na te pytania nie są proste i wymagają olbrzymiej wiedzy, wrażliwości i otwartości na to, co prawdopodobnie nie jest weryfikowalne (w sensie empirycznym). Dominujący w nauce paradygmat naturalistyczny, zgodnie z którym należy ograniczyć w prowadzeniu badań zakres tego, co doświadczalne, do czasoprzestrzennego świata, spowodował, że najbardziej doniosłe dla bytu ludzkiego pytania stały się bezsensowne, a jeżeli są one stawiane, to nie ma dla nich w tym paradygmacie odpowiedzi.

Dwie powyższe kwestie, tzn. dominujący empiryzm i gloryfikacja nauki, prowadzą do ważkich konsekwencji metafizycznych. Interesuje mnie tutaj zagadnienie koncepcji filozofii jaka kształtuje się w wyniku przyjęcia pewnych założeń metodologicznych i ontologicznych. Nie wchodząc w szczegółowe rozróżnienia możemy uznać, że wybór ten sprowadza się do wyboru pomiędzy autonomiczną i nieautonomiczną koncepcją filozofii. Na autonomiczność każdej dziedziny naukowej składa się posiadanie własnego przedmiotu, różnego od przedmiotu innych nauk, metody oraz celu. Autonomiczna nauka musi być niezależna metodologicznie i epistemologicznie od wyników innych nauk. W paradygmacie naturalistycznym filozofię uznaje się bądź za dociekanie bezpłodne poznawczo, bądź, w ramach większej tolerancji, za sensowne, ale tylko w ramach uogólniania, czy też opracowywania wyników nauk szczegółowych. Pojawiła się także tendencja do traktowania filozofii analogicznie jak sztukę, jako wyraz przeżyć jednostki lub analogicznie jak religię, jako wyraz tęsknot istot nie potrafiących zgodzić

się na „pozytywną” – oczyszczającą nasze pole poznawcze z niepotrzebnych mitów – wizję świata.

Jakie jest wyjście z tej sytuacji? Pierwsza możliwość, to przyznanie racji Kantowi w odniesieniu do jego agnostycznych wyników. Wydaje się, że paradygmat naturalistyczny, scjentyistyczny jest po prostu pewną formą agnostycyzmu. Drugą możliwością jest powrót do klasycznej koncepcji filozofii, tzn. przywrócenia jej zaszczytnego miejsca w hierarchii nauk.

Zakończenie

Nie należy sądzić, że cały dwudziesty wiek jest przesiąknięty kantowskim minimalizmem, a tym bardziej, że XX wiek stanowi nieustającą próbę zwalczania wszelkiej metafizyki. Warto jednakże zwrócić uwagę na scjentyzację myślenia ludzkiego, opartą na pewnych założeniach ontologicznych i epistemologicznych opartych na paradygmacie transcendentnym (choć nie *explicite*). Wydaje się także, że pozytywistyczny sposób myślenia został tak zakorzeniony w kulturze europejskiej, że przerodził się w mit, który głosi racjonalność nauki, niepodważalność jej wyników, a tym bardziej głoszący zbliżający się triumf w pochodzie rozumu ludzkiego do osiągnięcia doskonałości i całkowitej samowystarczalności. Obalenie tego mitu stanowi olbrzymie wyzwanie dla współczesnych myślicieli.

Literatura

- Copleston F., *Historia filozofii. Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996
- Judycki S., *Cztery motywy idealizmu Kanta*, „Roczniki Filozoficzne”, 56(2008), nr 1, s.123-140
- Judycki S., *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki filozoficzne”, 45(1997), s. 35-60
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986
- Loux M. J., *Metaphysics. A contemporary introduction*, Routledge, Londyn 2006
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003
- Paton H. J., *Kant's Metaphysic of Experience*, t. I, George Allen & Unwin LTD, Londyn 1951
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 2007
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1970
- Wojtysiak J., *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 2007

Rewolucja w Sprawach Wojskowych jako zmiana technologiczna, militarna i polityczna

Od zarania dziejów wojna stanowi jeden z kluczowych aspektów życia społecznego. Do pierwotnych funkcji państwa zalicza się obronę przed zewnętrzną agresją. Stąd ewolucja sposobów prowadzenia wojny oraz organizacji struktur militarnych miała istotny wpływ na strukturę społeczną, ustrój polityczny a także życie gospodarcze. Wobec tego, rozpatrując przemiany o rewolucyjnym charakterze, które kształtowały (i nadal kształtują) obraz współczesnego świata nie można pominąć aspektu militarnego. Dla jego opisu przydatna okazuje się koncepcja Rewolucji w Sprawach Wojskowych (ang.- Revolution in Military Affairs- RMA). W swej istocie jest to jedna z kategorii rewolucji technologicznej, polegająca na aplikacji nowych technologii do zastosowań militarnych. Procesowi temu towarzyszą również istotne przemiany o charakterze politycznym i społecznym, wykraczające daleko poza sferę organizacji wojskowych. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja koncepcji Rewolucji w Sprawach Wojskowych oraz ukazanie wpływu jaki proces ten może wywrzeć na państwo, społeczeństwo i kulturę.

Czym jest Rewolucja w Sprawach Wojskowych?

W literaturze można spotkać wiele definicji Rewolucji w Sprawach Wojskowych. Na potrzeby tego opracowania zostało przyjęte ujęcie Andrewa F. Krepinevicha, w myśl, którego rewolucja wojskowa to: „aplikacja nowych technologii w znaczącej liczbie systemów wojskowych połączona z innowacyjnymi koncepcjami organizacyjnymi w sposób, który w fundamentalny sposób zmienia charakter i przebieg konfliktu. Proces ten zachodzi przez wytworzenie dramatycznego wzrostu (najczęściej o cały rząd wielkości lub jeszcze większego) potencjału bojowego i wojskowej efektywności sił zbrojnych”¹.

Warto jednak zauważyć, iż Krepinevich nie używa w tym miejscu pojęcia Rewolucji w Sprawach Wojskowych, ale „rewolucji wojskowej”. W literaturze można się również spotkać z takim określeniem jak „rewolucja techniczno-wojskowa”. Dążąc do uporządkowania kwestii nazewnictwa, oraz ukazania kluczowych elementów składowych omawianego procesu warto sięgnąć po rozróżnienie stosowane m.in. przez Williamsona

¹ A. F. Krepinevich, *Cavalry to computer; the pattern of military revolutions*, „The National Interest”, 1994, nr 37.

Murray'a². W myśl tej koncepcji można wyszczególnić „rewolucje wojskowe”, „rewolucje wojskowo-techniczne” i „rewolucje w sprawach wojskowych”. Idąc tym torem rozumowania można przyjąć, iż u podstaw całego procesu najczęściej (choć nie zawsze) leży „rewolucja wojskowo-techniczna”, polegająca na implementacji do zastosowań militarnych nowej technologii, która potencjalnie może zrewolucjonizować sposób prowadzenia wojny. Jednak pojawiające się nowe rozwiązania mogą stać się zacznym zarówno zmian rewolucyjnych, jak i ewolucyjnych. Przykładem tych pierwszych może być upowszechnienie broni palnej, które doprowadziło do zasadniczych przeobrażeń w sferze taktyki i wojskowej organizacji. Z kolei ilustracją zmian ewolucyjnych może być wprowadzenie napędu odrzutowego samolotów bojowych. Pozwoliło to na radykalny wzrost parametrów taktyczno-technicznych używanego sprzętu (przede wszystkim szybkości i pułapu lotu), ale (przynajmniej w początkowym okresie) nie przełożyło się na radykalną zmianę koncepcji organizacji i użyciu lotnictwa wojskowego. Przyczyniło się to raczej do usprawnienia już wypracowanego modelu niż jego rewolucyjnej transformacji.

Drugim elementem procesu zmian, noszącym w tym ujęciu miano „rewolucji w sprawach wojskowych” są innowacje organizacyjne, taktyczne i doktrynalne, które prowadzą do nowego sposobu prowadzenia wojny. Mogą one iść w parze z nowymi technologiami stanowiącymi istotę „rewolucji wojskowo-technicznej”, bądź też być od nich niezależne. Istotą tej „rewolucji” jest innowacyjne zastosowanie istniejących technologii wojskowych. Dobrą ilustrację może stanowić tzw. „rewolucja napoleońska”. Jej najważniejszymi elementami było wprowadzenie masowych armii opartych na poborze oraz ich organizacja w samodzielne korpusy złożone z oddziałów różnych rodzajów wojsk. Innowacyjność tego podejścia nie opierała się na aplikacji przełomowych technologii, ale dotyczyła przede wszystkim sfery organizacyjnej i taktycznej.

Na miano kompleksowej Rewolucji w Sprawach Wojskowych zasługuje dopiero trzeci element, tj. „rewolucja wojskowa”. Polega ona na radykalnej zmianie charakteru wojny, co przejawia się zarówno na płaszczyźnie organizacji wojskowych, jak i politycznego, społecznego i kulturowego kontekstu konfliktu. Przeobrażenia te są produktem połączenia innowacji technicznych („rewolucja wojskowo-techniczna”) oraz organizacyjnych („rewolucja w sprawach wojskowych”). Ilustracją takiego procesu może być rewolucja

² Szerzej w: M. J. Thompson, *Military Revolutions and Revolutions in Military Affairs: Accurate Descriptions of Change or Intellectual Constructs?*, „Strata University of Ottawa Graduate Student History Review”, 2011, vol.3, s. 95-96; W. Murray, M. Knox, *Thinking about revolutions in warfare*, w: *The Dynamics of Military Revolution 1300-2050*, red. M. Knox, W. Murray, Cambridge 2001; W. Murray, *Thinking about Revolutions in Military Affairs*, „Joint Forces Quarterly”, 1997, Summer.

przemysłowa, która poprzez wprowadzenie nowych kategorii uzbrojenia doprowadziła do zasadniczej transformacji taktyki, doktryny i organizacji wojskowej, co znalazło również odzwierciedlenie na szerszej płaszczyźnie przemian społecznych, politycznych i gospodarczych.

W literaturze można spotkać wiele periodyzacji historycznych Rewolucji w Sprawach Wojskowych. Na potrzeby tego opracowania zostaną przytoczone dwie, wzajemnie się uzupełniające koncepcje. Max Boot³ wyróżnia zaledwie cztery RMA: rewolucję prochu strzelniczego (1500-1700), pierwszą rewolucję przemysłową (1750-1900), drugą rewolucję przemysłową (1900-1940) oraz rewolucję informacyjną (1970-2000). Z kolei Andrew F. Krepinevich⁴ wyróżnia aż 10 „rewolucji wojskowych”, które można jednak umieścić w czterech zasadniczych okresach historycznych. W trakcie wojny stuletniej (1337-1453) doszło do rewolucji piechoty oraz rewolucji artyleryjskiej. Wieki XVI i XVII przyniosły rewolucję fortec (która była odpowiedzią na rewolucję artyleryjską), rewolucję prochu strzelniczego (dotyczącą ręcznej broni palnej) oraz (w zakresie wojny morskiej) rewolucję żagli i dział. W wieku XIX, dzięki umocnieniu nowoczesnych państw narodowych oraz rozwojowi przemysłu zaistniały rewolucje: napoleońska (dotycząca bardziej struktury organizacyjnej i społecznej kompozycji armii), wojny lądowej oraz wojny morskiej (obie oparte na technologiach wczesnej ery przemysłowej). W końcu w toku XX w. wykształciły się międzywojenna rewolucja mechanizacji, lotnictwa i informacji oraz rewolucja nuklearna.

Jak przebiega Rewolucja w Sprawach Wojskowych?

Badacze zjawiska RMA reprezentują skrajnie odmienne stanowiska odnośnie tempa i zakresu zmian jakie zachodzą w sferze militarnej. Michael J. Thompson zidentyfikował pięć zasadniczych koncepcji objaśniających dynamikę rewolucji lub ewolucji militarnej⁵. Na przeciwnych biegunach znajdują się podejście ewolucyjne oraz „radykalnej transformacji”. Pierwsze z nich (reprezentowane m. in. przez Jeremy’ego Blacka i Colina Graya) zakłada, iż w historii wojskowości nie można jednoznacznie wyodrębnić punktów, w których doszło do radykalnego przeobrażenia sztuki wojennej. Zgodnie z tą logiką, innowacje techniczne, taktyczne i organizacyjne zachodzą powoli na drodze stopniowej ewolucji, będącej wynikiem dostosowywania się do nieustannie zmieniających się warunków

³ M. Boot, *War Made New Technology, Warfare and the course of history 1500 to today*, New York 2006 [wydanie elektroniczne- Kindle].

⁴ A.F.Krepinevich, op.cit.

⁵ M. J. Thompson, op.cit., s. 92-101.

pola walki. Zatem można mówić bardziej o ewolucji niż rewolucji w sprawach wojskowych. Koncepcję „radikalnej transformacji” można uznać za najbardziej bezkompromisową ilustrację idei RMA. Zwolennicy tego nurtu (jak np. Andrew F. Krepinevich, James R. Fitzsimonds, Jan Van Tol czy Eliot A. Cohen) dostrzegają serię gwałtownych i radykalnych przeobrażeń w sferze wojskowości, będących efektem skutecznego wykorzystania możliwości oferowanych przez nowe rozwiązania techniczne przez wizjonerów, którzy właściwie ocenili ich potencjał.

Między tymi dwoma skrajnymi wizjami można zauważyć jeszcze trzy istotne stanowiska wyjaśniające mechanizmy zmian w dziedzinie wojskowości. Koncepcja „fal społecznych” jest przeniesieniem wyjaśnienia zmian społecznych i technologicznych, zaproponowanego przez Alvina Tofflera na grunt historii wojskowości. Autor ten ukazywał historię ludzkości przez pryzmat kolejnych fal cywilizacyjnych, biorących początek w zastosowaniu nowych metod produkcji, które następnie przekształcały praktycznie wszystkie aspekty życia społecznego. Zgodnie z tym ujęciem, RMA jest konsekwencją przeniesienia logiki i metod kolejnej fali, która narodziła się w sferze gospodarki, na płaszczyznę militarną. Kolejne stanowisko opiera się na koncepcji „rewolucji w ramach rewolucji” W. Murraya, która zakłada rozróżnienie na rewolucje wojskowe, oraz (będące jej składowymi) rewolucje wojskowo-techniczne i w sprawach wojskowych. Podejście to zostało już wcześniej szczegółowo opisane w ramach tego artykułu. Ostatnim z analizowanych nurtów jest punktualizm, proponowany przez Clifforda Rogersa. Stanowi on swoiste zapożyczenie z biologii ewolucyjnej. Na gruncie nauk przyrodniczych, punktualizm opisuje ewolucję organizmów żywych jako proces stopniowy, jednak stymulowany przez pojedyncze istotne przełomy. Rogers zastosował tą samą logikę do wyjaśnienia procesu zmian w wojskowości.

Próbując opisać przebieg oraz konsekwencje RMA należy wziąć pod uwagę fakt, iż każdy proces tego typu jest specyficzny i posiada własną dynamikę. Można jednak zidentyfikować pewne elementy wspólne. Przede wszystkim, należy zwrócić uwagę, iż rzeczona rewolucja zachodzi kolejno na trzech poziomach: naukowo-technicznym, organizacji wojskowej oraz społeczno-politycznym. Źródłem całego procesu należy się dopatrywać w sferze technologicznej, gdzie wynalazki otwierają nowe możliwości dla doskonalenia uzbrojenia i sprzętu wojskowego. Warto zauważyć, iż przełomowe technologie rzadko powstają z myślą o zastosowaniach wojskowych. Przykładowo, dla „rewolucji artyleryjskiej” kluczowa okazała się technologia odlewu metali opracowana z myślą o produkcji dzwonów kościelnych. Maszyna parowa została w pierwszej kolejności

użyta w przemyśle cywilnym, a następnie do napędu pociągów i statków. Dopiero po dłuższym czasie przyczyniła się ona do rewolucyjnych zmian w wojnie morskiej (okręty parowe) oraz lądowej (przerzut wojsk koleją). Mimo, iż pierwsze prace nad komputerami oraz systemami wymiany danych między nimi (które dały początek Internetowi) były silnie powiązane z potrzebami wojskowymi, to jednak większość innowacji, które przesądziły o zaistnieniu rewolucji informatycznej ma cywilny rodowód⁶. Zatem najczęstszym przypadkiem jest skuteczna implementacja nowych rozwiązań technicznych i technologicznych w gospodarce cywilnej, a dopiero następnie przeniesienie (mniej lub bardziej) dopracowanych rozwiązań do sfery wojskowej.

Analizując wpływ RMA na organizację wojskowej należy przede wszystkim postawić pytanie, jak przebiega proces implementacji nowych rozwiązań, które prowadzą do zasadniczej zmiany sposobów prowadzenia wojny? Stworzenie uniwersalnego modelu udanej transformacji jest niemożliwe, ze względu na wielość partykularnych czynników kształtujących oblicze każdej Rewolucji w Sprawach Wojskowych. Można jednak przedstawić pewne ogólne, powtarzające się w historii prawidłowości. Na potrzeby tego opracowania, autor chciałby zaproponować model ilustrujący transformację organizacji wojskowych pod wpływem RMA na przykładzie koncepcji „Blitzkriegu” (reprezentującej zidentyfikowaną przez Krepinevicha „międzywojenną rewolucję mechanizacji, lotnictwa i łączności”). Obejmuje on 5 faz: wypracowanie innowacji, jej akceptację przez organizację wojskową, skuteczną demonstrację, przyjęcie przez przeciwników/rywali oraz upowszechnienie.

Na wstępie należy postawić pytanie o motywację dla poszukiwania innowacji w dziedzinie wojskowości. Naturalnie, może o tym przesądzić wiele czynników, jednak można zauważyć tendencję, zgodnie z którą słabsza strona potencjalnego konfliktu zbrojnego posiada silniejszą motywację do znalezienia nowego sposobu wiodącego do osiągnięcia powodzenia na polu walki. Siły zbrojne, które odniosły zwycięstwo i utrzymują (potencjalną) przewagę dzięki schematom organizacyjnym i doktrynalnym uważanym za klasyczne wykazują zdecydowanie większy konserwatyzm w stosunku do innowacji technicznych oraz organizacyjnych⁷. Aplikacja nowych technologii i taktyki jest również często odpowiedzią na konkretne problemy strategiczne czy operacyjne. W analizowanym przykładzie Niemcy ponieśli dotkliwą klęskę w I wojnie światowej i dysponowały mniejszym ogólnym potencjałem wojennym niż ich przeciwnicy. Stworzyło to sprzyjające

⁶ M. Boot, op.cit., s. 571-573; A.F. Krepinevich, op.cit.

⁷ Patrz np. M. Boot, op.cit., s. 136-137.

okoliczności dla poszukiwania alternatywnych rozwiązań zwiększających szanse na zwycięstwo. Tymczasem armia francuska była silnie przywiązana do istniejącej doktryny, która okazała się być skuteczną w trakcie poprzedniego konfliktu. Niemieccy stratedzy poszukiwali rozwiązania konkretnego problemu, jak odnieść szybkie i decydujące zwycięstwo nad przeciwnikiem dysponującym przeważającymi zasobami ludzkimi i materiałowymi oraz nie dopuścić do przekształcenia konfliktu w przewlekłą wojnę na wyczerpanie, której nie byli w stanie wygrać.

Jednym z kluczowych czynników decydujących o zaistnieniu RMA w danej organizacji wojskowej jest kultura organizacyjna, która dopuszcza krytyczne myślenie i innowacyjność, a zatem w konsekwencji otwarta na zmiany⁸. Międzywojenna armia niemiecka była intelektualnie zdolna do akceptacji nowej koncepcji „wojny błyskawicznej” opartej na zastosowaniu dużych formacji pancernych i zmechanizowanych, które przy wsparciu lotnictwa miały dokonywać wyłomu w obronie przeciwnika celem rozwinięcia manewru na jego tyłach. Warto jednak pamiętać, iż najczęściej sama akceptacja nowych technologii i wzorców organizacyjnych nie przesądza o kompletnej transformacji sił zbrojnych. Zmiany mogą być traktowane jako eksperyment i dopiero praktyczna demonstracja skuteczności nowego podejścia przesądza o jego tryumfie. Zwycięskie kampanie z lat 1939-1940, a przede wszystkim klęska Francji przesądziły o ostatecznej i bezapelacyjnej akceptacji ówczesnej RMA przez niemieckich wojskowych oraz pełnej transformacji Wehrmachtu zgodnie z jej wymogami.

Warto pamiętać, iż etap skutecznej demonstracji rodzi konsekwencje nie tylko w siłach zbrojnych pierwotnego innowatora i beneficjenta Rewolucji w Sprawach Wojskowych. Inne państwa, w pierwszej kolejności jego przeciwnicy/rywale, również doceniają efekty zastosowania nowych rozwiązań i starają się je skopiować⁹. W trakcie II wojny światowej państwa koalicji antyhitlerowskiej relatywnie szybko przyjęły założenia Blitzkriegu na potrzeby swoich sił zbrojnych a także dokonały ich skutecznej adaptacji i dalszego udoskonalenia. W efekcie, w późniejszym etapie wojny, ZSRR, USA i Wielka Brytania posługiwały się nowymi narzędziami skuteczniej niż ich pierwotni architekci. Końcowym etapem tego procesu jest globalne upowszechnienie rozwiązań wypływających z nowej RMA oraz ich instytucjonalizacja. Od zakończenia II wojny światowej, formacje pancerne i zmechanizowane operujące w bliskiej koordynacji z lotnictwem stanowią jeden z filarów większości sił zbrojnych na świecie. Ten sposób prowadzenia wojny został rozwinięty

⁸ M. Boot, op.cit., s. 578.

⁹ Ibidem, s. 573-575.

i udoskonalony m.in. przez Izrael w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. oraz USA w trakcie Operacji „Pustynna Burza” (1991 r.)¹⁰.

Efektom zaistnienia Rewolucji w Sprawach Wojskowych są również daleko idące zmiany społeczno-polityczne. Można je rozpatrywać na trzech poziomach: ustroju politycznego państwa, międzynarodowego układu sił oraz społeczno-kulturowego kontekstu wojny. Biorąc pod uwagę, iż zapewnienie obrony przed agresją zewnętrzną należy do pierwotnych funkcji państwa, można zaobserwować związki między wzorcami organizacji wojskowej oraz sposobami prowadzenia wojny a kształtem struktur politycznych i administracyjnych państwa. W odniesieniu do tego zagadnienia, w ramach badań nad RMA można wyodrębnić dwa stanowiska. Na gruncie koncepcji „fal społecznych” można przyjąć, iż rewolucyjne zmiany w zakresie wojskowości są częścią szerszego procesu zmian cywilizacyjnych. Zatem zmienia się gospodarka, państwo, życie społeczne, a także siły zbrojne. Z kolei M. Boot uważa, iż każda kolejna Rewolucja w Sprawach Wojskowych w znacznym stopniu warunkowała ewolucję ustrojową państwa. Na przykład „rewolucja prochu strzelniczego” była impulsem dla konsolidacji scentralizowanego państwa narodowego. W podobnym duchu, „druga rewolucja przemysłowa” przyczyniła się do rozwoju państwa totalitarnego¹¹.

Analizując wpływ RMA na stosunki międzynarodowe należy zauważyć, iż skuteczna aplikacja nowych rozwiązań technicznych i organizacyjnych prowadzi zazwyczaj do zaburzenia dotychczasowego układu sił na arenie międzynarodowej i wykształcenia nowego, w którym państwa-beneficjenci innowacji militarnych umacniają swoją pozycję. Najjaskrawszym przykładem tej zależności jest rola jaką „rewolucja prochu strzelniczego” odegrała w ustanowieniu i utrzymaniu dominacji Zachodu nad pozostałymi regionami świata¹². Odnosząc się do płaszczyzny społeczno-kulturowej, warto zwrócić uwagę na sposób w jaki zmiany techniczne i organizacyjne zmieniają społeczną charakterystykę oraz obraz członków organizacji wojskowych. Można to zobrazować jako ewolucję od „wojownika” do „żołnierza”. Pierwszego można określić jako członka specyficznej „kasty” społecznej o unikalnej pozycji i statusie w strukturze społecznej, swoistego „mistrza sztuki wojennej” kierującego się pewnym niepisanym kodeksem postępowania. Każda kolejna RMA prowadziła do profesjonalizacji, technokratyzacji i demokratyzacji służby wojskowej, co znalazło swój wyraz we współczesnej kategorii „żołnierza zawodowego”.

¹⁰ Szerzej w: Ch. Messinger, *Sztuka Blitzkriegu*, Warszawa, 2002.

¹¹ M. Boot, op.cit. s. 35, 135-136, 252-253, 384.

¹² Ibidem, s. 136-137.

Konsekwencje i wnioski dla organizacji wojskowych

Doświadczenia historyczne wskazują, iż każda organizacja wojskowa, chcąc zachować efektywność w realizacji swojej podstawowej misji (tzn. przygotowywania się do oraz w razie potrzeby prowadzenia wojny) musi być gotowa na adaptację do warunków kolejnych RMA. Jest to tym bardziej istotne ze względu na fakt, iż tempo postępu technicznego systematycznie wzrasta. Opisując możliwe reakcje organizacji wojskowych na zachodzącą Rewolucję w Sprawach Wojskowych można wyodrębnić cztery modele postępowania. Najbardziej pożądanym jest udana adaptacja do nowych warunków. Jej przeciwieństwem jest ignorancja wobec możliwości oferowanych przez nowe technologie, która może prowadzić do dotkliwej klęski militarnej, a z pewnością do degradacji potencjału wojskowego państwa.

Stan pośredni między tymi dwiema skrajnościami można opisać jako „niekompletną adaptację” lub „przedwczesną adaptację”. W pierwszym przypadku, wojskowi decydenci uznają wartość nowych rozwiązań technicznych, jednak nie potrafią w pełni dostrzec ich skutków taktycznych i strategicznych. Tym samym próbują wpisać nowe uzbrojenie i sprzęt wojskowy w stare ramy organizacyjne i doktrynalne (można powiedzieć, że przeprowadzają rewolucję wojskowo-techniczną bez rewolucji w sprawach wojskowych, co nie gwarantuje adaptacji do rewolucji wojskowej). Przykładem może być polityka Royal Navy w początkach XX w., kiedy to osiągnięcia ery przemysłowej zostały użyte do doskonalenia klasycznej floty liniowej, a nie dostrzeżono potencjału chociażby okrętów podwodnych¹³. Druga kategoria dotyczy nietrafnego odczytania potencjału nowych technologii i przeceniania ich wpływu na przebieg przyszłej wojny. Doskonałą ilustracją jest „rewolucja nuklearna, która (w opinii chociażby M. Boota) była w zasadzie rewolucją niedokonaną¹⁴. W początkowym okresie ery nuklearnej wielu wojskowych spodziewało się, iż przyjdzie im walczyć na „nuklearnym polu walki”, gdzie nowa broń będzie powszechnie stosowana. Do tej wizji starano się dostosować doktrynę, struktury organizacyjne oraz wyposażenie i szkolenie wojsk. Ostatecznie jednak wpływ broni nuklearnej na warunki prowadzenia realnych konfliktów zbrojnych okazał się być znikomy. Nowa broń, ze względu na swą ogromną moc niszczenia (o trudnych do kontrolowania skutkach) oraz narosłe wokół jej użycia bariery polityczno-psychologiczne, pozostała raczej narzędziem politycznego odstraszenia niż realnym środkiem prowadzenia walki.

¹³ D. McNeil, *Technology, History and the Revolution in Military Affairs*, „Canadian Military Journal”, Winter 2000-2001.

¹⁴ M. Boot, op.cit, s. 385-386.

Mimo, iż środowisko naukowe nie wypracowało konsensusu odnośnie szczegółów dynamiki i charakteru zmian zachodzących w obszarze wojskowości (czego wyrazem są odmienne koncepcje rewolucji bądź ewolucji sprawach wojskowych zaprezentowane w tym artykule) to jednak wyraźnie zauważalny jest historyczny trend do okresowych, radykalnych przekształceń sposobów prowadzenia wojny, inicjowanych przez zmiany technologiczne. Prawidłowość ta powinna budzić szczególne zainteresowanie współcześnie, w czasach gwałtownego przyspieszenia postępu technicznego. Jak już wcześniej zaznaczono, dla każdej organizacji wojskowej odpowiednio wczesne rozpoznanie nadchodzącej Rewolucji w Sprawach Wojskowych i skuteczna adaptacja do wytwarzanych przez nią uwarunkowań jest kluczową kwestią dla zachowania efektywności bojowej. Jednak zagadnienie to powinno również być przedmiotem studiów politologów (w szczególności badaczy stosunków międzynarodowych), socjologów, kulturoznawców i filozofów. Wynika to z daleko idących skutków politycznych, ustrojowych, społecznych, kulturowych i etycznych, które rodzi masowe zastosowanie nowych technologii do celów militarnych. Stąd wniosek, iż koncepcja RMA stanowi potencjalnie interesujące pole do interdyscyplinarnych badań w obszarze nauk społecznych.

Literatura

- Boot M., *War Made New Technology, Warfare and the course of history 1500 to today*, New York 2006
- Kopeć R., *Rewolucja w sprawach wojskowych – uniwersalne remedium czy wielka iluzja?*, [w:] *Przeszłość – Terazniejszość – Przyszłość. Problemy badawcze młodych politologów*, red. D. Mikucka-Wójtowicz, Kraków 2010
- Krepinevich, A. F. *Cavalry to computer; the pattern of military revolutions*, „The National Interest”, 1994, nr 37
- McNeil D., *Technology, History and the Revolution in Military Affairs*, „Canadian Military Journal”, Winter 2000-2001
- Messenger, Ch., *Sztuka Blitzkriegu*, Warszawa, 2002
- Murray W., *Thinking about Revolutions in Military Affairs*, „Joint Forces Quarterly”, 1997, Summer
- Murray W., Knox M., *Thinking about revolutions in warfare*, [w:] *The Dynamics of Military Revolution 1300-2050*, red. M. Knox, W. Murray, Cambridge 2001

Thompson M. J., *Military Revolutions and Revolutions in Military Affairs: Accurate Descriptions of Change or Intellectual Constructs?*, „Strata University of Ottawa Graduate Student History Review”, 2011, vol.3

Z obsesji Emila Ciorana – między rewolucją a apokalipsą

Fenomen rewolucji jest fenomenem szczególnym. Rozumie się ją przeważnie jako drastyczną i całościową zmianę polityczną, charakterystyczną dla czasów nowoczesnych. Jej paradygmatycznym modelem, wydarzeniem zapoczątkującym „erę rewolucji”, jest rewolucja francuska, ale można wskazać także mniej docenianą antecedencję – rewolucję angielską połowy XVII w. Drastyczność i całościowość zmiany, jakie niosą rewolucje, można brać za konsekwencję dokonanego w nowożytnej Europie postępu technicznego i administracyjnego. Od czasów rewolucji francuskiej pojawiają się właściwe idee rewolucyjne oraz rewolucjoniści jako szczególny typ człowieka. Celem ich działań było obalenie istniejących, tradycyjnych ustrojów społecznych, politycznych, kulturowych i ustanowienie w zamian nowego, lepszego (sprawiedliwszego, szlachetniejszego) ładu. Tym właśnie rewolucja i jej idea odróżniają się od zachodzących zawsze i wszędzie na świecie buntów, mających charakter wyrażnie bardziej doraźny, pozbawiony wyartykułowanego zaplecza ideologicznego. W związku z tym stworzoną przez rewolucje nowoczesność niektórzy krytycy rewolucji (bardziej wyrafinowane intelektualnie frakcje liberałów, konserwatystów, tradycjonalistów) uważają za epokę tzw. religii politycznych¹.

Myśliciele różnych proveniencji odmiennie postrzegają różnice między buntem a rewolucją. Dla przykładu podaję rozważania postaci raczej marginalnych wobec głównego nurtu myśli politycznej czy filozoficznej, ale które to postaci zasługują na uwagę właśnie z powodu swojej nieszablonowości, swobody, głębi czy brawury wyrażanych przekonań.

Warto zacytować dłuższą wypowiedź protagonisty anarchoindywidualizmu, Maxa Stirnera (1806–1856):

Rewolucji i buntu nie można uważać za równoznaczne. Rewolucja polega na przewrocie stanu, istniejącego stanu rzeczy czy też *statusu*, państwa bądź społeczeństwa, stanowi przeto akt

¹ Jest to wysuwane przez filozofa polityki Erica Voegelina (1901-1985) pojęcie oznaczające świeckie ideologie pretendujące do narzucenia całościowego oglądu świata (*Die politischen Religionen*, 1938). Zastępują one dawne, wyczerpane kulturowo religie przy jednoczesnym naśladowaniu ich form kulturowych czy organizacyjnych. Na podobieństwo koncepcji zbawienia obiecują budowę szczęśliwego, ostatecznie spełnionego ładu w rzeczywistości doczesnej (a nie np. w życiu duchowym, pośmiertnym). Kojarzone są najczęściej z teoriami i praktykami totalitaryzmów XX wieku. Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992; tenże, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Znak, Kraków 1994.

polityczny lub społeczny. Bunt pociąga wprawdzie za sobą nieuchronnie zmianę stanu rzeczy, lecz nie bierze się z niezadowolenia z owego stanu, lecz z niezadowolenia ludzi z samych siebie; nie jest zbrojnym powstaniem, lecz powstaniem jednostek, jest rewoltą bez baczenia na ład, który się z niej rodzi. Celem rewolucji był nowy *ład*; bunt prowadzi do tego, by nie *pozwolić* dać sobą rządzić, by samemu się gospodarzyć, nie pokładając płonnych nadziei w żadnych „instytucjach”. Bunt to nie walka z istniejącym stanem, albowiem gdy bunt się powiedzie, to istniejący stan rzeczy sam z siebie obraca się w niwecz; jest on jedynie mym wydobyciem się z istniejącego stanu rzeczy, który porzucony umiera i ulega rozkładowi. Moim celem zatem nie jest obalenie danego stanu rzeczy, ale wywyższenie się ponad niego. Moje czyny i zamiary nie mają politycznego bądź społecznego charakteru, gdyż wiążą się wyłącznie ze Mną i moją Swojością — są *egoistyczne*².

Od podanych przez Stirnera dystynkcji wywodzi się stanowisko żołnierza i eseisty Ernsta Jünger (1895-1998), wysuwającego koncepcję Anarchy jako przeciwieństwa anarchisty:

Anarchą może być każdy, nawet największy filister, który siedzi za biurkiem i mówi: Przykładam do tego wszystkiego rękę, ponieważ tak mi najwygodniej. Albo ktoś, kto ze wszystkiego się naśmiewa. Nie będzie nim jednak anarchista, który chce poprawić świat i dokonuje zamachów. Anarchista jest dla mnie jak ktoś, kto partout idzie tą stroną ulicy, która gwarantuje, że zostanie przejechany. I po co to komu? [...] [Anarcha – T.W.] pozostawia rzeczy własnemu biegowi. Powiada: To nie moja rzecz. Nie ma z tym w ogóle nic wspólnego³.

Jedyny Stirnera i Anarcha Jünger to jednostki aspołeczne, gardzące polityką i działaniami zbiorowymi w imię ocalenia i wywyższenia siebie. Wspólny świat większości ludzi jest dla nich tak pozbawiony znaczenia, że nie poświęcają mu uwagi nawet w celu odmiany go według swoich idei. Przejęcie się jego problemami jest dla tych Niemców godne pożałowania.

Z kolei kolumbijski reakcjonista Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) pisał: „Insurekcje są zjawiskami społecznymi; rewolucja jest zjawiskiem religijnym”⁴. Także amerykański postanarchista Hakim Bey (właściwie Peter L. Wilson, ur. 1945) w swojej koncepcji Tymczasowej Strefy Autonomicznej odróżnia rewolucję – jako mającą tendencje totalizujące, zaprowadzającą kolejny opresyjny porządek – od powstania, czyli insurekcji, będącej przestrzenią spontanicznie urzeczywistnianej wolności czy przyjemności⁵.

² M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewicz, PWN, Warszawa 2012, s. 380–381.

³ *Bruderszaft ze śmiercią* – wywiad z *Ernstem Jüngerem*, tłum. R. Turczyn, „Literatura na świecie” 1986, nr 9 (pierwodruk: „Der Spiegel” 1982, nr 33), s. 251–252. W okresie międzywojennym Jünger był czołowym przedstawicielem niemieckiego nacjonalistycznego i socjalnego ruchu tzw. Konserwatywnej Rewolucji. W latach po drugiej wojnie światowej został znajomym Ciorana jak i Mircei Eliadego.

⁴ N. Gómez Dávila, *Nowe scholia do tekstu implicite*, t. II, tłum. K. Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2009, s. 46. Jako ciekawostkę można wspomnieć fakt, że Gómez Dávila pojawia się w biografii Ciorana autorstwa Bernda Mattheusa w szeregu antyświatowych pisarzy i aforystów, jego nazwisko zostaje podane jednak błędnie: z drugim członem brzmiącym „Avila” (B. Mattheus, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2008, s. 171, 207).

⁵ Zob. Hakim Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. J. Karłowski, w: tenże, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, Ha!art, Kraków 2009, s. 11–19.

Jak widać, szczególność zjawiska rewolucji jest dostrzegana przez umysły o różnych przekonaniach. Łączy je uznanie „monumentalności” rewolucyjnych aspiracji. Rewolucjoniści dążą do radykalnej odmiany swojego stanu oraz kondycji – własnymi siłami chcą stworzyć zupełnie nowy świat. Niektórych to zniechęca, ponieważ rewolucja im zagraża albo nadwyręza ich jednostkową autonomię; kolejni mogli stracić wiarę w sens rewolucji z powodu klęsk bądź zwyrodnień jej poszczególnych realizacji; inni wreszcie reprezentują zupełnie odmienny obóz ideowy czy „metafizyczny”, a rewolucję postrzegają jako swojego wroga religijnego.

A oto opinia francusko-rumuńskiego myśliciela Emila M. Ciorana (1911-1995): „Ruszyłbym się z miejsca może jeszcze, powiedzmy, dla Apokalipsy — ale dla rewolucji...? Przyłożyć rękę do upadku albo do Genezy, do klęski ostatecznej albo początkowej, tak, ale nie do zmiany na bylejakie lepsze bądź gorsze”⁶. Wypowiedź ta postawą przelicytowuje wyżej przytoczone dystynkcje. Choć wykazuje do nich pewne podobieństwo czy może nawet pokrewieństwo, to radykalizuje je do granic ostatecznych, sublimuje na poziom absolutny. Rewolucja nie jest dla Ciorana wielka, ale śmieszna, właśnie z powodu swoich pretensji do wielkości.

O Cioranie, jego życiu, działalności i przekonaniach napisano już wiele. Niemniej jestem przekonany, że reprodukcja wiedzy o nim i podtrzymywanie jego obecności w dyskursie – zarówno stricte akademickim, jak i w szerszym obiegu kulturowym – jest wskazane i pożyteczne.

Twórczość Ciorana jest możliwa do speriodyzowania, ale każda taka próba będzie kontrowersyjna i dyskusyjna. Najprościej podzielić ją na okres przedwojenny i powojenny, między którymi umieścimy publikację „Zarysu rozkładu” jako progu przejścia. Nie „punktu przełomowego”, ale progu właśnie, ponieważ w przypadku Ciorana należy wykluczyć pojmowanie jego myśli w kategoriach radykalnych (np. ideologicznych) przemian, zwrotów itd. Było to raczej ciągłe nawarstwianie się różnych motywów i ich „bolesne” wewnętrzne przepracowywanie, zależne od aktualnej „sytuacji egzystencjalnej”, własnego położenia życiowego, relacji z otoczeniem, czy fizjologicznych bolączek. Potrafił on w końcu bagatelizować i wyśmiewać swoje dawniejsze obsesje, lecz nie uzasadniał tego ideologicznie, tylko odwołując się np. do związanych z wiekiem zmian temperamentu.

⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1996, s. 106.

Napisany tuż po wojnie „Zarys rozkładu” można określić mianem spazmu świadomości antyhistorycznej. W pewnym stopniu kontynuowane tu są dotychczasowe wątki jego twórczości, takie jak mizantropia czy sceptycyzm, ale dochodzi do nich wyrazisty wstręt do „wielkich narracji”. Ludzkie ambicje uporządkowania świata prowadzą do coraz większych katastrof. Wpadnięcie w historię jest zresztą skutkiem grzechu pierworodnego (w który, rozumiany jako istotowa ułomność natury ludzkiej, Cioran nieustępliwie wierzy); w ciągu dziejów mamy do czynienia tylko z różnymi stopniami urzeczywistniania ludzkich ambicji. Człowiek jest oskarżany o wyniosłą pychę: „Czymże jest Upadek, jeśli nie poszukiwaniem jakiejś prawdy i pewnością, że się ją znalazło; pragnieniem dogmatu i zakorzenieniem się w dogmacie?”⁷. Cioran napastliwie oskarża głosicieli wszelkich prawd. Absolutyzowanie swoich przekonań jest dla niego pewnym wyznacznikiem ludzkiej kondycji. Idee, które wydają się istnieć niezależnie od doczesnej rzeczywistości, przez człowieka są tylko zbrodniczo poniewierane. Dotyczy to wszystkich bez wyjątku: „Sama w sobie każda idea jest obojętna, w każdym razie taka powinna być; a człowiek ożywia ją, przenosi na nią swój zapal i szaleństwo; skażona, przemieniona w wiarę, osadzona w czasie, przybiera kształt zdarzenia: w ten sposób dokonuje się przejście od logiki do epilepsji... tak rodzą się ideologie, doktryny i krwawe farsy”⁸. Prowadzą bowiem do identycznych skutków: „Ten, kto w jakikolwiek sposób przyzwala na sprawy ludzkiego świata, wszystko jedno, czy przyzwolenie to wynika z postawy rewolucyjnej, czy konserwatywnej, zużywa się w żalonych przyjemnościach: jego szlachetność i prostactwo mieszają się i rozmywają w zamieci dziejów...”⁹. „Zarys rozkładu” był dla Ciorana dokonaniem dość szybko rozliczeniem z poprzednim, narodowo-rewolucyjnym etapem jego życia.

Spójrzmy, co Cioran pisał o figurze rewolucjonisty – jakiegokolwiek – w latach międzywojennych:

Istnienie sprowadza się do naprzemiennych okresów nudy i rewolucji.

Gdy słucham ludzi tłumaczących, że nie przyłączyli się do takiego czy innego ruchu, bo nie zgadzają się z nim w jakimś punkcie; że żyją zgodnie z jego rytmem, choć czynnie doń nie przystąpili ze względu na pewne wątpliwości teoretyczne — widzę od razu, że brak im ducha rewolucyjnego. Bo gdyby ich ożywiało, wiedzieliby, że w rewolucji tylko rytm się liczy i temu rytmowi by się poddali. Idee to tylko ruchome dekoracje, pełnią w historii, funkcję ornamentu. Naiwni biorą je poważnie, w stosunku do nich określają swą tożsamość i wloką się za nimi zawsze na szarym końcu. Pasjonaci, ci, którzy cierpią na tragiczną obsesję nowości, prawdziwe snyby działania — znają tylko prawo frenezji. Inni, interpretujący, przemieniają swą duszę w system. i tak rodzi się ideologia.

⁷ Tenże, *Zarys rozkładu*, w: tenże, *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, KR, Warszawa 2006, s. 7.

⁸ Tamże, s. 5.

⁹ Tamże, s. 137.

Rewolucjonista to człowiek przerażony bezsenssem życia. Działanie zapełnia mu pustkę. Nie może się cofnąć, nie może wrócić do swej dawnej, cywilnej egzystencji — byłaby to śmierć gorsza od wszystkich szubienic. Charakterystyczny dla zwykłego życia brak rytmu jest prawdziwą nicością. Rewolucjonista staje się bohaterem, przedkładając śmierć nad powrót do ludzkości¹⁰.

Młody Cioran, którego bożyszczem było wszak życie, ochoczo usprawiedliwia działalność rewolucyjną, choć jednocześnie osobliwie ją sobie przedstawia: trzeba mieć odpowiedni temperament, nie przekonania. W latach pięćdziesiątych przesuwając akcenty:

Rewolucjonista myśli, że przewrót, który szykuje, będzie tym ostatnim; wszyscy myślimy tak samo w sferze naszych działań: *kres* jest obsesją żywych. Rzucamy się, gdyż naszą rolą jest, jak wierzymy, dokończenie historii, jej domknięcie, gdyż to ona wydaje się naszą domeną, podobnie zresztą jak „prawda”, która wreszcie porzuciła powściągliwość, aby się przed nami odsłonić. Błędy popełniać będą inni; tylko my wszystko pojęliśmy¹¹.

Czyn nadal jest ważny, ale jest w jakiś sposób służebny. Życie ma ramy i zasady, które je „naddeterminują” – rewolucjonista nie działa już dla zaspokojenia własnych namiętności, lecz zadośćuczynienia pewnym wyższym prawidłowościom. a przynajmniej tak odczytuje to Cioran, który ma nadzieję, że już *zrozumiał*. Bycie w dziejach to nieredukowalny ból istnienia i okazuje się, że niemożliwe jest uśmierzenie go jakimś racjonalnym i systematycznym sposobem: „Im dalej czasy się posuwają, tym mocniej władza nami świadomość, panuje nad nami i wrywa nas z życia; chcemy ponownie się go ucześcić i, nie mogąc temu sprostać, mamy pretensje i do niej, i do życia, po czym, rozważywszy sens i okoliczności, pretensje kierujemy do siebie”¹².

Historia (pojęta zarówno jako całość przeszłości, jak i ciągłość dziejów, stawania się) była centralną obsesją Ciorana – wszystkie inne albo z niej wypływały, albo w niej się zbiegały. Filipiki przeciw niej znajdujemy już w „Samotności i przeznaczeniu”, zbiorze międzywojennych artykułów z prasy rumuńskiej. Jego antyhistoryczny afekt miał wymiar zaiste ontologiczny: „Ten, kto nigdy nie zazdrościł drzewom, nie wie, czym jest terror świadomości, ten zaś, kto zna strach przed nią, ma słabość do natury. Gdy umysł traci urok, kocha się milczenie roślin: bez pytań i bez odpowiedzi”¹³. O utracie świadomości można tylko marzyć, zazwyczaj z małą skutecznością. „Od Adama aż do Baudelaire’a i Dostojewskiego człowiek robił wciąż to samo: notował katastroficzne konsekwencje tego,

¹⁰ Tenże, *Złudzenie działania*, w: tenże, *Samotność i przeznaczenie*, tłum. A. Dwulit, KR, Warszawa 2008, s. 262.

¹¹ Tenże, *Złoty wiek*, w: tenże, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Aletheia, Warszawa 2008, s. 149.

¹² Tamże, s. 142.

¹³ Tenże, *Nihilizm i natura*, w: *Samotność i przeznaczenie*, dz. cyt., s. 242.

co dodał do natury. Plan Stworzenia nie przewidział umysłu”¹⁴. Ponieważ wszystkie nasze bolączki prowadzą do pierwszego człowieka, Adama, wybór Ciorana jest jasny. Staje się, można by rzec, reakcjonistą *totalnym* – „przeciwko wszystkiemu, czego dokonano od czasów Adama”¹⁵. Jego świadomość zawsze była antyhistoryczna. Ten właśnie motyw zbliża go do ludzi religijnych. Choć zapewne brzmi to „tanio” i pretensjonalnie, usiłuje on wyrzucić *poza* ten świat z powodu „ból istnienia”: „Wierzyć w historię to pożądać możliwego, przyznawać jakościową wyższość temu, co groźnie nadciąga, nad tym, co już jest; to mniemać, że stawanie się kryje samo w sobie tyle bogactwa, iż wieczność jest już zbędna”¹⁶.

Doświadczenie historii ma jednak także aspekt wyzwolicielski, gdy tylko potrafi umocnić nas w sceptycyzmie. To pewna terapia odczulająca: trzeba zobaczyć dostatecznie wiele, by móc się już niczym nie przejmować. Wyzwolenie to przynależne jest tylko jednostce, która tym samym dostaje wolność spoglądania zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Sens historii, obnażany w katastrofalnych spazmach i niepowodzeniach ludzkich zamierzeń, coraz bardziej objawia się jako czysta zagadka, tak więc wiele z tekstów Ciorana składa się z dużych ilości pytań, nieraz sugerujących już pewną odpowiedź: „Fakt, że Historia nie ma żadnego sensu, powinien nas cieszyć. Mamy się przejmować pomyślnym zakończeniem dziejów, wielką zabawą na zakończenie, zabawą, której jedynymi kosztami będą nasz pot i nasze nieszczęścia? Tymi idiotami, którzy przyjdą po nas, których dziką radością napawać będą nasze cierpienia, nasze popioły?”¹⁷. Cioran lubi grać retorycznie i w sumie pragnie przeniesienia swojej rozpaczki oraz przekonania o *zrozumieniu* także na innych. „Rozbraja” on dzieje, oferując ich ofiarom tanie wykupienie się. Pozbawiony złudzeń, woła retorycznie: „Czyż historia nie jest ostatecznie wynikiem naszego strachu przed nudą, strachu, który zawsze każe nam cenić pikantny smak i nowość katastrofy i nad stagnację przedkładać każde nieszczęście?”¹⁸. I tu znowu dochodzimy do problemu rewolucji. U człowieka nowoczesnego strach przed nudą uległ eskalacji, eskalacji uległo więc także tempo i skala oddziaływania zdarzeń historycznych. Potrzebuje on drastyczniejszych środków, aby zaradzić swojej nudzie. A ta może mieć charakter „metafizyczny”, czyli objawiać człowiekowi nagość czy bezsens jego istnienia.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tenże, *O niedogodności narodzin*, dz. cyt., s. 107.

¹⁶ Tenże, *Pragnienie chwały i trwoga przed nią*, w: tenże, *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008, s. 108.

¹⁷ Tenże, *Ozdobniki wiedzy*, w: *Zarys rozkładu*, dz. cyt., s. 206.

¹⁸ Tenże, *Złoty wiek*, dz. cyt., s. 152.

Do popełniania rewolucyjnych czynów wiodą ludzi utopijne idee. Ciorana stosunek do utopii jest co najmniej dwuznaczny. Z jednej strony wyrastają ze zrozumiałych dla niego pobudek, z drugiej – powodują katastrofalne skutki i pogłębiają uwikłanie człowieka w historię. Nie przynoszą radykalnej odmiany jego kondycji. Ale to pogłębianie historycznych cierpień jest przedsięwzięte ze szlachetnej naiwności utopistów: „Poszukiwanie utopii to poszukiwanie religijne, pragnienie absolutu. Utopia jest wielką słabością historii, ale też jej wielką siłą. w pewnym sensie właśnie utopia *odkupuje* historię”¹⁹. Jeśli utopie nadają sens cierpieniu ludzi (ponieważ funkcji tej nie zaspokaja już tradycyjna religijność), to dobrze – wciąż jednak znajdujemy się na progu przesady i degeneracji w ideologię: „Utopia spełnia w życiu wspólnot funkcję, jaka w życiu narodów przypisana jest idei misji. Ideologie są podproduktami wizji mesjańskich lub utopijnych, ich wulgarnym, rzecz można, wyrazem”²⁰. Obecność apokalipsy w utopii jest tylko intuicyjna, implikowana przez jej religijnego ducha. w gruncie rzeczy apokalipsa to tylko obietnica wydostania się z historii, skończoności. Nie chodzi o to, że nie wiemy, jak będzie ona wyglądać, lecz o to, by po niej nie było już niczego do oglądania. Utopie są projektami apokalipsy dokonywanej „z dołu”.

Cioran jest gotów sympatyzować nawet z równościowymi dążeniami komunizmu, który w przynajmniej niektórych narodach wzbudza nowe życiowe siły (przykład Rosji wydobytej z dotychczasowego fatalizmu). Poza tym z utopiami dzieli Cioran pogardę czy urazę do własności. Przywiązanie do bogactwa to dla niego przywiązanie do doczesności, a od tego lepszą dla ducha jest antymaterialna asceza, uwalniająca człowieka od przedmiotów²¹. Nie cierpiał jednak utopijnego idealizmu, optymizmu, sentymentalizmu; złudnej wiary, że da się zaplanować harmonijną przyszłość. Wyrażał to napastliwie: „To niewiarygodne, do jakiego stopnia utopiści potrafili urzezać wielkie umysły... na przykład Dostojewski z podziwem czytywał Cabeta. Cabeta, który był skończonym kretynem, pod-Fourierem! Wszyscy wierzyli w bliskie nadejście millenium — jeszcze parę lat, najwyżej dziesięć... Ich optymizm także był deprymujący; ta przesadnie różowa wizja świata, te Fourierowskie kobiety śpiewające przy pracy w warsztatach... Ten utopijny optymizm jest po prostu *bezlitosny*”²². Polecał „opis Falansteru jako najskuteczniejszy środek wymiotny”²³.

¹⁹ Z *Cioranem rozmawia Fernando Savater*, w: *Rozmowy z Cioranem*, tłum. i Kania, KR, Warszawa 1999, s. 21–22.

²⁰ E. Cioran, *Złoty wiek*, dz. cyt., s. 130.

²¹ Zob. tamże, s. 130–132.

²² Z *Cioranem rozmawia Fernando Savater*, dz. cyt., s. 20.

²³ E. Cioran, *Mechanizm utopii*, w: *Historia i utopia*, dz. cyt., s. 120.

Nie sposób nie uznać, że pewien wpływ na ewolucję poglądów Ciorana miało jego ideologiczne zaangażowanie po stronie narodowo-rewolucyjnej rumuńskiej Żelaznej Gwardii oraz sposób, w jaki historia obeszła się z tą formacją oraz z samą Rumunią. To egzystencjalne doświadczenie było przez niego w następnych latach po wielokroć relatywizowane. Widzieliśmy jednak, jak w latach trzydziestych uzasadniał swoją pochwałę rewolucji – zupełnie aideologicznie. W końcu jego zapał się skończył, a historia przyniosła zagładę pokoleniu, z którym dzielił ideały: „Aktywność polityczna jest nieświadomą pokutą, prędzej niż cokolwiek innego”²⁴.

Ciorana z lat międzywojennych Alexandra Laignel-Lavastine uważa za „kogoś w rodzaju bałkańskiego odpowiednika młodego Jüngera”, a jego „Schimbarea la față a României” (1936) za „jeden z wielkich manifestów europejskiego faszyzmu w jego odmianie rewolucyjno-konserwatywnej”²⁵. W tym okresie Cioran głosił hasła wzmoczonej industrializacji, przesiedlania ludności ze wsi do miast, ideologicznej mobilizacji mas dla celów państwa i narodu. Jest to sposób życia, który został później narzucony i dokładnie zrealizowany przez system komunistyczny. Można by więc podejrzewać, że Cioran powinien przynajmniej z neutralną życzliwością odnosić się do społeczno-politycznych konsekwencji realnego socjalizmu. Tak jednak nie było. Jeszcze w roku śmierci wspierającego marksizm Jean-Paula Sartre'a (1905-1980) Cioran żywił do niego „ideologiczną” urazę; po jego pogrzebie miał ochotę zostawić mu na grobie karteczkę z napisem „Dziękuję — Kreml”²⁶. w żaden sposób nie ucierpiał on zresztą od komunizmu, nie był prześladowany – już wcześniej przebywał na emigracji. Jedyne jego rodzina pozostawała w Rumunii. po wojnie Cioran nie wypowiadał już sądów na tematy bezpośrednio polityczne. Ograniczał się do kontynuowania prorocत्व o upadku zachodniej cywilizacji. W związku z tym ogarniała go kompletna rezygnacja: „Im więcej myślę o przyszłości, tym mniej rozumiem, jak w ogóle można zgłaszać akces do czegokolwiek”²⁷.

Długoletni przyjaciel Ciorana, religioznawca Mircea Eliade (1907-1986), mówił wprost o „terrorze historii”. Obaj dzielili to samo doświadczenie pochodzenia z kultury

²⁴ Cioran, cyt. za: B. Mattheus, dz. cyt., s. 113.

²⁵ A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. O zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, tłum. I. Kania, Universitas, s. 101.

²⁶ Zob. B. Mattheus, dz. cyt., s. 227.

²⁷ Zdanie pochodzi z brudnopisu listu do Alaina de Benoist, przedstawiciela francuskiej neopogańsko-tożsamościowej „Nowej Prawicy”. Cyt. za: A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 364.

peryferyjnej (a także nacjonalistyczne zaangażowanie w młodości), mało znaczącej, będącej polem rozgrywek między otaczającymi ją mocarstwami. Naród rumuński nigdy nie był podmiotem historii, ale zawsze jej ofiarą, popychadłem. Eliade uznał świadomość afirmującą zmienność i linearność historii za cechę nowożytnego człowieka cywilizacji zachodniej; po stronie przeciwnej usytuował archaicznego człowieka cywilizacji tradycyjnych, wyznającego cykliczną koncepcję czasu i nieodmiennie uciekającego się do powtarzania gestów archetypowych, zaczerpniętych z wyobrażeń mitycznych²⁸. Ta promowana przez Eliadego wizja była próbą radykalnej, zorientowanej religijnie odpowiedzi na nieszczęścia powodowane przez upływ czasu i idee postępu. Cioran to potwierdzał:

Nie tylko ze mną tak jest. Myśl Eliadego też jest wymierzona przeciwko historii. w gruncie rzeczy wszyscy ludzie ze wschodniej Europy są przeciwko historii. [...] Otóż wszyscy ludzie ze Wschodu, niezależnie od ich orientacji ideologicznej, siłą rzeczy mają uprzedzenia wobec historii. Dlaczego? Dlatego, że są jej ofiarami. Wszystkie te wschodnioeuropejskie kraje bez przeznaczenia to kraje, które w istocie były napadane i zniewalane; dla nich historia jest z konieczności czymś demonicznym²⁹.

Propozycja Eliadego była dla niego jednak zbyt słaba. Uznanie źródłowej identyczności wszelkich wydarzeń i zamknięcie ich w schemacie powtarzalności nie mogło satysfakcjonować „metafizycznego samotnika”, który z czasu „wypadł” bądź się od niego „odkleił” – kogoś, kto w swoim rozczarowaniu światem zazdrościł nie mitycznym herosom, ale roślinom. Przed „terrorem historii” można uratować się tylko ucieczką z historii, w którą zostaliśmy wrzuceni bez pytania nas o zgodę:

Nie obchodzą mnie moje początki, interesuje mnie tylko p o c z ą t e k. Jeśli zmagam się z własnymi narodzinami — z tą obsesją pomniejszą —, to dlatego że nie mogę ucapić za łeb momentu początkującego czas. W ostatecznym rachunku wszelka jednostkowa niewygodność sprowadza się do niewygodności kosmogonicznej, każde bowiem z naszych doznań jest pokutą za owo zbrodnicze doznanie pierwotne, poprzez które byt wymknął się nie wiadomo dokąd...³⁰.

Na zakończenie wypada podkreślić, że od – wziętej jako całość – twórczości Ciorana nie powinno się oczekiwać spójności, logiki czy konsekwencji. Ten myśliciel świadomie antysystemowy (w sensie oponowania wobec konstruowania całościowych wizji filozoficznych) jedynie dawał upust swoim (często uwarunkowanym bądź zinternalizowanym fizjologicznie) obsesjom, nie dążąc do wypowiedziania uargumentowanych i zrównoważonych poglądów. Lektura jego pism pozwala stwierdzić o rozsianym występowaniu

²⁸ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, KR, Warszawa 1998, s. 107–176.

²⁹ Z *Cioranem rozmawia Léo Gillet*, w: *Rozmowy z Cioranem*, dz. cyt., s. 54.

³⁰ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, dz. cyt., s. 15.

i zróżnicowanym natężeniu obsesji, przez długie lata powtarzających się w aforyzmach, opartych na fragmencie esejach czy dłuższych tekstach. „Liczy się tylko ta mania. Reszta jest jedynie postawą”³¹.

Rewolucja i apokalipsa to z pewnością jedne z najważniejszych drążących Ciorana kwestii, ponieważ jakby to pomiędzy nimi znajdował się próg przejścia od sfery doczesnej do eschatologicznej. Dwa te zjawiska należy rozpatrywać razem, gdyż łączy je wspólny wektor ruchu myśli; różnica dotyczy „jedynie” stopnia posiadanych przez człowieka złudzeń.

Bibliografia

- Bruderschaft ze śmiercią* – wywiad z *Ernstem Jüngerem*, tłum. R. Turczyn, „Literatura na świecie” 1986, nr 9
- Cioran E., *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Aletheia, Warszawa 2008
- , *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 2008
- , *Samotność i przeznaczenie*, tłum. A. Dwulit, KR, Warszawa 2008
- , *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008
- , *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, KR, Warszawa 2006
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, KR, Warszawa 1998
- Gómez Dávila N., *Nowe scholia do tekstu implicite*, t. II, tłum. K. Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2009
- Hakim Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Ha!art, Kraków 2009
- Laignel-Lavastine A., *Cioran, Eliade, Ionesco. O zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, tłum. I. Kania, Kraków 2010
- Mattheus B., *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2008
- Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, KR, Warszawa 1999
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewicz, PWN, Warszawa 2012
- Voegelin E., *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Znak, Kraków 1994
- , *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992

³¹ Tenże, *Rosja i wirus wolności*, w: *Historia i utopia*, dz. cyt., s. 39.

Poeta na czele rewolucji. Postulaty rewolucyjne awangardowych ruchów literackich początku XX wieku oraz ich filozoficzne implikacje

1.

Wśród tzw. *common truths* współistnieją dwa wykluczające się poglądy. Pierwszy z nich głosi, że wszelkie uogólnienia w dziedzinie intelektualnej są niedopuszczalnym nadużyciem, które zamiast poszerzenia oglądu danej sprawy skutkują jej nieodwracalnym rozmyciem i zaciemnieniem. Drugi zaś zdolności abstrahowania przypisuje kluczową rolę w kształtowaniu rzetelnego zasobu wiedzy danej jednostki. Stąd też stwierdzenie, jakoby początek wieku XX był czasem trudnych przemian społecznych, prowokujących i prowokowanych przez zmiany literackie, ocenić można śmiało na dwa z wymienionych sposobów. Umieszczonym w niniejszej pracy rozważaniom na temat postulatów rewolucyjnych awangardowych ruchów literackich XX wieku (a zasadniczo jego pierwszej połowy) można będzie zatem z pewnością przypisać, w ramach oceny, charakter takich to pozytywnych, bądź negatywnych ogólników. Dla przejrzystości wyводу oraz z szacunku dla czasu i papieru, przedstawiony zostanie nie wycinek nawet, a wybór przykładów z bogatej historii awangardy. Pozostaje mieć nadzieję, że wzbudzi wrażenie trafnego.

„Rewolucyjność” początku wieku XX mówi wprost, za pomocą powszechnie kojarzonych dat i zjawisk. W dziedzinie polityki przemawiają daty: 1905, 1910, 1917, 1926 – rewolucja rosyjska, meksykańska, dwie kolejne w Rosji, chińska. „W grze” pozostaje także wciąż jeszcze żywa druga rewolucja przemysłowa. Na wstępie, przed szczegółową analizą tak pojęć, jak i teorii, można stwierdzić, że ich związki z literaturą piękną są wieloaspektowe.

Pierwszy z tych związków jest intuicyjnie zauważalny i możliwy do zilustrowania schematem „baza-nadbudowa”. Clement Greenberg, twórca znanego eseju *Awangarda i kicz*, uważał różnorodność sztuki początku XX wieku za możliwą do pojęcia jedynie przez pryzmat analizy historycznej. Powstanie awangardy łączył związkiem przyczynowo-skutkowym z rewolucją przemysłową, jej rozwój zaś – z odrzuceniem rewolucyjnych ideałów. „Bez rewolucyjnych idei krążących wokół – pisze Greenberg – [przedstawiciele awangardy] nie byliby w stanie wyodrębnić tego, co burżuazyjne i przyjąć wobec tego opozycyjnej postawy. Bez moralnego wsparcia rewolucyjnych poglądów politycznych nie mieliby

też odwagi tak zdecydowanie przeciwstawić się konwencjom społecznym”¹. Współcześni badacze awangardy, tacy jak Peter Bürger, równie mocno akcentują historyczne czy nawet historiozoficzne tło ruchów awangardowych². Warto wspomnieć, że to właśnie na lata 20. XX wieku datuje się tzw. próg umasowienia kultury³ – bezpośredni efekt zmian w stratyfikacji społecznej oraz pośredni wynik rozwoju technicznego.

Drugi typ związku literatury z tendencjami rewolucyjnymi w historii opiera się na założeniu, że literatura, jeśli nie jest inspiracją do konkretnych działań rewolucyjnych, to przynajmniej jest jedną z aktywnych sił, a nie jedynie biernym produktem sytuacji. W tym miejscu należałoby zadać pytanie o społeczną funkcję literatury pięknej. W przypadku awangardy po takim pytaniu można spodziewać się tym ciekawszej odpowiedzi, że to właśnie literaci awangardowi sami siebie uznawali za działaczy rewolucyjnych *par excellence*. To także ich twórczość po raz pierwszy wyszła na ulice – przejawiała się w manifestach i przybierała formę happeningu. Składała się z haseł i trafiała wprost do mas. Tychże działaczy awangardy literackiej będą się starała przedstawić jako teoretyków rewolucji.

2.

Jak rozumieć należy awangardę? Pojęcie to z początku odnosiło się do zjawiska militarnego (franc. *avant garde* – straż przednia), jednak kiedy w 1825 roku przyjaciel i uczeń Saint-Simona, Olinde Rodrigues, w eseju *Artysta, naukowiec, przemysłowiec* użył słowa „awangarda”, miał już na myśli praktykę zdecydowanie artystyczną. Awangarda artystyczna czy też literacka zachowała jednak niektóre cechy składające się na konotację pierwotnego terminu, w tym chęć społecznego przywództwa. Rodrigues pisał: „Najpiękniejszym przeznaczeniem sztuki jest sprawowanie pozytywnej władzy nad społeczeństwem, prawdziwie kapłańskiej funkcji, i forsowny marsz na czele [*avant-guard*] wszystkich sił intelektualnych, w epoce ich największego rozwoju! To jest obowiązkiem artystów, ich misją” – można przeczytać w rzeczonym eseju⁴. Rodrigues, zrównując „marsz na czele” z przeznaczeniem sztuki, wpisywał się w powstałą podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej tradycję łączenia terminu „awangarda” z działalnością polityczno-ideologiczną.

Popularyzacja tej militarnej metafory w kręgach artystycznych to już zasługa Filippo Tomasso Marinettiego, jeszcze sprzed zainicjowania futuryzmu. W niedługim czasie

¹ C. Greenberg, *Awangarda i kicz*, [w:] *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, Universitas, Kraków 2006, s. 4.

² P. Bürger, *Teoria awangardy*, Universitas, Kraków 2006, s. 19.

³ A. Kloskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 2005, s. 106.

⁴ O. Rodrigues, *L'artiste, le savant et l'industriel*, [w:] V. Margolin, *The Struggle for Utopia: Rodchenko, Lissitzky, Moholy-Nagy*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, s. 3.

rzeczownik ten zyskał znaczenie dystynktywne – pozwał na umieszczenie danej grupy artystycznej bądź idei w opozycji do tzw. „innych”. Z początku jedyną cezurą między „my” a „inni” było szeroko pojęte „nowatorstwo”. Funkcję syntetyzującą nazwy kształtujących się na początku XX wieku tendencji pełniło określenie „nowa sztuka” we wszystkich wydaniach regionalnych: „l'art moderne”, „nové umeni”, „moderni umeni”, „modern art”, „new movement”, „ultra-modern school of art”, „moderne Kunst”, „neue Dichtung” itd.⁵. Zgodnie z analizą Jose Ortegi y Gasset, przez „nowoczesność” rozumieć można tak „świadomość istnienia innego, lepszego niż dawniej życia” lub też „imperatyw dorastania do poziomu czasów”⁶. Takiego typu rozróżnienie stało się podstawą do podziału między grupami artystycznymi, które w wewnętrznym (i nie tylko) dyskursie z upodobaniem wyłaniały tych, którzy „stoją na czele” (*avant-garde*) nowoczesności i rewolucyjności, charakteryzując się największym i najśmielszym nowatorstwem.

W dziedzinie nowatorstwa badacze samozwańczych awangard starali się najczęściej odpowiedzieć na pytanie, „jak ustalić granice między ewolucją modernistyczną a rewolucją awangardową?”⁷. Maria Delaperriere, zajmująca się polskimi awangardami, słusznie uznaje tę odpowiedź za niemożliwą. Wydaje się, że niemożność takiego rozgraniczenia ma w sobie coś z postulowanego przez tzw. „nowych historyków francuskich” czy choćby Jerzego Topolskiego postrzegania opozycji ewolucja-rewolucja jako mitu, którego „istotą jest przeświadczenie o istnieniu w historii zdarzeń, faktów, procesów, mających moc dzielenia procesu historycznego na odcinki, w których wyraźnie wskazuje się na różnice między stanem przed (rewolucją) i po (rewolucji)”⁸. Na uwagę zasługuje jednak samo, nawet „zmitologizowane”, określenie „rewolucja awangardowa”. W jakiej przestrzeni miałyby być zauważalna tego typu rewolucja?

Z jednej strony, rewolucja wewnętrzna – w ramach twórczości, z drugiej – zewnętrzna, społeczna. Pomiędzy rewolucją a awangardą napięcie występowało zawsze. Podkreślają to prace krytyczne, choćby Renato Poggioliego, którego krytykiem był właśnie wspomniany Burger, czy też wypowiedzi polityków kojarzonych z działaniami rewolucyjnymi, takich jak Lew Trocki. Rewolucje kulturalne czy przemysłowe rozumiano zwykle po prostu jako wielkie zmiany w tej czy innej dziedzinie. Rewolucja społeczna, zgodnie z tezami Hannah Arendt, wymagała i wymaga ściślejszej charakterystyki.

⁵ G. Gazda, *Awangarda nowoczesność i tradycja: w kręgu europejskich kierunków literackich pierwszych dziesięcioleci XX w.*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1987, s. 14.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 31.

⁷ M. Delaperriere, *Polskie awangardy a poezja europejska*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 12.

⁸ Za: J. Chodak, *Teorie rewolucji w naukach społecznych*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012, s. 22.

Charakteryzowała się ona przemocą, łączącą rewolucje ścisłą więzią z wojnami, wysuwaniem postulatów socjalnych, tj. motywacją ekonomiczną, celem, jakim jest – różnie rozumiana – wolność oraz tzw. „patosem nowości”⁹. Wprowadzenie do rozważań pojęcia rewolucji wymaga przyjęcia ruchomej wizji rzeczywistości, zauważania przemian, istnienia pewnego „ruchu” w historii.

Wydaje mi się nie bez znaczenia fakt, że dla określenia awangardowych grup literackich używany bywa termin „ruch literacki”. Termin ten zdecydowanie częściej niż w rodzimym literaturoznawstwie spotykany jest w pracach anglojęzycznych czy hiszpańskojęzycznych. Słownik Arthura F. Scotta, *Current literary terms. A concise dictionary of their origin and use*, po wyprowadzeniu określenia „movement” od późnołacińskiego „movimientum” oraz wcześniejszych form „movere” tłumaczonych jako „poruszyć”, „wprawić w ruch”, przedstawia ruch literacki jako „tendencję do nowego rozwoju, *movement* może opisywać daleko idącą zmianę typu *odrodzenia romantycznego* [*Romantic Renaissance*] bądź denotować prace kilku artystów, jak np. *kubizm analityczny*”¹⁰. Analogiczny leksykon Johna A. Cuddona, podaje, iż termin „movement” stosowany jest na określenie trendu czy postępu w literaturze. Za przykład podaje francuską Plejadę, która „ze względu na innowacje w poezji tworzyła ruch”¹¹. W przypadku futurystów czy estrydentystów korzystanie z terminu „ruch” jest nawet bardziej uzasadnione niż często występujące w rodzimej literaturze pojęcie „grupa literacka” czy „kierunek literacki”¹². Po pierwsze, użycie „ruchu” zamiast „grupy” może być poczytane jako odzwierciedlenie światopoglądu danych twórców. Inicjator estrydentyzmu, Manuel Maples Arce, na początku lat 20. pisał: „Przeczuwałem, [...] że sztuka, jak życie, jest ruchem i nie może stać w miejscu”¹³. Postrzeganie tak życia, jak i jego elementu, jakim jest sztuka, w kategoriach wariabilistycznych charakteryzowało myślenie tak Maples Arce, jak i Marinettiego. Po drugie zaś, wyróżnienie „ruchu” na tle innych terminów podkreśla jego związek skojarzeniowy z ruchami społecznymi. A ruchy społeczne, zgodnie z definicją Jana Szczepańskiego, powstają wówczas, „gdy większa ilość ludzi, świadomie, celowo i wspólnie

⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 21–68.

¹⁰ A.F. Scott, *Current Literary Terms. A concise dictionary of their origin and use*, Macmillan, Londyn 1980, s. 187.

¹¹ J.A. Cuddon, *A dictionary of literary terms*, Penguin Books, Harmondsworth 1984, s. 405.

¹² W 1912 roku Alfred Döbin w *Sturmie* pisał: „Futuryzm to wielki krok. Stanowi on akt wyzwolenia. Nie jest kierunkiem, lecz ruchem. Lepiej: futuryzm jest ruchem artysty naprzód”. Za: Ch. Baumgarth, *op.cit.*, s. 132.

¹³ E.J. Rashkin, *The Stridentist Movement in Mexico. The Avant-Garde and Cultural Change in the 1920s*, Lexington Books, Maryland 2011, s. 4.

dąży do realizacji wspólnego celu, stosując te same metody działania, kierując się wspólnymi wartościami i powołując się na wspólną ideologię”¹⁴.

3.

„Wspólne wartości” i „wspólna ideologia”, poza wytworami typowo artystycznymi, wyrażane były w przypadku grup awangardowych najczęściej w formie manifestów. Martin Puchner w obszernym studium tego gatunku, *Poetry of the Revolution. Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes*, formułuje nawet pojęcie „sztuki manifestu” („manifesto art”) na określenie awangard typu futurystycznego. To w manifestach zaobserwować można eskalację poglądów rewolucyjnych.

Sam manifest jest wedle Puchnera – począwszy mniej więcej od manifestu Lewelerów – gatunkiem rewolucyjnym¹⁵. Dzięki niemu także dostrzec można wpływ samych rewolucji politycznych na poglądy literatów oraz prześledzić rozwój tychże poglądów.

4.

Pierwszy manifest futurystyczny powstał w roku 1909. Wybór manifestu przez Filippo Tomasso Marinettiego jako formy wyrazu swoich przekonań nie był przypadkowy. Już wtedy Marinetti był zwolennikiem idei socjalistycznych, takich jak kolektywizacja ziemi, wyższa płaca minimalna, sprzeciw wobec parlamentaryzmu, instytucji rodziny oraz Kościoła Katolickiego. W *Manifestie futuryzmu* widać gloryfikację walki, zwłaszcza wojennej oraz apoteozę buntu: „Nie ma już piękna poza walką [...] Chcemy sławić wojnę – jedyną higienę świata – militarizm, patriotyzm, gest niszczycielski anarchistów, piękne idee, za które się umiera, oraz pogardę dla kobiet¹⁶” – pisał Marinetti. Do tej feerii światopoglądowej dołącza zdecydowana fascynacja proletariatem oraz mechanizacją życia, a także wyraźne uwielbienie wszystkiego tego, co nowe, połączone z agresywnym atakiem na to, co stare. Celem, który przyświecał Marinettiemu było państwo kierowane przez fachowców, a rządzone przez artystów, idealnym ustrojem miała być artekracja.

„Wprowadzanie artekracji” przebiegało na znanych zasadach – wieców i manifestacji.

W rok po wydaniu manifestu, podczas spotkania z robotnikami Neapolu Marinetti wołał:

Czy uważacie nas za niezdolnych do politycznego działania, jako że mamy zbyt wiele fantazji? Na pewno, mimo całej naszej bezinteresowności, potrafimy działać lepiej niż nasi poprzednicy. Wierzmy zresztą, że historia nas oczekuje... Powiecie, że według teorii Georges'a Sorela nic nie jest groźniejsze dla interesów rewolucyjnego proletariatu niż intelektualiści. Ale my, artyści, nie

¹⁴ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1965, s. 191.

¹⁵ M. Puchner, *Poetry of the Revolution. Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 15.

¹⁶ Za: Ch. Baumgarth, *op. cit.*, s. 35.

jesteśmy tak zwanymi intelektualistami. My, to przede wszystkim bijące serca, drgające wiązki nerwów, instynkty; instynkty, które kierują się tylko boską, upajającą intuicją i płoniemy wszyscy, lub też wierzymy, że płoniemy, boskim ogniem¹⁷.

Oprócz przekonania o przeznaczeniu na wodzów nowego społeczeństwa, artyści, wedle Marinettiego, posiadali dodatkowo pewne niejasne metafizyczne powołanie. Co ważne, kilkakrotnie podkreślał różnice między artystami a intelektualistami, względem których stawiał się w opozycji. Takie poglądy stoją w sprzeczności z myślą – swego czasu bliskiego futurystom – Antonio Gramsciego. Mimo wyraźnego w pewnym momencie napięcia na linii Marinetti – Gramsci, warto pamiętać, że mężczyźni ci posiadali wspólne korzenie intelektualne – obaj ukształtowali się bowiem pod wpływem anarchosyndykalizmu¹⁸.

Anarchosyndykalistyczna przeszłość Marinettiego dała o sobie znać choćby w 1910 roku, kiedy w przemowie do ludu angielskiego, określił on część swojej filozoficznej, politycznej i artystycznej koncepcji jako najokrutniejszą formę szczeroci oraz najodważniejszy rodzaj przemocy¹⁹. Owa przemoc, według Majorie Perloff czy też Puchnera jest spuścizną wspomnianego uprzednio George'a Sorela. Futuryści nie wykluczali w swoich wystąpieniach przemocy przeciwko monarchii, którą uważali za obmierzły przeżytek. Nie zamierzali przy tym zatrzymać się na republice, ani też stać się wyrazicielami idei socjalistycznych. Ich zamierzeniem było „przygotowanie się na ewentualną wojnę lub rewolucję”²⁰. Obie przyjęli z radością.

Po wybuchu I wojny światowej, w 1915 roku, Marinetti wydał pamflet *Wojna jedyną higieną świata*, wykorzystujący teksty z *Le Futurisme*. Swoje postulaty śmiało zestawiał z poglądami anarchistów, podejmował także ściśle praktyczne problemy organizacji rewolucyjnych. Po rozpętaniu się „dziejowej zawieruchy”, rewolucja stała się dla futurystów określnikiem modyfikującym znaczenie wojny. „Młodzi rewolucjoniści” powinni wedle Marinettiego czynnie uczestniczyć w działaniach zbrojnych, które jako wypadek historyczny miały się futuryzmowi istotnie przysłużyć. Marinetti nazywał wydarzenia wojenne „zintensyfikowanym futuryzmem”²¹. Wojna dla twórcy futuryzmu była wielką siłą rewolucyjną, niszczącą starą Italię, której nienawidził.

Pierwszy polityczny program futurystów, który przez jego twórców zatytułowany został wprost „politycznym”, znajdował się w wydanym w 1915 roku manifestie

¹⁷ Za: M. Puchner, *op. cit.*, s. 83

¹⁸ P. Lieberman, *Antonio Gramsci: An Intellectual Pre-Occupation ossia The Revolutionary Artist: An Occupational Hazard*, http://www.academia.edu/1314909/Antonio_Gramsci_An_Intellectual_Pre-Occupation_-_or_-_The_Revolutionary_Artist_An_Occupational_Hazard, dostęp [02.02.2013].

¹⁹ Za: M. Puchner, *op.cit.*, s. 85.

²⁰ *Ibidem*, s. 80.

²¹ *Ibidem*.

Futurystyczny Ruch Polityczny. Futuryści wymagali wówczas m.in. wolności dla ludzi i narodów, „z wyjątkiem wolności do bycia tchórzem”²². Główny postulat jednak, ściśle nacjonalistyczny, jeszcze mocniej wyrażony został w *Manifeście Włoskiej Partii Futurystycznej* z 1918 roku. Tam na pierwsze miejsce wysuwana jest idea „wielkich Włoch”; pobrzmiewają w nim zdecydowanie faszystowskie nuty. Ich występowanie, po raz kolejny, nie zakłada odrzucenia idei rewolucji. Ta, forsowana przez Marinettiego, miała być jednak rewolucją specyficznie włoską, wykraczać poza ramy Rewolucji Październikowej. „Musimy zrobić naszą własną rewolucję”²³ – pisał.

Hasło rewolucyjnego nacjonalizmu głosiło likwidację senatu i stworzenie nowego organu, w którym nie byłoby miejsca dla profesorów. Wraz z powstaniem partii nastąpić miał rozdział futuryzmu typowo artystycznego od futuryzmu społeczno-politycznego. Futurystyczna partia według Marinettiego „rozumie palące potrzeby i właściwie oddaje świadomość całego społeczeństwa w jego higienicznym rewolucyjnym porywie”²⁴. Futuryzm wychodząc na ulice stał się przede wszystkim ideologią.

Podsumowując poglądy futurystów, wyzwolenicze postulaty Marinettiego można byłoby w wielkim skrócie opisać za pomocą haseł: wolność Włoch oraz wolność słów („parole in liberta”). Wolność ta miała być zdobyta na drodze masowej przemocy, przy udziale proletariatu, a urzeczywistnić miała się w szczególnym rodzaju idealnego państwa rządzonego przez artystów.

5.

Warto jednak wspomnieć, że futuryzm włoski był jednak prądem niejednolitym. Już Aldo Palazzeschi, Giovanni Papini i Ardengo Soffici nie zgadzali się z niektórymi postulatami Marinettiego. W artykule *Futuryzm i marinettizm* podkreślili, że celem futuryzmu jest ostateczne wyzwolenie człowieka, zaś – w przeciwieństwie do poglądów Marinettiego – Włochy nie są ważniejsze od wolności. Jak pisali: „Ponad słowo Włochy [futuryzm] stawia słowo wolność, a ponad oba te stawia więcej geniusz i oryginalność”²⁵.

Poglądów innych niż marinettizm szukać należy także poza granicami Włoch. Tak zwany „efekt futurystyczny” odczuć dało się głównie na południowych oraz wschodnich peryferiach Europy oraz w Ameryce Łacińskiej. Martin Puchner zwraca uwagę na fakt, że pojawienie się w tych właśnie okręgach tendencji futurystycznych łączy się z dystrybucją

²² F.T. Marinetti, *Futurist Political Movement*, [w:] *Futurism. An Anthology*, red. L. Rainey, Ch. Poggi, L. Wittman, Yale University Press, New Haven 2009, s. 217.

²³ F.T. Marinetti, *Manifesto of The Italian Futurist Party*, [w:] *op.cit.*, s. 248.

²⁴ *Ibidem*, s. 249.

²⁵ Za: Ch. Baumgarth, *Futuryzm*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 171.

*Manifestu komunistycznego*²⁶. Z drugiej strony jednak warto zauważyć, iż ruchy futurystyczne bądź też podobne futuryzmowi do zaistnienia potrzebowały warunków społecznych przyjaznych radykalnym opiniom. Tak było w państwach takich jak Rosja czy Meksyk, gdzie występowały wielkie napięcia między obszarami wiejskimi, na których widoczne były wyraźne ślady feudalizmu, a centrami, które w stosunku do najlepiej rozwiniętych krajów wciąż były opóźnione i przechodziły przez gwałtowną modernizację oraz industrializację. Tam też ideologia futurystyczna padła na podatny grunt. Być może dlatego Lew Trocki w części *Literatury i rewolucji* poświęconej futuryzmowi skrytykował ruch awangardowy za „wykorzystanie okazji”, jaka przydarzyła się w związku z rewolucją²⁷.

Rewolucja bolszewicka pojawiła się w historii rosyjskiego futuryzmu względnie późno, to ona jednak doprowadziła do konsolidacji poglądów politycznych tamtejszych artystów. Część z nich przeszła szybką woltę od indywidualizmu do rewolucyjnego kolektywizmu. W piśmie LEF Włodzimierz Majakowski określał futuryzm jako lewy front sztuki, nawołując do walki w ramię w ramię z innymi rewolucjonistami politycznymi²⁸. Od 1918 roku takie pojęcia jak „awangarda”, „sztuka lewicowa” i „futuryzm” stały się w Rosji Radzieckiej w mniejszym lub większym stopniu synonimami. Jednakże już rok później główni przedstawiciele futuryzmu odczuli potrzebę rewolucjonizowania także bolszewizmu. Członkowie komunistyczno-futurystycznego kolektywu Komfut twierdzili, że polityka kulturalna bolszewików nie jest ani trochę rewolucyjna, że nie nadąża za zmianami politycznymi oraz gospodarczymi i że potrzeba „nowej komunistycznej ideologii kulturalnej”. Postulowano w związku z tym tzw. rewolucję ducha²⁹.

Internacjonalizm, przekonanie o konieczności społecznej rewolucji pod egidą artystyczną przejawiały się na Ukrainie równie silnie, co wśród LEF-owców, gdzie powstawały teorie tzw. panfuturyzmu, prądu ideologicznie bliskiego marksizmowi. Główne manifesty tego kierunku bez skrępowania naśladowały styl *Manifestu Komunistycznego*³⁰.

W Związku Radzieckim kariera futuryzmu była jednak równie krótka, co we Włoszech – został on wchłonięty przez państwowe tendencje artystyczne i podporządkowany prolekultowi. Nacjonalizm zwyciężył tendencje międzynarodowe.

²⁶ M. Puchner, *op. cit.*, s. 167.

²⁷ Za: L. Trotsky, *Literature and Revolution, Futurism*,
http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/lit_revo/ch04.htm, dostęp [03.02.2013].

²⁸ B. Jangfeldt, *Majakowski. Stawką było życie*, W.A.B., Warszawa 2010.

²⁹ *Ibidem*, s. 140.

³⁰ Patrz: O.S. Ilnytskyj, *Ukrainian futurism, 1914–1930: a historical and critical study*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Futuryzm posiadał różne oblicza. Przykładowo w twórczości poetów polskich, np. Jasińskiego, po okresie aprecjacji rewolucji przemysłowej, pojawiły się tendencje sprzeczne z duchem marionetki. W powieściach i wierszach występować zaczęły motywy luddystyczne, a wyzwolenie człowieka od dyktatury maszyn stało się jednym z nieoficjalnych postulatów grupy. Mimo drobnych różnic każda z narodowych odmian tego ruchu charakteryzowała się jednak społecznie pojmowaną „rewolucyjnością”.

6.

Awangardy rewolucyjne to nie tylko futuryści. To też kreacjoniści czy dadaści. Ci ostatni byli przykładem swego rodzaju „uniwersalizacji” idei. Jak twierdził Theo von Doesburg, dadaizm w każdym kraju był taki sam, różnił się jedynie sposobem manifestacji³¹. Internacjonalizm był nie tylko jedną z cech odznaczających dadaizm, ale także punktem centralnym programu dadaistów, mitem, który pragnęli urzeczywistnić, czy też wartością. Dlatego w Berlinie, w roku 1918, dadaści znaleźli się wśród członków Grupy Spartakusa. Wiele pamfletów sygnowanych było wówczas przez Rewolucyjny Centralny Komitet Dada. W swoich manifestach dadaści powielali wezwania z *Manifestu komunistycznego*, jak np. w *Erklärung* Richard Huelsenbeck, nawoływał: „Szanowni obywatele Zurychu, studenci, rzemieślnicy, robotnicy, włóczędzy, przybłądy wszystkich krajów, łączcie się!”³². Wyróżnienie przybłądów i włóczęgów podkreśla transnarodowy charakter ruchu.

Jeffym Golyszew, Raoul Hausmann i Huelsenbeck w *Der Dada* oczekiwania dadaizmu określili jako międzynarodowe, rewolucyjne połączenie wszystkich ludzi twórczości oraz intelektu z całego świata na bazie rewolucyjnego komunizmu³³. Wiersz symultaniczny postulowano jako państwową modlitwę komunizmu. Hausmann i Johannes Baader w 1919 w Berlinie proklamowali nawet własną republikę, nakazując władzom oraz robotnikom podporządkować się dwóm poetom. tj. im samym. Działalność najbardziej radykalnej grupy dadaistów w Berlinie w ostatnim okresie świetności dadaizmu była feerią haseł rewolucji społecznej, a także próbą urzeczywistnienia przewrotu w dziedzinie moralności. Teatr uformować miał nowe społeczeństwo: wolne, niezależne intelektualnie i twórcze, w którym podstawowymi normami są reguły estetyki.

O ile republika dadaistów nie doszła do skutku, o tyle dzięki pomocy władzy w porewolucyjnym Meksyku możliwość istotnego uczestnictwa we władzy mieli

³¹ M. Puchner, *op.cit.*, s. 121.

³² R. Huelsenbeck, *Erklärung*, <http://members.peak.org/~dadaist/English/Graphics/erklaerung.html>, [dostęp: 02.02.2013].

³³ M. Puchner, *op.cit.* s. 121.

estrydentyści, którzy w Xalapa starali się realizować utopię pod nieformalną nazwą Estridentopolis. Meksyk był miejscem poniekąd skazanym na kohabitację poezji oraz ideałów rewolucyjnych – także dlatego, że stał się miejscem uchodźstwa rewolucjonistów artystycznych oraz politycznych z Europy. Przykładem uchodźców byli Lew Trocki i Andre Breton, którzy w 1938 wspólnie napisali Manifest: *Ku sztuce rewolucyjnej*. Estrydentyzm zatem był ruchem w dużym stopniu nawiązującym do awangard europejskich. Pierwszy jego manifest, *Actual numero Uno*, zawierał pięć głównych tez, które sam autor – wspomniany już wcześniej Manuel Maples Arce – nazywał wybuchową mieszanką wybitnie rewolucyjną. Najważniejszymi postulatami był zdecydowanie „prymat teraźniejszości” oraz wizja artysty jako kreatora własnych prawd i znaczeń. Estetyka jawiła się Manuelowi Maples Arce jako nieodłączna od polityki. Tak przyszłość, jak i przeszłość miała być odrzucona; artyści i lud skupić mieli się na kosmopolitycznym „dzisiaj”.

„Rewolucja jest bliska” – pisał Arce. Zgodnie z jego teorią, zadaniem awangardy miała być walka przeciwko burżuazyjnej rzeczywistości nie w imię jutra, ale w imię lepszego dzisiaj. Tylko bowiem działanie „dzisiaj” i pozbycie się myślenia przyszłościowego, nasyconego strachem, mogłoby ocalić przyszłe pokolenia. Przewrót postrzegano wielopłaszczyznowo, zaś awangarda – zgodnie z planami estrydentystów – predestynowana była do przyspieszenia rewolucji duchowej.

W sztuce słowa estrydentyzm przybierał różne formy zaangażowania rewolucyjnego – od delikatnej, obserwacyjnej, która ujawniła się w poemacie *Urbe. Superpoemat bolszewicki w pięciu pieśniach*, po *Sangre Roja* Gutierrezza Cruza, gdzie poeta jest głównym uczestnikiem zdarzeń, podczas których krew robotników miesza się z krwią Marksa i Chrystusa³⁴.

7.

Tym, co od lat pobudzało literaturę, były wielkie, masowe wydarzenia – nie wyłączając najbardziej brutalnych. Estetyzacja życia w ujęciu literackim nie byłaby prostą afirmacją sztuki. Wystarczy zacytować tu nic innego, jak właśnie poezję, która o nienawiści potrafi mówić, że: „wspaniałe są jej łuny czarną nocą/ Świetne kłęby wybuchów o różanym świetle./ Trudno odmówić patosu ruinom/i rubasznego humoru/krzepko sterczącej nad nimi kolumnie”³⁵. Awangardy dwudziestowieczne, rewolucjonizując formę artystycznego wyrazu, uwidocznily ścisłą zależność pomiędzy wymiarem praktycznym oraz estetycznym rewolucji społecznych. Rewolucja zyskała swój specyficzny artystyczny cel – tak piękno destrukcji,

³⁴ E. Rashkin, *The stridentist movement in Mexico*, op.cit., s. 187.

³⁵ W. Szymborska, *Nienawiść*, http://www.dialog.org/art_pl/szymb.html, dostęp [01.02.2013].

jak i nowości. Twórczość propagandowa po zainicjowaniu nowego ustroju nie ukazywała wymienionej współzależności, gdyż w wyrażnie mniejszym stopniu zrewolucjonizowana była albo „forma” albo też „treść”.

Oczywistym jest, że zmiana społeczna wiąże się z koniecznością przeobrażenia języka, dzięki któremu do takiej zmiany będzie dochodzić nie tylko fizycznie, ale także w aspekcie mentalnym. Historia awangard, ich upadku oraz przeformułowywania ideologicznego może stanowić asumpt do głębokiego zastanowienia nad takim właśnie językiem. Człowiek jako istota duchowa potrzebuje bowiem do podjęcia radykalnej aktywności niezmiennie tego, co poetycko nazwać można po prostu „wzruszeniem”.

Literatura

Baumgarth Ch., *Futuryzm*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987

Bürger P., *Teoria awangardy*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2006

Delaperriere M., *Polskie awangardy a poezja europejska*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004

Futurism. An Anthology, red. L. Rainey, Ch. Poggi, L. Wittman, Yale University Press, New Haven 2009

Futuryzm i jego warianty w literaturze europejskiej, red. M. Staniszevska, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1977

Futuryzm na Ukrainie. Manifesty i teksty literackie, red. B. Nazaruk, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995

Gazda G., *Awangarda – nowoczesność i tradycja*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1986

Gazda G., *Futuryzm w Polsce*, Wyd. Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1974

Greenberg C., *Awangarda i kicz*, [w:] *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2006, s. 3–18

Ilnytkyj O.S., *Ukrainian futurism, 1914–1930: a historical and critical study*, Harvard University Press, Cambridge 1997

Jaworski S., *Awangarda*, Wyd. WSiP, Warszawa 1992

Margolin V., *The Struggle for Utopia: Rodchenko, Lissitzky, Moholy-Nagy*, University Of Chicago Press, Chicago 1998

Puchner M., *Poetry of the Revolution. Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes*, Princeton University Press, New Jersey 2006

Poeta na czele rewolucji. Postulaty rewolucyjne awangardowych ruchów literackich początku XX wieku
oraz ich filozoficzne implikacje

Rashkin E.J., *The stridentist Movement in Mexico. The Avant-Garde and Cultural Change
in the 1920s*, Lexington Books, Maryland 2011

Seven Dada Manifestos and Lampisteries, Oneworld Classics, London 2011

Authenticity in the context of religion – Charles Taylor's perspective

Outline of the problem - notion of modernity and authenticity

The notion of modernity reflects some social and political changes and acts as a theoretical frame of a western civilization. From the historical perspective it is connected with diversification of ways of development between different countries, different stages what is associated with a postcolonial processes, crashing traditions, norms, forms of organizations, building citizenship society, local conflicts, also different ways of rationalities_ (for an example see: Krzysztofek, Szczepański 2002). From the sociological perspective we can distinguish many concepts and suggestions on how to understand modernity and its modified versions (for example Daniel Bell, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Michael McLuhan, Jürgen Habermas). Especially classical sociology represented by the first generation of sociologists (such as August Comtè, Herbert Spencer, Èmile Durkheim, Carl Marx, Max Weber, Ferdinand Tönnies) tried to describe and to discover some principles (depending on a specific paradigm) connected with changeable rising industrial and capitalist western society. The notion of modernity is a very wide concept, and is often overused. Especially on the sociological ground we can find various reflections on this topic, which means that this construct is popular among philosophers and sociologists. This concept consists of many processes, such as industrialization, secularization, urbanization, scolarization, rationalization, migration, democratization, liberalization, westernization, consumerism, individualism, mediatization and birth of pop culture – entertainment industry (like in the Johan Huizinga's concept of homo ludens). It shows that discussion about ways of understanding modernity is still important (for an example, see: Sztompka 2007, pp. 78 - 86, Krajewski 2005, Wróblewska 2007, Taylor 2006).

In this essay I would like to show the most important thoughts of Charles Taylor, with the relationship between authenticity and religion as an axis of reflection in this essay. The main assumption of this article is that in spite of postmodernist view of lack of existing truth we can search for a feeling of being authentic. The inspiration for this is philosophy of Charles Taylor.

Taylor's way of understanding the sources of modern identity

For Taylor, the primary problem is the genesis of modern identity and western subjectivity. Rediscovering goods by articulation leads to rebuilding spiritual life (act of articulation, act of communication). Contemporarily we are facing situation of dispersion of a spirit, it's some kind of alienation. Hence there is a power of articulation and official discourse that structuralizes a public sphere.

First, we have a situation of departure, which means the situation of uncertainty and ignorance (thus spiritual life is identified with certainty and knowledge, and within this frame we can find some connections with implementing of Michel Foucault's conception of defining power-giving knowledge). With uncertainty of knowledge is a need of moral language associated, because moral sources are suppressed and moral horizons are hidden. Actual situation means, as a consequence, broken horizons, antagonist values and broken identities. Hence our narrations about ourselves are not complete. And fulfilling them means – which is essential for human-being – continuous search for hidden sources. It is a dynamic perspective because we are simply the “result” of complicated history (Taylor 2001, pp. 11 – 48).

The spheres of divisions that generate dualisms (in another words - a source of dispersion) in modern times are: human isolation (modern individualism), isolation of humans from surrounding world (result of this world being free from a spell) and isolation of humans from themselves (result of functioning instrumental reason, dis-engaged reason – self-reification). The clue is exactly engagement understood like an individual creativity (engaged identity) to construct harmony (peaceful perspective). And inside this perspective lays more potential than in an outside world which is connected with hard rationalization. The modernist point of view here means an emphasis on the process of articulation, search for suitable language. It's rather a syncretic view in construction of identity - articulation and permanent process of reminding self, process of auto/self-interpretation. Identity is dependent on self-interpretation processes, with emphasis on being reflective and subjective. In wider perspective Taylor's proposition is in opposition to the Cartesian philosophy (Ibidem, pp. 11 – 48).

Authenticity and religion

For Taylor the challenge for notion of authenticity is the notion of individualism which is communicated in the modern industrial society in the frame of category of atomism, lack of moral references, horizons and instrumental reason, domination of technique, economic, calculated background in everyday life. Why is notion of individualism so important,

especially in relation to democracy? And why is concept of individualism such an important issue for idea of religion?

Taylor’s argument is connected with the increase of feeling of relativism among modern people. Nowadays we can observe a retreat from “political community” of Alexis de Tocqueville. That is why Taylor mentions contemporary cultural narcissism and individualism as self-realization processes. For him individualism means concentration on self, lack of awareness of existence of broader religious, political and historical problems. In other words it is a lack of awareness of existence of outside problems, reaching beyond the single human. Taylor claims that such processes lead to narrow-minded orientation, and in consequence they reduce and flatten life itself. Such relativism, which is joined with this kind of individualism determinates existential fears - this means that modern people do not understand political and cultural changes. Paradoxically, people lose their identities because they do not feel certainty of existential human being rooted in historical temporality.

But what is particularly new in Taylor’s thought, is paying attention to some basic ideas – moral ideas – higher and better ones, and the desire of possessing them. Specific cultural climate of degradation does not mean that higher ideas ceased to exist. Quite the contrary, they are still present and up-to-date, but they are exactly hidden horizons of our modern atomistic life. For Taylor, the fundamental notion that helps to understand such processes like self-realization, is notion of moral ideal of authenticity. The main threats nowadays for ideal of authenticity are relativism in the form of tolerant culture and neutral liberalism (especially in the case of well - being, possibilities of creating life, making choices etc.). At this point important problem appears – problem of verbalization the culture of authenticity, because the contemporary world lacks political- and content- related debate in the frame of public sphere. Another threat is moral subjectivism because in this way moral positions are not rooted in rationality and they are not bodied in the nature or they are not essential (like in Aristotle’s philosophy). And the third threat, according to Taylor is the condition of social science, especially their explanatory potential associated with research techniques and methods. Moreover, a point of this problem is connected with explanation of social changes by popular schemes and not by search for deeper meaning, especially moral ideals which have been built by social processes and dynamics of social, cultural and political transitions (Taylor 1996, Taylor 2001, pp. 533 – 566).

What is interesting, in the context of this essay, is that Taylor agrees with Weber about creative power of moral and religious ideas. The classic distinction is the division: idealism vs. materialism according to Weber, people have a strong conviction that ideas influence our

existence, in opposition to Carl Marx, who claimed that our material existence determines our point of view and mental sphere)(see: Weber 2011). For Taylor, enormous meaning is associated with articulation which has a moral dimension. Only communicated, verbalized thoughts and ideas can be put in practice, because our language structuralize our way of being a human. Thanks to them, we can see some correlations between social and political phenomena more clearly and then an engaged identity can be realized and reflected in our actions in public sphere. The point is, that it is possible to create a rational discussion about ideas – phenomenon of authenticity an ideal type and thanks to it, we can change public sphere which now is very fragmentary. Thus the main postulate is to see a wider context of our historical lives (Taylor 1996).

For Taylor, the concept of authenticity, especially his “culture of authenticity”, is connected with ethics of authenticity. For him, ethics of authenticity is a special phenomenon for precisely modern culture. This concept reaches back to the Carto’s individualism of disengaged rationality and Locke’s political individualism, where a particular will is more important than social duties. In Taylor’s thought it is very essential that authenticity has a strong ties with romanticism hence authenticity is in the opposition to especially modern atomism. In this frame Taylor assumes an existence of moral sense which means intuitional feeling of good and evil what is like an internal voice which bases on feelings. From Taylor’s perspective an internal voice with moral feelings allows suitable behavior. This specific contact means that we have chance to be real and full human beings (Taylor 1996, pp. 20 – 45).

For better understanding of Taylor’s proposition it is good to mention his sources of inspiration for his concept of authenticity. Firstly, it is Augustian’s postulate of reflexive awareness that leads to God. At this point it is very important exactly to have “contact with source” what means contact with God, contact with Idea of the Good. But in modern times, because of domination of subjectivity, process of perceiving humans is concentrated on an internal life and in the frame of this we should search our internal depth (this way can lead us to God or other higher Ideas). Taylor’s second inspiration is connected to philosophy of Jean-Jacques Rousseau and his conception of “le sentiment de l’existence” which means following internal voice of nature, regaining moral contact with one’s self. In consequence, this way is supposed to bring feeling of happiness. This conception is also connected with “self – determined freedom” – lack of external influences. Last, but not least, Taylor was inspired by the thought of Johann Gottfried Herder, including his reflection that everybody exists in his / her unique way. It means that a way of being human is individual one. It is also important to

mention the postulate of being reflexive, because the only way to be faithful of individual human nature and also to one’s own originality. Hence an internal dialogue continuous contact with one’s self are of a great importance. Precisely, it is thanks to articulation of an internal voice that people can define themselves. It is just a rhetoric of self-expression. The main threats to it are external conformism and instrumental approach to self (Taylor 2007, pp. 539 – 593).

Summarizing this point for Taylor it is very important to perceive every situation in context what means complex, multi-aspectual negotiation, debate on every possible level like, for example, political, intellectual or also spiritual. Moreover, every aspect of one’s life requires an institutional approach because every part of our world and every part of us is rooted in a wide context and there is also a specific heritage of historical and social changes.

So from this perspective of authenticity it is smoothly to formulate a basic Taylor’s thesis about religion and religious experience. Taylor views religious experience from perspective of society, which means that this experience has social nature, because we are experienced by exactly processes of socialization: internalization and externalization. Main point here is that Taylor stays on the deistic position. Every event in everyday life is created by people, their specific customs, practices, rituals, forms of living, forms of expressing their feelings. Collective life is bodied in social and cultural practices which create our feeling of religiosity. In these processes, the of articulation our faith, religion, conception of God, conception of Ideas is also very important because just this articulation enables people to gain knowledge about they are, about our identities. Process of articulation also requires perception of ourselves in the wider context than just a single life. So on one hand we have collective power of confirmation of who we are (inspiration from Èmile Durkheim (see: Durkheim 1990) and his concept of ritualization of social and religious life as the way of legitimization of collective status), and realization of authenticity is possible because collective religious sacraments are stronger than single people (collective nature of sacraments). This is a devout humanism. But on the other hand, processes of freedom from a spell mean that when we have a secularization time and processes of institutionalization determining a forms of trivialization religion, trivialization culture. Consequently it means that we can distinguish some better forms of realization of religiosity. Intensity of the religious experience is connected with narrow group of “mystical” people who are like models of religiousness. “Culture of authenticity” exists when people listen to their internal voices, and they are engaged to deeper of their reflexivity – own, unique, individualistic religious reflexivity (in contrast to repeated socialized rituals, rather without reflection

actions, and suppressed identity). Communion with God is possible only thanks to deep, passionate feeling – like romantic expressivism, very visible in Taylor's thought (Taylor 2001, pp. 49 – 104, Taylor 2002).

For Taylor, nowadays it is rather hard distinguish between sacrum and profanum because of processes of secularization and domination of consumer culture in opposition to old world, full of magic and holy places. It is a new form of “social imaginarium”, when there are rather “horizontal forms” than “vertical forms” in public sphere. Authenticity is possible when we really want to discover our internal voice. In religious sphere we can be closer to God, closer to higher Ideas, especially Idea of Good (Taylor 2010, pp. 9 – 47).

Summary – critical points and open questions

The basic question is a question of instrumental position of religion – how to distinguish an instrumental sphere from authotelical sphere? Is it necessary to ask about such dualism? Should subjective feeling of authenticity be enough? Of course considering Taylor's assumptions we meet here with romanticism, hence power of feelings should be sufficient. What is more, it is just proposition for the present days.

Second question to be posed, is: is conception of hidden existential horizons still valid? Also, which is very important, we should not forget about other cultures and religions. Here we have context of other religions, other traditions, a possibility of free choice and deriving inspiration from different concepts or different philosophical points of view. Taylor is concentrated on the Western civilization only (however, taking Samuel Huntington's thought into account (Huntington 2002) ”Western civilization” may not exist at all).

Moreover, a reflection from sociology of religion's field is very specific about processes of deinstitutionalization of religion. Nowadays it is better to ask about spiritual life than religious life. It presents a reflection in rather eclectic and syncretic approach to life, especially considering that we are living in a global village where stronger ties connected with development of communication and cross-cultural exchange of ideas, migrations of social and cultural capabilities and intensive forms of tourism . For example, Zygmunt Bauman mentions “zombie institutions” which are associated with rather liquid conception of life, religion, family, relationships with other people etc. (Bauman 2006, p. 12). Europocentrism does not play main role anymore, other values are rising and new conceptions of life are founded, for example in a postcolonial discourse.

Bibliography

- Bauman, Zygmunt. 2006. *Płynna nowoczesność*. Translated by Tomasz Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Durkheim, Émile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Translated by Anna Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Huntington, Samuel Paul. 2002. *A universal civilization? Modernization and westernization in: Development: A Cultural Studies. Reader*. Susanne Schech, Jane Haggis (eds), Oxford: Blackwell Publishing, pp. 19 – 31
- Krajewski, Marek. 2005. *Kultury kultury popularnej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM
- Krzysztofek Kazimierz, Marek S. Szczepański. 2002. *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
- Sztompka, Piotr. 2007. *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Taylor, Charles. 1996. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Taylor, Charles. 2002. *Oblicza religii dzisiaj*. Translated by Adam Lipszyc, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press
- Taylor, Charles. 2010. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Translated by Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Taylor, Charles. 2006. „Interpretacja i nauki o człowieku”, in: *Współczesne teorie socjologiczne*. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (ed.), Warszawa: Wydawnictwo Scholar, pp. 948 – 957
- Taylor, Charles. 2001. *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*. Translated by Marcin Gruszczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Weber, Max. 2011. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia
- Wróblewska, Violetta. 2007. *Z zagadnień kultury popularnej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR