

STANRZECZY/07

PÓŁROCZNIK
2(7)/2014
CENA: 29 PLN
[5% VAT]

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA



- /// CO NAM PO KONTRKULTURZE?
- /// ROSZAK: INWAZJA CENTAURÓW
- /// KARNAWALIZACJA PROTESTU
- /// INSTYTUCJONALIZACJA PRZECHWYCEŃ
- /// MAŚLANKI ŚWIADOMOŚĆ ZMITOLOGIZOWANA
- /// DUCHOWOŚĆ MINIMALISTYCZNA
- /// ANARCHIŚCI, FEMINISTKI, KOŁAKOWSKI

STANRZECZY/07

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

Półrocznik



Redakcja

Marta Bucholc, Michał Łuczewski (Redaktor Naczelny), Paweł Marczewski (Z-ca Redaktora Naczelnego), Przemysław Sadura, Joanna Wawrzyniak

Zespół Redakcyjny

Łukasz Bertram, Nikodem Bończa-Tomaszewski, Stanisław Burdziej, Anna Kiersztyn, Piotr Koryś, Michał Kotnarowski, Marta Kurkowska-Budzan, Arkadiusz Peisert, Tomasz Rakowski, Paweł Rojek, Radosław Sojak, Renata Wloch

Sekretarze Redakcji

Karolina Dudek – redakcja@stanrzeczy.edu.pl, karolina.dudek@stanrzeczy.edu.pl
Jakub Motrenko – jakub.motrenko@stanrzeczy.edu.pl
Piotr Teisseyre (dział recenzji) – piotr.teisseyre@stanrzeczy.edu.pl

Rada Redakcyjna

Barbara Czarniawska, Chris Hann, Jan Kubik, Patrick Michel, Jerzy Szacki (Przewodniczący Rady Redakcyjnej), Piotr Sztompka, Andrzej Walicki

Adres Redakcji

Stan Rzeczy, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl; www.stanrzeczy.edu.pl

Projekt graficzny

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

Redaktor prowadzący

Dorota Dziedzic

Redaktorzy językowi

Joanna Cieloch-Niewiadomska
Anna Lucja Mróz

Redaktor statystyczny

Michał Kotnarowski

ISSN 2083-3059

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2014

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2014

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Wydawca

Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
www.is.uw.edu.pl

Partner wydawniczy

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa
e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy

tel. (48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Skład

Beata Stelegowska

#07

SPIS RZECZY

/ 009 *Dyskretny urok kontrkultury*

/ 012 SZTURM BARBARZYŃCÓW:

/ 013 Theodore Roszak – *Inwazja centaurów* (przel. Grzegorz Komerski)

/ 048 KONTRKULTURA GLOBALNIE:

/ 049 Tomasz Maślanka – *Świadomość zmitologizowana – o kontrkulturowym manifestcie, którego nie było*

/ 070 Michał Kaczmarczyk – *Dlaczego potrzebujemy kontrkultury? Współczesne refleksje nad książką Theodore’a Roszaka „The Making of a Counter Culture”*

/ 094 KONTRKULTURA LOKALNIE:

/ 095 Bartosz Głowacki – *Kontrkultura w Polsce – fakt czy fikcja? Lata 80. i 90. w wypowiedziach animatorów kontrkultury na łamach fanzjinów*

/ 119 Jennifer Ramme – *Interwencja i autonomia (kontr)kultura na przykładzie działalności anarcho-feministycznej w Polsce*

/ 150 Xawery Stańczyk – *Instytucjonalizacja przechwyceń. Jak stwarzano autonomiczne miejsca kultury alternatywnej na przykładzie Ośrodka Wolnej Kultury w Lublinie*

/ 178 KON(TR)STELACJE:

/ 179 Andrzej Kasperek – *Wyrażanie sprzeciwu poprzez duchowość. Przypadek minimalizmu*

/ 198 Maciej Kowalewski – *Karnawalizacja protestu*

/ 217 Marta Juza – *Wpływ kontrkultury na konfigurację kulturową Internetu*

/ 237 INTERWENCJA:

/ 238 Agnieszka Kolasa-Nowak – *Przemiany polskiej socjologii a perspektywy socjologii krytycznej*

/ 258 RECENZJE I POLEMIKI:

- / 259** Katarzyna Suwada – Zaproszenie do Eliasowskiej socjologii: Marta Bucholc. *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*
- / 268** Roman Chymkowski – Dystans historyka i zaangażowanie socjologa: Marta Bucholc. *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*
- / 273** Michał Szostek – Rzecz o rehabilitacji gniewu: Peter Sloterdijk. *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*
- / 282** Katarzyna Kończal – Prawdy (nie)wygodne: Sławomir Buryła. *Tematy (nie)opisane*
- / 292** Marta Karkowska – O wielowymiarowości historii: Marcin Gutowski, Joanna Korab, Agnieszka Nosowska, Hanka Nowicka. Redakcja i wstęp: Marcin Kula. *Było, nie minęło. Studia o działaniu z historią w tle*
- / 298** Karolina J. Dudek – Kolorowa rewolta. O wystawie *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, love i PRL* w Muzeum Etnograficznym im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu
- / 306** Malgorzata Głowacka-Grajper – Granice „europeizacji” pamięci: Malgorzata Pakier. *The Construction of European Holocaust Memory. German and Polish Cinema After 1989*

/ 311 BIOGRAMY

/ 317 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

/ 320 ZAPOWIEDZI

CONTENTS

/ 009 *The Discreet Charm of Counterculture*

/ 012 BARBARIC ASSAULT:

/ 013 Theodore Roszak – *The Invasion of Centaurs* (transl. Grzegorz Komerski)

/ 048 COUNTERCULTURE, GLOBALLY:

/ 049 Tomasz Maślanka – *The Mythologized Consciousness – On the Countercultural Manifesto that Never Existed*

/ 070 Michał Kaczmarczyk – *Why Do We Need Counterculture? Contemporary Reflections on Theodore Roszak's „The Making of a Counter Culture”*

/ 094 COUNTERCULTURE, LOCALLY:

/ 095 Bartosz Głowacki – *Counterculture in Poland: Fact or Fiction? Voices of the Counterculture Animators of the 1980s and 1990s in Fanzines*

/ 119 Jennifer Ramme – *Autonomy or Integration? (Counter)Culture as Seen in the Anarcha-feminist Movement in Poland*

/ 150 Xawery Stańczyk – *Institutionalization of Détournement. How Alternative Culture Autonomous Places Were Being Created. The Case of Free Culture Center in Lublin*

/ 178 CON-STELLATIONS:

/ 179 Andrzej Kasperek – *Expressing Opposition through Spirituality. The Case of Minimalism*

/ 198 Maciej Kowalewski – *Carnivalization of Protest*

/ 217 Marta Juza – *The Influence of Counterculture on the Cultural Configuration of the Internet*

/ 237 INTERVENTION:

/ 238 Agnieszka Kolasa-Nowak – *Critical Sociology and Transformation of Polish Contemporary Sociology*

/ 258 REVIEWS AND POLEMICS:

- / 259 Katarzyna Suwada – An Invitation to the Sociology of Elias: Marta Bucholc. *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*
- / 268 Roman Chymkowski – Historian's Distance and Sociologist's Commitment: Marta Bucholc. *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*
- / 273 Michał Szostek – Of the Rehabilitation of Anger: Peter Sloterdijk. *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*
- / 282 Katarzyna Kończal – (Un)comfortable Truths: Sławomir Buryła. *Tematy (nie)opisane*
- / 292 Marta Karkowska – Of the Multidimensionality of the History: Marcin Gutowski, Joanna Korab, Agnieszka Nosowska, Hanka Nowicka. Edition and Introduction: Marcin Kula. *Było, nie minęło. Studia o działaniu z historią w tle*
- / 298 Karolina J. Dudek – Colourful Rebellion. On Exhibition *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, love i PRL* in the Ethnographic Museum in Toruń
- / 306 Małgorzata Głowacka-Grajper – The Limits of the „Europeanization” of the Memory: Małgorzata Pakier. *The Construction of European Holocaust Memory. German and Polish Cinema After 1989*

/ 311 BIOGRAPHICAL NOTES

/ 317 HOW TO PUBLISH IN “STAN RZECZY”?

/ 320 FORTHCOMING

DYSKRETNY UROK KONTRKULTURY

Patrząc z dzisiejszej perspektywy na „piękne i odległe” lata 60., wolno zasadnie twierdzić, że w politycznym wymiarze sfery publicznej kontrkultura zdziałała niewiele, nie zdołała zachwiać utrwalonym ładem instytucjonalnym ani go przekształcić, chociaż przeciwko niemu się buntowała. Wreszcie to, co decydowało o specyfice kontrkultury jako ruchu radykalnego sprzeciwu wobec społeczno-kulturowego mainstreamu lat 70., przeszło obecnie w obszar dyskursu kultury masowej, a sam bunt został skanalizowany i wchłonięty przez struktury korporacyjnego kapitalizmu. Co w takim razie zostało nam z dziedzictwa kontrkultury, czy posiada ona jeszcze jakiś, choćby symboliczny potencjał, ożywczy impuls, niewyschnięte źródłisko? Być może da się uzasadnić, dlaczego jej potrzebujemy, jako jednej z kilku ważnych dwudziestowiecznych ideologii, rozumianych jako reprezentacja roszczeń grup społecznych do posiadania ponadindywidualnych interesów. Próbę taką podejmuje w swoim artykule, będącym rozbudowanym komentarzem do klasycznej książki Theodore’a Roszaka, Michał Kaczmarczyk. Doświadczenia radykalnych rozłamów kulturowych zawsze niosą ryzyko nowego barbarzyństwa, ale czy groźba powrotu rozsierzonych Centaurów jest realna? Obawy te próbuje rozwiewać w klasycznej już dla badań nad kontrkulturą książce Theodore Roszak – tłumaczenie jednego z jej rozdziałów otwiera ten numer. Doświadczenie zaleca tutaj jednak rozsądną ostrożność, bo konsekwencje buntów i rewolucji to często „stare zbrodnie świata [...] nowym kołujące tańcem”.

W kulturze hiperindywidualizmu wszyscy ci, którzy nie uczestniczą w wyścigu szczurów i nie poświęcają się pracy ponad siły, zarabianiu pieniędzy oraz konsumpcji na pokaz, stają się wykluczonymi. Można postawić zatem pytanie, czy nie nadszedł czas spontanicznej mobilizacji społecznej przeciwko panoszącej się kulturze konsumpcji, czy nie mamy sprzyjającego nowej kontrkulturze klimatu przesytu i buntu przeciwko życiu zgodnemu z imperatywami, *de facto* neurozami, rynku; klimatu, któremu towarzyszy refleksja, że to życie zmarnowane. Czy możemy w tym wypadku mówić o wyraźnej kulturowej tendencji do ograniczania konsumpcji oraz krytyki materialistycznej orientacji życiowej (zastanawia się nad

tym Andrzej Kasperk, analizując przypadek minimalizmu). Jeśli wobec współczesnego kryzysu, nasilającego się poczucia niepewności i utraty bezpieczeństwa postawimy sobie zasadnicze pytanie o to, czy powinniśmy uelastyczniać siebie, czy rekonstruować system, to otrzymamy dylemat: czy dostosowywać się do restrukturyzującego się kapitalizmu, czy humanizować sam kapitalizm, przystosowywać go do ludzkich miar. Pierwszy przypadek zakłada, że człowiek jest wiązką ekonomicznych współzależności, Frommowskim „charakterem merkantylnym”. Tym samym najbardziej owocną płaszczyzną analizy relacji pomiędzy środowiskiem człowieka a kapitalistyczną infrastrukturą stają się kategorie użyteczności i racjonalności instrumentalnej, na których wspiera się gmach socjologii Weberowskiej. W drugim przypadku możliwa do pomyślenia jest kolejna kontrkulturowa rewolucja, rozumiana jako wcielenie starych idei radykalnego humanizmu. Pytanie tylko, czy podejmowane ostatnimi czasy próby wskrzeszania kontrkulturowej duchowości mogą stanowić remedium na deficyt myślenia, czy są wyrazem autentycznej potrzeby sensu, stanowiącej rezultat pracy świadomości mitycznej w rozumieniu Leszka Kołakowskiego, czy też mamy tutaj do czynienia z kolejną modą i strategią adaptacyjną w ramach kultury indywidualizmu.

Kontrkultura jako bunt polityczny, świetnie zobrazowany przez Milana Kunderę w *Nieznosnej lekkości bytu*, przyczyniła się w istocie do erozji politycznego zaangażowania. Nieco prowokacyjną insynuacją, że przedstawiciele kontrkultury nie byli w istocie nigdy zainteresowani realizacją celów politycznych, a jedynie buntem w sferze symbolicznej, można by skłonić do bardziej rzeczowej analizy dziedzictwa kontrkultury współcześnie. Zmiana systemu dla wielu osób z pokolenia '68 zaczynać się musi od zmian kulturowych, a te są przeobrażeniami świadomości ludzkiej. W konsekwencji polityka kulturowa staje się ważniejsza niż polityka redystrybucji, dążąca do sprawiedliwego podziału dóbr. Zainteresowania przedstawicieli klasycznej kontrkultury szeroko pojętą duchowością przełożyły się na poszukiwania holistycznych paradygmatów, podczas gdy współcześnie kultura indywidualizmu hołduje raczej indywidualistycznemu egoizmowi, ewoluując w stronę mikrowspólnot smaku. Nad sygnalizowanymi powyżej problemami (i nie tylko) zastanawiają się publikujący w tym numerze autorzy.

Szeroko dyskutowane ostatnimi czasy przez rozmaitych badaczy społecznych poczucie zagrożenia, niepewności i niezadowolenia przestaje być współcześnie doświadczeniem mniejszości, jak w 1968 roku, stając się doświadczeniem większości – to radykalna zmiana. O ile w latach 70. buntowano się przeciwko pokoleniu rodziców, o tyle obecnie daje się wyczuć nostalgia za tamtymi czasami – w Europie Zachodniej był to czas prosperity

i pewności. Chociaż młodsze pokolenia niewątpliwie tęsknią za pewną pracą, to jednak wyłącznie w pakiecie ze wszystkimi dobrodziejstwami, które zawdzięczamy kontrkulturze: z rewolucją seksualną i technologiczną, prawami mniejszości, feminizmem trzeciej fali, równouprawnieniem itd. Można zaryzykować tezę, że wokół konfliktu pokoleń toczyć się będzie współcześnie spór o to, czym jest sprawiedliwość społeczna. Jest to, jak wiadomo, fundamentalne zagadnienie z zakresu filozofii politycznej. Można odgadywać kontury tego sporu w pojawiających się wątpliwościach, czy system demokratyczny będzie w niedalekiej przyszłości korzystny dla młodego pokolenia, które znajdzie się w mniejszości w wyniku nieubłaganych procesów demograficznych, czyli starzenia się społeczeństw. Na tym tle zgoła inaczej prezentuje się konflikt pokoleniowy z lat 60., który miał swoje podłoże moralne, a jednocześnie rozgrywał się w obliczu sporu o obowiązujące normy kulturowe. Początkowo były to pozornie błahe kwestie estetyczne dotyczące dobrego smaku, którego młodzi radykalowie odmawiali „wapniakom i sztywniakom”, czyli pokoleniu swoich rodziców, podczas gdy sami uważali się za przebojowych „luzaków”. Spoglądając na ów generacyjny konflikt z perspektywy czasu, trudno oprzeć się wrażeniu, że jego źródła tkwiły przede wszystkim w kulturze popularnej, zwłaszcza w muzyce (rock), filmie (francuska Nowa Fala) i literaturze (Kerouac, Ginsberg). Z drugiej strony, paradoksalnie, w Europie Zachodniej powszechnie podzielano odrazę do amerykańskiego imperializmu, posuwając się nawet do porównań z faszyzmem. Inaczej mówiąc, zgeneralizowanej niechęci do Ameryki towarzyszyło niebywale zainteresowanie jej kulturą popularną. Taka hipokryzja cechowała nawet francuskich sytuacionistów, którzy z rozmachem czerpali z inkryminowanych form masowej kultury. Trudno jednoznacznie ocenić fenomen niezwykle atrakcyjności amerykańskiej popkultury oraz jej wpływu na kontrkulturę, ale z pewnością stanowiła ona podstawowe narzędzie kształtowania wśród pokolenia '68 wyobrażeń o seksie i relacjach między mężczyznami i kobietami, co wpłynęło na kształt rewolucji obyczajowej po obu stronach oceanu. Nasuwa się tutaj ogólnokulturowa refleksja, że widoczny dysonans między silnie nasyconą seksualnością kulturą amerykańską lat 50. i 60. a restrykcyjnymi agendami socjalizacji pierwotnej i wtórnej, domu i szkoły, wywoływać musiał szczególny rodzaj napięcia. Napięcie między oficjalnymi wartościami, zarówno świeckimi, jak i tymi oferowanymi przez religie, a kulturą codzienności, w której dominowały seks, bunt, muzyka rockowa oraz używki, musiało zostać jakoś rozwiązane – analiza fenomenu kontrkultury pomaga wyjaśnić, w jaki sposób.

Tomasz Maślanka

**SZTURM
BARBARZYŃCÓW**

INWAZJA CENTAURÓW*

Theodore Roszak

W naszym „dzisiaj”, we wszelkim „dzisiaj”, współlistnieją rozmaite pokolenia, a wzajemne relacje między nimi, nawiązywane odpowiednio do wieku ich członków, tworzą dynamiczny system przyciągania i odpychania, porozumienia i sporu, który w każdym konkretnym momencie tworzy historyczną rzeczywistość życia¹.

Zgadzając się z Ortega, że sztafeta pokoleń stanowi znaczący element historycznej zmiany, musimy również przyznać, iż młodzież może się ograniczać do reorganizowania odziedziczonej kultury w niewielkim jedynie stopniu. Młodzi ludzie mogą się zadowalać powierzchowną zmianą mody, wprowadzaną z najzwyczajszej przekory bądź kaprysu. Tym, co szczególne w przemianie pokoleniowej, którą przechodzimy obecnie, jest jej skala i głębokość odsłanianego przez nią antagonizmu. Nie byłoby wcale przesadą określić to, czego powstanie obserwujemy właśnie wśród młodych, mianem „kontrkultury”. W znaczeniu: kultury tak radykalnie oderwanej od podstawowych założeń głównego nurtu naszego społeczeństwa, że tracącej w oczach wielu wszelkie podobieństwo do kultury w ogóle, nabierającej za to niepokojących cech barbarzyńskiej inwazji.

Natychmiast narzuca się pewien obraz: inwazja centaurów uwieczniona na rzeźbach z frontonu świątyni Zeusa w Olimpii. Pijane i rozsierdzone centaury wdzierają się w sam środek trwających właśnie obchodów cywilizowanego święta. Wtedy jednak interweniuje sam srogi Apollo, strażnik ortodoksyjnej kultury, napomina i przepędza intruzów. To obraz bardzo nośny, jako że przywołuje to, co stanowi przerażające doświadczenie w dziejach każdej cywilizacji: doświadczenie radykalnego rozłamu kulturowego, starcia niemożliwych do pogodzenia koncepcji życia. Starcia, z którego Apollo nie zawsze wychodzi zwycięsko.

* “Invasion of Centaurs” from THE MAKING OF A COUNTER CULTURE. Copyright © 1968, 1969 by Theodore Roszak. Reprinted by permission of ICM Partners.

¹ Ortega y Gasset J. 1959. *Man and Crisis*, tłum. M. Adams, Allen & Unwin, London, s. 45.

Toynbee zidentyfikował w tego rodzaju kulturowych rozłamach dzieło wydziedziczonego „proletariatu”, opierając się na przykładzie roli wczesnych chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim – czyli klasycznym przykładzie sytuacji, w której Apollo zostaje pokonany przez niesforne centaury. Porównanie z chrześcijanami należy do tych, które wielu młodych przywołuje w pierwszej kolejności, z większą być może słuszością, niż są gotowi przyznać ich liczni krytycy. Na wskroś wyobcowana przez własny etos i pozycję społeczną z nurtu kultury oficjalnej pierwotna wspólnota chrześcijańska stworzyła na podstawie judaizmu i kultów misteryjnych kulturę mniejszościową, która z konieczności musiała się wydawać grecko-rzymskiej ortodoksji zwykłą niedorzecznością. Lecz to właśnie ów absurd, wcale nie wywołując w swych głosicielach poczucia wstydu czy kompromitacji, bardzo szybko trafił na sztandary owej wspólnoty.

Napisane jest bowiem – chępnym się św. Paweł – Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę... Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi (1 Kor. 1:19, 22, 27).

Przytoczyłem ustęp dobrze znany, w dodatku zaczerpnięty ze źródła, które obecnie traktujemy z nadmiernym wręcz szacunkiem. Fragment do tego stopnia znajomy i tak patetyczny, że łatwo stracić z oczu, z jak agresywnie wywrotową deklaracją mamy tu do czynienia... jak bardzo owych kilka zdań nabrzmiałych jest niepohamowaną wzdargą dla dawnej, bogatej w osiągnięcia kultury. A czyż to była wzdarga? Ludzi, których określilibyśmy mianem zupełnych zer, szumowin, grupy, której własna kontrkultura była – na tym wczesnym etapie – niewiele więcej niż garścią sugestywnych idei, zlepkiem kilku prostych symboli i rozpaczliwej tęsknoty. I właśnie tęsknota, poczucie braku odgrywało w niej największą rolę, jako że nawet cała wspaniałość grecko-rzymskiej cywilizacji nie była w stanie zrównoważyć duchowego wyjałowienia, które stało się pożywką chrześcijaństwa. Ponieważ jesteśmy dzisiaj w stanie spojrzeć na te procesy z olbrzymiego dystansu i wiemy, do czego chrześcijańskie *scandalum* ostatecznie doprowadziło, porównanie z wciąż jeszcze raczkującą kontrkulturą młodych musi wydawać się cudaczne. Z drugiej jednak strony, wszelkie rewolucyjne zmiany są nie do pomyślenia, dopóki nie nastąpią... po czym postrzegamy

je z kolei jako nieuniknione. Kto – za czasów Pawła – mógł być przewidzieć, co wyrosnie na gruncie bezczelnej wrogości grupki obdartych malkontentów? I jak wyglądałby rodzący się ruch chrześcijański oglądany bezlitosnym okiem mass mediów, gdyby takowe wówczas istniały? Czy przetrwałby w ogóle napór ich zmasowanego zainteresowania?

Być może młodzież w tym pokoleniu nie dysponuje energią konieczną do przeprowadzenia wymarzonej przez siebie, epokowej transformacji, lecz nie ludźmy się – oni nie zadowolą się niczym mniej doniosłym. Fraza „całkowite odrzucenie” wykwita na ich ustach łatwo, często zanim jeszcze rozum podsunie niejasny choćby obraz nowej kultury, której zadaniem miałyby być zastąpienie porządku dotychczasowego. Jeżeli w etosie Black Power zawarte jest cokolwiek, co przyciąga nawet białych odtrąconych [*dis-affiliates*], którzy nie mogą do tego ruchu dołączyć osobiście, jest to poczucie, że ideologia Black Power w pewien sposób implikuje zupełnie nowy sposób życia: kultura czarnych, czarna samoświadomość... czarna dusza, wszystko to pozostaje w całkowitej niezgodzie ze społeczeństwem białych i z tego właśnie powodu pozwala odczuwać agresywną wręcz dumę. Owszem, ruch Black Power wznosił niejedną barierę oddzielającą młodzież białą od czarnoskórej, lecz ponad tymi zasiekami wciąż słychać zdania wypowiedane we wspólnym języku. Oto, dla przykładu, mamy Bobby’ego Seale’a z oaklandzkiego oddziału Czarnych Panter, przemawiającego na spotkaniu Centrum Edukacji Uczestniczącej, zorganizowanym we wrześniu 1968 na uniwersytecie w Berkeley. Kryzys, z jakim mieliśmy tam wówczas do czynienia, wywołany został decyzją kierownictwa Uniwersytetu Kalifornijskiego, wzbraniającą rzecznikowi Czarnych Panter wstępu na kampus. Dla Seale’a, podobnie jak dla reszty studentów, kwestia miała głębsze kulturowe implikacje. Okazało się, że z tym jednym aktem administracyjnej cenzury w jakiś sposób wiąże się wszystko – sens i znaczenie władzy, osobistej tożsamości, judeochrześcijańskiej etyki, a także wolności seksualnej.

Archie i Jughead nigdy nie całowali się z Veronicą i Betty². Superman ani razu nie pocałował Lois Lane. Czujemy się zmęczeni życiem według komiksowych wzorców. Adam powinien był obronić rajski ogród przed jego wszechmocnym zarządcą. Życie, wolność i dążenie do szczęścia nie znaczą dla mnie zupełnie nic, o ile nie mogę bezpiecznie wrócić do domu i spokojnie wraz z żoną zająć się zaludnianiem Ziemi³.

² Archie Andrews, Forsythe „Jughead” Jones, Betty Cooper i Veronica Lodge – amerykańskie nastolatki, fikcyjni bohaterowie popularnych, wydawanych od lat 40. XX stulecia serii komiksowych wydawnictwa Archie Comic Publications, Inc. (przyp. tłum.).

³ Z nagrania wystąpienia nadanego przez radio KPFA (Berkeley) 24 września 1968.

Na pierwszy rzut oka nie widać być może zbyt wyraźnie, co tego rodzaju nastroje (a stanowiły one istotę cytowanego przemówienia) mają wspólnego z problemem akademickiej wolności. Słuchacze zrozumieli jednak Seale'a bez najmniejszego problemu. Bez trudu przyjęli, że autorytaryzm naszego społeczeństwa odciska swe piętno – jawnie bądź w sposób bardziej subtelny – na wszystkich poziomach życia, od komiksowych pasków po chrześcijańską teologię, od uniwersyteckiej sali wykładowej po zacisze domowej sypialni. Co więcej, zebrani byli równocześnie gotowi odrzucić całość kultury ufundowanej na tak plugawym przymusie.

Przyjrzyjmy się innemu przykładowi apokaliptycznych ciągów, które nawiedzają naszą młodzież. Gdy na początku 1968 otwarty został Antyuniwersytet Londyński – pierwszy brytyjski odpowiednik naszych wolnych uniwersytetów – informator tej uczelni pełen był zachęt do uczestniczenia w zajęciach poświęconych „antykulturom”, „antyśrodowiskom”, „antypoezji”, „antyteatrowi”, „antyróżnicom” oraz „kontrinstytucjom”. Najwyraźniej wszystko, co miało do zaoferowania społeczeństwo dorosłych, okazało się już niemożliwe do przyjęcia. Rozgorączkowany radykalizm szkoły miał ostatecznie osiągnąć taki poziom, że nawet usankcjonowana wiekową tradycją relacja student – wykładowca znalazła się pod ostrzałem jako niedopuszczalny przejaw tendencji autorytarnych. Jako taka więc i ona została wyrugowana, w oparciu o założenie, że nikt nie ma już nic sensownego do przekazania młodym, którzy postanowili swój system edukacyjny zbudować od zera. Niestety – i nie jestem pewien, czy było to wydarzenie bardziej tragiczne, czy raczej komiczne – tego ostatecznego aktu radykalnej restrukturyzacji uczelni przetrwać nie zdołała.

Tak gorącemu niezadowoleniu zawsze towarzyszy ryzyko wyparowania, przeobrażenia się w bezkształtny opar – w którego kłębach niełatwo odróżnić chiliastyczne objawienia od najzwyczajszych bredni.

Przykładem typowej strawy serwowanej przez Antyuniwersytet może być jedno z „dań” jego menu, cykl zajęć „Od komiksu do tańca Siwy. Duchowa amnezja i fizjologia samowyobcowania”. (W tym miejscu ponownie można dostrzec cudaczne, lecz sprytne skojarzenie kultury komiksowej i rozwiniętej religii.)

Opis kursu: Niczym nieskrępowana parada sytuacji otwartych. Wysoce istotne będą wibracje pojawiające się w trakcie. Badanie Kosmosu Wewnętrznego, odtrącanie narzuconych uwarunkowań ludzkiego roboty, znaczenie psychotropów i transformacja człowieka kultury europejskiego Zachodu. Materiał źródłowy: Artaud, Zimmer, Gurdżijew, W. Reich. K. Marks, gnostycy, teksty sufizmu i tantryczne, autobiogra-

ficzne relacje dotyczące szaleństwa i ekstazy stanów świadomości – pop art i dwudziestowieczna proza.

Problematyka, istotnie, poważna. Niemniej powyższy przykład znakomicie ilustruje panujący na wolnych uniwersytetach styl. Tęgo rodzaju ekscentryczne burze mózgow, moderowane przez ledwie dwudziestoletnich instruktorów, dość często degenerują się w półartykułowaną, bezkrytyczną afirmację wszystkiego, co nowe, dziwne i hałaśliwe; w powierzchowne przemykanie się po ideach, najsilniej przywodzące na myśl zabawy niemowląt z kolorowymi, obcymi jeszcze przedmiotami. Apetyty dopisują i skłaniają do nieskrępowanej wszystkożerności, lecz pilnie domagają się przewodnictwa dojrzałego umysłu. W kolejnych rozdziałach moim głównym celem będzie krytyczne przyjrzenie się kilku najważniejszym postaciom, zajmującym się obecnie właśnie tym. Niemniej już na wstępie chcę jasno przedstawić własny punkt widzenia. Otóż sądzę, że – mimo ich szaleństw – owi młodzi centaurowie zasługują na zwycięstwo w starciu z broniącymi naszego społeczeństwa Apollinami. Albowiem ortodoksyjna kultura, przeciw której występują, cierpi na śmiertelną, zakaźną chorobę. Klasycznym objawem owej przypadłości jest widmo termonuklearnej zagłady, w której cieniu wszyscy trwożnie żyjemy. Kontrkultura występuje przeciwko podstawom tego absolutnego zła, zła niedającego się zdefiniować wyłącznie poprzez fakt istnienia bomby, lecz raczej przez totalny *ethos* bomby, *ethos*, w którym tkwią – maskując go za pomocą pomysłowych racjonalizacji – nasza polityka, powszechnie przyjęta moralność, życie gospodarcze, a także działalność intelektualna.

Należymy do cywilizacji pogrążonej w niezachwianym oddaniu idei ludobójstwa, obląkańczo igrającej z ewentualnością całkowitej eksterminacji własnego gatunku. Jakże ochoczo tłamsimy własne poczucie człowieczeństwa, by – choć przez jeden dzień – udawać, że skala tej grozy może być czymś „normalnym”, czymś „koniecznym”! Za każdym razem, kiedy czujemy chęć, by osądzić, zmodyfikować czy skwitować protesty młodych ostrożnym „tak, ale...”, powróćmy do prostego faktu stanowiącego probież zasadniczej zbrodniczości technokracji: zakresu, w jakim technokracja domaga się, by – w imię postępu i rozumu – niewyobrażalne stało się wyobrażalnym, a niedopuszczalne – dopuszczalnym.

Jeżeli więc uznamy, że kontrkultura jest – jak będę tu argumentował – owym zdrowym instynktem, który zarówno na poziomie jednostkowym, jak i politycznym skłania do niezgody na ten dokonywany z zimną krwią gwałt na naszej ludzkiej wrażliwości, to powinno stać się jasne, z jakiego powodu konflikt między młodzieżą a dorosłymi wybuchł w naszych

czasach z taką siłą i zarazem dlaczego sięga tak głęboko. W sytuacji historycznego zagrożenia, niebezpieczeństwa zdecydowanie bezprecedensowego, okazujemy się dziwnym, ograniczonym przez własną kulturę gatunkiem, którego biologiczny instynkt samozachowawczy wyraża się *pokoleniowo*. To właśnie młodzież – ze swym jasno dostrzegającym oczywistość spojrzeniem – musi przekształcić śmiercionośną kulturę poprzednich pokoleń, i to w rozpaczliwym pośpiechu.

* * *

Zajęcie pozycji, których zamierzam tu bronić, jest krokiem niewątpliwie ryzykownym. Albowiem gdy w społeczeństwie dojdzie już do powstania kulturowego rozżewu, niczego nie da się zagwarantować. Wszystko, co wydarzy się wśród odizolowanej ową przepaścią mniejszości, może okazać się szlachetne, ale równie dobrze nikczemne. Absurdowi prymitywnego chrześcijaństwa można sprawiedliwie oddać przynajmniej jego zdolność wytworzenia wspaniałych dzieł rozumu i mistycznego oglądu rzeczywistości, jak również ideału uświęconej służby. Z drugiej strony, wyalienowani maklerzy giełdowi i tapeciarze w Niemczech po I wojnie światowej wycofali się z posepnymi minami do swoich piwiarni, gdzie dyskutując o skretyniałych odmianach antropologii, gotowali zgrozę Buchenwaldu. Podobnie rzecz się ma z izolowanymi mniejszościami współczesnej Ameryki. Znajdujemy wśród nich Hell's Angels i The Minutemen, grupy, po których nie można się spodziewać wzniosłości lub subtelności⁴.

Wracając do naszej wyobcowanej młodzieży: jak winniśmy scharakteryzować ową kontrkulturę, której chaotyczne zręby zaczęli właśnie tworzyć młodzi? Rzecz jasna, nie można na to pytanie odpowiedzieć, dobywając z zanadru egzemplarz jakiegoś manifestu, jednomyślnie zatwierdzonego przez kontestujące pokolenie: kontrkultura jest ruchem, któremu daleko do wewnętrznej dyscypliny. Stanowi coś na kształt średniowiecznej krucjaty: procesji zróżnicowanej, nieustająco pozostającej w ruchu, a także bezustannie zasilanej i uszczuplanej po drodze.

⁴ Hell's Angels – właściwie Hells Angels Motorcycle Club (Klub motocyklowy Aniołowie Piekł). Powstały w 1948 roku w Kalifornii gang motocyklowy, oskarżany o rozboje, handel narkotykami i kradzieże, otwarcie kierujący się ideologią rasistowską.

The Minutemen – zbrojna, antykomunistyczna, skrajnie prawicowa organizacja założona na początku lat 60. XX wieku przez Roberta DePugha. Jej członkowie przygotowywali się (magazynując broń i sprzęt) do stawienia zbrojnego oporu zbliżającej się amerykańskiej rewolucji komunistycznej. W 1968 roku DePugh został oskarżony o planowanie napadu na bank oraz złamanie przepisów dotyczących posiadania broni palnej. Po wpłaceniu kaucji uciekł i ukrywał się do roku 1969 (przyp. tłum.).

Często jednak zdarza się jej odnajdować własną tożsamość w mgławicowym symbolu lub piosence, która pozornie nie głosi nic ponad: „Jesteśmy wyjątkowi... Jesteśmy inni... Zostawimy za sobą stary, zepsuty świat”. Niektórzy dołączają do tej armii jedynie na moment, wystarczająco jednak długi, by podjąć oczywistą i bezpośrednią walkę: bunt na kampusie, demonstrację antywojenną lub przeciwko niesprawiedliwości rasowej. Część młodych kontestatorów ograniczy się do zamachania małą chorągiewką przeciw bestialstwu technokracji, być może zdobędą się również na wpięcie w klapę znaczka z hasłem „Człowiek – nie drzeć, nie bić, nie maglować”. Inni, bezpowrotnie i świadomie przekroczywszy granice społecznej akceptacji, nie mają już innego wyboru, jak zmierzać prosto ku swemu Świętemu Miastu. Tych osób nie zawrócą z raz obranej drogi żadne fragmentaryczne reformy tudzież pomniejszych zmiany porządku, jaki zostawili za sobą.

Gdzie jednak leży owo wolne od technokracji Święte Miasto – i jakim się okaże?

To częsty temat rozmów na szlaku, niektórzy prawią sensownie, inni głupio. Wielu uczestników pochodzących pewnych jest wyłącznie tego, jak to miasto wyglądać nie może. Bardziej obyta intelektualnie mniejszość – pośród niej postacie omawiane w kolejnych rozdziałach – wykazuje się dostatecznym stopniem wnikliwości, by dostrzec punkt, w którym kończy się technokracja, a zaczynają terytoria Nowej Jerozolimy: nie na poziomie klasy społecznej, partii lub instytucji, lecz raczej na pozarozumowym (*non-intellective*) poziomie osobowości, z której owe społeczno-polityczne formy wyrastają. To oni zrozumieli – a wielu ich naśladowców uznaje ową wizję za pociągającą – że budowa dobrego społeczeństwa nie jest zadaniem społecznym, lecz przede wszystkim psychologicznym. Tym, co sprawia, że kontestacja naszej współczesnej młodzieży staje się zjawiskiem kulturowym, a nie po prostu ruchem politycznym, jest fakt, iż uderza ona poza obszar ideologii, wybiega na teren świadomości, próbując przekształcić nasze najgłębsze poczucie tożsamości, relacji z innymi i środowiskiem.

Psychiatra R. D. Laing trafnie ujmuje ducha tego projektu, twierdząc: „Nie potrzebujemy teorii, lecz raczej fundującego teorię doświadczenia”. Takie rozgraniczenie teorii i bezpośredniego doświadczenia – już samo w sobie rzucające wyzwanie analitycznej jasności jako podstawie wiedzy i przeświadczeń – musi z konieczności wzmacniać nutę antyintelektualną. Ów ton daje się słyszeć jeszcze wyraźniej, gdy Laing przechodzi do definiowania swego celu, „prawdziwego zdrowia psychicznego”, jako stanu:

polegającego w pewnym sensie na rozpadzie normalnego ego, owego fałszywego ja, fachowo dopasowanego do naszej wyalienowanej rzeczywistości społecznej; rozpadzie prowadzącym do ujawnienia się „wewnętrznych” archetypicznych pośredników (*mediators*) boskiej mocy, poprzez tę śmierć stającym się odrodzeniem oraz finalnym ustanowieniem nowego sposobu funkcjonowania ego, które miast jej zdrajcą stanie się sługą boskości⁵.

Psychiatria posługująca się tego rodzaju językiem wykracza daleko poza granice tradycyjnie przyjętej naukowej przyzwoitości. Skoro jednak kontestująca młodzież obdarza uwagą postacie pokroju Lainga (jednego z czołowych mentorów rodzącej się brytyjskiej kontrkultury), czyni tak z pewnością dlatego, że widziała już wielu ludzi o niekwestionowanej inteligencji, powodowanych świetnymi motywacjami, którzy stali się apologetami zdehumanizowanego porządku społecznego. Cóż takiego sprawiło, że tak liczni przedstawiciele naszej nauki, nasi akademicy, najbardziej obcy i wytworni przywódcy polityczni, a nawet nasi dzielni, niedoszli rewolucjoniści, pogodzili się z technokracją – pogodzili, lub wręcz z radością oddali się na jej usługi? Bez wątpienia nie był to niedostatek inteligencji tudzież ignoranckie podejście do humanistycznych wartości. Problem tkwi raczej w tym, że technokratyczne założenia dotyczące natury ludzkiej, społeczeństwa i przyrody zniekształciły doświadczenie tych ludzi u samego źródła, wpływając tym samym na ukryte przesłanki, na których opiera się praca intelektu i osady etyczne.

Aby zatem wykorzystać owe deformujące założenia, należałoby obalić światopogląd naukowy, wraz z jego mocno okopanym uwielbieniem modelu świadomości egocentrycznej, zredukowanej do zachodzących w mózgu (*cerebral*) procesów. W jego miejsce musi pojawić się natomiast kultura nowa, w ramach której o dobru, prawdzie i pięknie rozstrzygałyby pozarozumowe władze ludzkiej osobowości – te jej możliwości, które czerpią moc z wizjonerskiej wspałości i doświadczenia ludzkiej wspólnoty.

Moim zdaniem kulturowa przepaść, jaką obecny konflikt pokoleniowy wykopuje pomiędzy sobą a technokracją, jest równie wielka, jak wielki w swych konsekwencjach (bo, naturalnie, nie od razu pod względem doniosłości historycznej) był rozłam pomiędzy grecko-rzymską racjonalnością i chrześcijańskim misterium. Oczywiście, na przestrzeni ubiegłych dwóch stuleci społeczeństwo Zachodu inkorporowało już liczne mniejszości, których wrogość wobec światopoglądu naukowego była podobnie

⁵ Laing R. D. 1967. *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Penguin Books, London, s. 119.

radykałna i które nie dały się zasymilować równie łatwo jak naczelne wspólnoty religijne, ogarnięte coraz to silniejszym pragnieniem uzyskania miana postępowych. Byli teozofowie i fundamentaliści, spirytualiści i wyznawcy teorii płaskiej Ziemi, okultyści i sataniści... W istnieniu między nami takich antyracjonalistycznych żywiołów nie ma niczego nowego. Nowym elementem jest fakt, że radykalne odrzucenie reprezentowanych przez naukę i technologię wartości pojawia się tak blisko centrum naszego społeczeństwa, miast na jego nieistotnych peryferiach. Za polityką świadomości stoi młodzież klasy średniej, a prowadzi ją żywiołowo, wytrwale i agresywnie – do tego stopnia, że dokonuje inwazji technokratycznych fortec akademickiego nauczania z zamiarem ich przejęcia.

Zadanie scharakteryzowania pozarozumowych władz osobowości, które z takim zapalem podjęła nasza młodzież, żadną miarą nie jest przedsięwzięciem łatwym. Aż do nastania epoki psychoanalizy słownik, za pomocą którego nasze społeczeństwo próbowało prowadzić dyskurs dotyczący pozarozumowych aspektów życia, był żałośnie wręcz ubogi. Mistycy i romantycy, którzy działali najbliżej mrocznych stron umysłu, zaopatrzyli nas w pewien repertuar błyskotliwych metafor i obrazów, za pomocą których objaśniali swe doświadczenie. Podobnie tradycje hinduistyczna i buddyjska dostarczają słownika znakomicie nadającego się do rozmowy o świadomości pozarozumowej – jak również liczne techniki pozwalające dotrzeć do zawartych w niej treści. Racjonalność naukowa odrzuca jednak metafory i terminologię mistyczną w ten sam sposób, w jaki automat z napojami wypłuka fałszywe monety (z jednym, znaczącym, wyjątkiem: metaforą „prawa” naturalnego, bez której rewolucja naukowa nie zdołałaby nawet wzbić się do lotu). Ten stan rzeczy sprawia, że brakuje nam słownictwa, kiedy tylko wkroczymy w tę dziedzinę doświadczenia, w której artyści i mistycy upatrują najwyższej wartości egzystencji ludzkiej. W dyskusji dotyczącej tego, co pozarozumowe, nie pomaga nawet wspomniana psychoanaliza, przede wszystkim dlatego, że jej podejście obciążone jest mechanicystyczną terminologią oraz zobiiektywizowanym dystansem, to jest skłonnością do nachalnego badania „z zewnątrz” zamiast doświadczenia „od wewnątrz”. Przyglądając się intelektualnej historii pokolenia, które wydało na świat Freuda, Sorela, Webera i Durkheima – pierwszej generacji, która podjęła prawdziwie, we własnej ocenie, naukowe badania irracjonalnych motywacji człowieka – H. Stuart Hughes zauważa:

Myśliciele społeczni lat 90. XIX stulecia zajmowali się tym, co irracjonalne, wyłącznie po to, by dokonać egzorcyzmu tej sfery. W swoich

badaniach poszukiwali sposobów na jej ujarznienie i skanalizowanie z zamiarem konstruktywnego wykorzystania dla ludzkich celów⁶.

W miarę rozprzestrzeniania się naukowej bądź *quasi*-naukowej myśli w naszej kulturze, od nauk fizycznych, przez tak zwane nauki behawioralne, po studia humanistyczne i artystyczne, coraz bardziej uwidaczniała się tendencja do obejmowania wszystkiego, co nie w pełni i niezbyt klarownie poddawało się świadomej – empirycznej bądź matematycznej – manipulacji, jedną, czysto negatywną, wszechogarniającą kategorią (stanowiącą w praktyce kulturowy odpowiednik kosza na śmieci), a mianowicie kategorią „nieświadomości”... bądź „tego, co irracjonalne”..., „mistyczne”... lub „czysto subiektywne”. Osoba działająca w oparciu o tego rodzaju niedookreślone stany świadomości jest w najlepszym razie zabawnym ekscentrykiem, w najgorszym – zwykłym szaleńcem. I na odwrót, zachowanie normalne, wartościowe, produktywnie, świadczące o psychicznym zdrowiu, zachowanie społecznie akceptowalne, możliwe do intelektualnej obrony, przyzwoite i praktyczne, nie może mieć ze sferą subiektywności absolutnie nic wspólnego. Zalecając komuś, by „był rozsądny”, „nie wygadywał bzdur”, „zszedł na ziemię”, radząc, by „trzymał się faktów” i „był realistą”, mamy w istocie na myśli to, że powinien unikać mówienia o swoich uczuciach „wewnętrznych” i patrzeć na świat w sposób podobny do perspektywy budowniczego oceniającego architektoniczny projekt tudzież fizyka obserwującego ruchy atomów. Czujemy, że to z tego drugiego nastawienia i stanu świadomości wypływają rzeczy wartościowe – wiedza, rozwiązania problemów, skuteczna realizacja zamierzeń, pieniądze, władza – podczas gdy plawienie się w „czczych uczuciach” prowadzi jedynie do nieproduktywnego rozpasania. Co bardziej wyrafinowani spośród nas mogą, owszem, przyznać artystom prawo do marzeń i snów na jawie. Świat jednak, o czym wie każdy praktycznie myślący człowiek, mógłby się spokojnie obyć bez wierszy i obrazów, za to zupełnie nie poradziłby sobie bez zapór na rzekach, szos, bomb i konkretnej polityki. Sztuką można się zajmować w czasie wolnym – pozostałym człowiekowi po uporaniu się z twardymi wymogami rzeczywistości⁷.

⁶ Hughes H. S. 1958. *Consciousness and Society*, Vintage Books, New York, s. 35–36. Pośród głównych myślicieli okresu wyłącznie Bergson i Jung, nie licząc osobowości środowiska artystycznego, traktowali pozarozumową stronę ludzkiej natury z intuicyjną sympatią. Kto jednak, we wspólnocie naukowo-akademickiej, uważa ich obecnie za „głównych myślicieli”?

⁷ Można oczekiwać pewnego złagodzenia kompulsywnie utylitarnej racjonalności, jakie powinno wyrosnąć na podłożu tej nowej i hojnie dotowanej sfery badań nad snem, przekonujących nas o nieodzowności doświadczenia pozarozumowego. Fascynujący przegląd

W późniejszych rozdziałach wrócimy do pełniejszego namysłu nad światopoglądem naukowym i jego niedostatkami. Powyższe miało jedynie naświetlić kłopot, jaki ma kontrkultura z samym choćby dookreśleniem swego projektu. Wycofała się na pozycje tak dalekie od głównego prądu kulturowego, że praktycznie nie może się wypowiadać, nie narażając się jednocześnie na zarzut posługiwania się obcym językiem. W świecie, w którym coraz liczniejsi uważają społeczeństwo za podrzędny element gigantycznego mechanizmu technologii, wymagającego bezustannej i niezwłocznej koordynacji z centrum decyzyjnym, młodzież zaczyna mówić o sprawach tak niepraktycznych jak „wspólnota” czy „demokracja uczestnicząca”. Młodzi cofają się w ten sposób do stanu relacji międzyludzkich charakteryzującego poziom wiosek i szczepów. Twierdzą, że polityka może się rozgrywać jedynie za pośrednictwem głęboko osobistych konfrontacji, jakie możliwe są w ramach tych przestarzałych obecnie form społecznych. Gdzie mają znaleźć zrozumienie dla tak swojskiego i prostego ideału w świecie zdominowanym przez wielkie polityczne abstrakty, przystrojone w polyskliwe, propagandowe symbole, slogany i badania statystyczne, abstrakty takie jak państwo, partia, korporacja, obszary miejskie, wielkie przymierze, wspólny rynek, system socjoekonomiczny...? Pełna życia świadomość mężczyzn i kobiet *takich, jakimi są* w swej codzienności, zniknęła z naszej kultury zupełnie, wyparta przez owe górnotne, napuszone wytwory jaźni (*figments*). Utrzymywać, że istotą uspołecznienia (*sociability*) jest proste i jakże piękne wspólnotowe otwarcie się na drugiego człowieka, a nie dążenie do realizacji kolejnych cudów techniki i gospodarki – czyż nie jest to jawnym głosem absurdu?

I dalej, podtrzymywać tezę o wyższości władz pozarozumowych i jednocześnie kwestionować wszystko, co nasza kultura ceni pod pojęciami „rozumu” i „rzeczywistości”? Zaprzeczać, że naszym prawdziwym ja jest ten drobny, twardy atom skondensowanej obiektywności, którym codziennie

tej pracy znaleźć można w Gay G. Luce i J. Segal, *Sleep* (Heinemann, London, 1967). Badaczom snów już teraz udało się odsłonić tragiczny stan społeczeństwa, które wymagało aż demonstracji przeprowadzonej za pomocą komputerów i encefalografów, by uznać prosty fakt, że rozluźnienie świadomości racjonalnej i doświadczanie snów stanowi niezbędny dla zdrowia element życia. Wydaje się jednak, że owi badacze nie dostrzegają roli, jaką w przesłonięciu tego faktu odgrywa nauka ze swym wojującym intelektualizmem. Jest to ślepa plamka, która sprawi zapewne, że ich projekt badawczy, podobnie jak wszelka warta wydanych na nią pieniędzy działalność naukowa, zostanie wykorzystany w celach idiotycznych. Dla przykładu Herman Kahn i Anthony Wiener w swej książce *The Year 2000* (Macmillan, New York, 1967) przedstawiają nam wizję „programowalnych snów”. To jedna z wielu egzemplifikacji działania technokratycznej zasady: nie pozwól, by to, co może zostać podrobione przez technologów, działo się naturalnie i niosło ludziom przyjemność.

sterujemy, budując mosty i kariery? Toż to nieodpowiedzialne balansowanie na granicy psychicznej patologii. To wręcz atak na ludzi, wymierzony w sam rdzeń ich poczucia bezpieczeństwa, prowadzony za pomocą odmawiania prawdziwości wszystkiemu, co mają na myśli, wypowiadając najcenniejsze słowo ze swego słownika, słowo „ja”. A przecież do tego właśnie zmierza kontrkultura, kiedy – podpierając się swymi tendencjami mistycznymi lub doświadczeniami narkotycznymi – atakuje realność ego jako izolowanej, czysto biologicznej (*cerebral*) jednostki tożsamości. W ten właśnie sposób, po raz kolejny, kontrkultura wykracza poza świadomość kultury dominującej, ryzykując przy tym, że zostanie uznana za bezczelne babranie się w perwersyjnych nonsensach.

Cóż jednak poza taką właśnie odważną (i, miejmy nadzieję, humanistycznie nacechowaną) perwersją może stanowić radykalne, rzucone technokracji, wyzwanie? Jeżeli melancholijne dzieje rewolucji poprzedniego półwiecza nauczyły nas czegokolwiek, to daremności polityki skoncentrowanej wyłącznie na odrzucaniu kolejnych rządów, klas panujących tudzież systemów ekonomicznych. Taki model polityki skutkuje jedynie przeprojektowaniem umocnień i baszt technokratycznej fortecy. Zamiast tego należy poszukiwać fundamentów, na których ta cytadela stoi. A fundamenty owe leżą wśród ruin wizjonerskiej wyobraźni i poczucia międzyludzkiej wspólnoty. To właśnie dostrzegł Shelley już w najwcześniejszym okresie rewolucji przemysłowej, kiedy ogłosił, że w obronie poezji musimy przynosić światło i ogień „z tych odwiecznych krain, dokąd egoistyczna zdolność rozumu nie miałaby nigdy odwagi się wzbić”⁸.

* * *

Na pierwszy rzut oka rozliczne odmiany młodzieżowego buntu mogą wywołać wrażenie, że kontrkultura jest stanowczo mniej spójna, niż dotąd sugerowałem. Z jednej strony mamy przecież fantazyjną cyganerię bitników i hipisów, z drugiej – twardogłowy aktywizm polityczny studenckiej Nowej Lewicy. Czyż nie są to w istocie dwie oddzielne i przeciwstawne sobie grupy: jedna (której początki rozwoju sięgają Ginsberga, Kerouaca i spółki) próbująca „wymiksować się” z uczestnictwa w życiu amerykańskiego społeczeństwa, druga (czerpiąca już z C. Wright Millsa i niedobitków tradycyjnej, socjalistycznej lewicy) dążąca do przeniknięcia w głąb i zrewolucjonizowania naszego życia politycznego?

⁸ Znakomity esej Shelleya *Obrona poezji* wciąż świetnie się broni jako manifest kontrkulturowy. Gdyby tylko nasi technicy, naukowcy i eksperci wszelkich dziedzin byli w stanie usłyszeć te potężnie brzmiące frazy! To musiałoby pomóc.

Napięcie wyczuwalne pomiędzy owymi dwoma ruchami jest oczywiście rzeczywiste. Sądzę jednak, że na głębszym poziomie istnieje wspólny temat, motyw jednoczący owe odmiany i tłumaczący zarazem fakt, iż hipisi i studenci aktywiści wciąż widzą w sobie sprzymierzeńców. Z pewnością istnieje wspólny przeciwnik, w walce z którym łączą siły, lecz mamy również do czynienia z czynnikiem pozytywnym: podobną wrażliwością.

Zasadnicza jedność zróżnicowanych stylów kontestacji ukazuje się nam w niezwykle indywidualizmie, który od zarania charakteryzuje aktywizm Nowej Lewicy. Identyfikujące się z Nową Lewicą organizacje w rodzaju SDS⁹ od zawsze protestowały przeciwko modnej tezie, że dotarliśmy w Wielkim Społeczeństwie¹⁰ do „kresu ideologii”¹¹. Pośród politycznie zaangażowanych kontestatorów panuje jednak poczucie, że ideologia jako taka stanowi pieśń przeszłości. Zasadnicza większość ugrupowań Nowej Lewicy nie dopuściła, by w ich politykierstwie (*politicking*) sztywna logika przesłoniła bądź wyparła nieredukowalny element ludzkiej wrażliwości. Tym, co odróżnia SDS – lub przynajmniej odróżniało we wczesnych latach – od starego typu radykalnych organizacji młodzieżowych (nadal reprezentowanych przez, dajmy na to, Progressive Labor Movement¹²), jest niechęć tych pierwszych do reifikacji doktryny do stopnia, w którym stałaby się bardziej istotna niż ciało i krew. W oczach większości przedstawicieli Nowej Lewicy żadna ideologia nie była nigdy wartościowa bądź przekonująca, o ile jednostki nie nadawały jej znaczenia własnymi działaniami:

⁹ Students for a Democratic Society (Studenci na rzecz społeczeństwa demokratycznego). Powstała w 1960 i działająca do 1969 roku polityczna organizacja studencka, będąca jednym z głównych wyrazicieli ideologii Nowej Lewicy (przyp. tłum.).

¹⁰ Wielkie Społeczeństwo (Great Society) – zespół reform w polityce wewnętrznej, zapoczątkowanych przez prezydenta USA Lyndona B. Johnsona w 1964, mających na celu likwidację ubóstwa i niesprawiedliwości rasowej. Nowe programy ekonomiczne dotyczyły m.in. sfer edukacji, opieki zdrowotnej, problemów obszarów miejskich i komunikacji (przyp. tłum.).

¹¹ Teza ta jest, oczywiście, nieprawdziwa. Ideologia w warunkach technokracji wcale nie znika; staje się po prostu niewidzialna, wtapia się w ponoć niepodważalną prawdziwość światopoglądu naukowego. Dlatego właśnie technokraci zajmujący się „racjonalnością”, „wydajnością” i „postępem” przemawiają w rzekomo wolnym od wartościowania języku statystyki i przekonują samych siebie, że nie cechuje ich żadna orientacja ideologiczna. Najskuteczniejszymi ideologiami są zawsze te, których granice pokrywają się z granicami świadomości, gdyż wówczas wywierają wpływ na poziomie podświadomości.

¹² Progressive Labor Movement (właśc. Progressive Labor Party – Postępową Partia Pracy) – założona w 1961 roku, działająca głównie w USA partia komunistyczna. W latach 60. XX wieku jej członkowie m.in. oskarżali ZSRR od zdradę idealów komunizmu, rewizjonizm i tworzenie kapitalizmu państwowego, a także głosili konieczność walki bezpośrednio o komunizm, z pominięciem etapu gospodarki socjalistycznej (przyp. tłum.).

tworzywem polityki jest osobiste zaangażowanie, nie abstrakcyjne idee. To właśnie było sednem obserwacji, jaką Staughton Lynd przedstawił na New University Conference w 1968 roku, gdy oplakiwał fakt, że nawet skłaniający się w stronę radykalizmu akademicy zbyt często „poza uniwersyteckimi kampusami nie stanowią modelowych przykładów osobiście zaangażowanego radykała”. Wykładają marksizm lub socjalizm, lecz nie „spełniają swej powinności”.

Pierwszym obowiązkiem intelektualisty jest, jak powiada Noam Chomsky, „upierać się przy prawdzie”... To jednak, jakiego rodzaju prawdę odkryjemy, zależy od rodzaju życia, jakie wiemy... Mieć nadzieję, że jesteśmy w stanie ze zrozumieniem interpretować kwestie, w których nie mamy doświadczenia z pierwszej ręki, sprawy całkowicie niepotwierdzone biciem naszych serc¹³... oznacza tyle, co wykazywać się intelektualną pychą... Myślę, że czasy nie pozwalają nam już na zażywanie takiego luksusu i wymagają, byśmy co najmniej wkroczyli na arenę, na której swoje robią partie polityczne, ludzie pracy i młodzież, próbujący rozjaśnić owo doświadczenie – stające się również naszym udziałem – głoszenia władzy prawd widzianych z perspektywy bojowników¹⁴.

Powyższe uwagi prowadzą nas z powrotem do zaproponowanego przez R. D. Lainga rozróżnienia między „teorią” a „doświadczeniem”. Dla radykalnego intelektualisty, jak zresztą dla wszystkich, stwierdza Lynd, prawda musi mieć kontekst biograficzny, a nie tylko ideologiczny.

To właśnie ów indywidualistyczny styl doprowadził Nową Lewicę do ostatecznego rozpoznania w alienacji najważniejszego problemu politycznego chwili. Jednakże nie alienacji pojmowanej w sensie czysto instytucjonalnym, w którym kapitalizm (czy w zasadzie dowolna forma wysoko rozwiniętej gospodarki przemysłowej) doprowadza robotnika do wyobcowania od środków i owoców jego pracy, lecz raczej alienacji postrzeganej jako stępienie ludzkiej wrażliwości na innych, grożące przeniknięciem nawet w obszar tych rewolucyjnych wysiłków, które – motywowane intencjami jak najbardziej humanistycznymi – zmierzają do eliminacji zewnętrznych symptomów wyobcowania. Wszędzie, gdzie nie-ludzkie żywyoty – czy będzie to rewolucyjna doktryna, czy pragnienie posiadania

¹³ Unproved upon the pulses – John Keats, jeden z głównych przedstawicieli angielskiego romantyzmu, pisał w znanym liście z 3 maja 1818 r. do swojego przyjaciela, J. H. Reynoldsa: „[...] axioms in philosophy are not axioms until they are proved upon our pulses” (Aksjomaty filozofii nie są wcale aksjomatami, póki nie zostaną potwierdzone biciem naszych serc) (tłum. G. K.; przyp. tłum.).

¹⁴ Wystąpienie Lynda pojawia się w *The New University Conference Newsletter*, Chicago, 24 maja 1968, s. 5–6.

dóbr materialnych – zyskują znaczenie większe od ludzkiego życia i pomysłności, mamy do czynienia z alienacją ludzi i otwarciem drogi, na której przekonane o własnej nieomyślności jednostki mogą wykorzystywać innych ludzi w charakterze zwykłych narzędzi (*objects*). W tym ujęciu rewolucyjny terroryzm okazuje się jedynie lustrzanym odbiciem kapitalistycznego wyzysku. Jak to ujęli francuscy studenci w jednym z wyrazistych haseł Maja 1968: „Une revolution qui demande que l'on se sacrifie pour elle est une revolution a la papa” (Rewolucja, która wymaga samopoświęcenia, jest rewolucją tatusiów).

Sens indywidualizmu Nowej Lewicy został przekonująco wyrażony w deklaracji oddziału SDS z Port Huron w 1962 roku:

Jesteśmy świadomi, że w celu uniknięcia prawienia komunalów musimy dokonać analizy konkretnych uwarunkowań porządku społecznego. Aby jednak taką analizę przeprowadzić, musimy oprzeć się na wskazaniach zasad podstawowych. Do naszych własnych, fundamentalnych wartości społecznych należą między innymi: koncepcja istoty ludzkiej, stosunków międzyludzkich i systemów społecznych. Jednostki uważamy za nieskończenie wartościowe oraz dysponujące niezrealizowanymi możliwościami umysłu, a także potencjałem doświadczania wolności i miłości... Przeciwstawiamy się depersonalizacji redukującej istoty ludzkie do poziomu rzeczy. Jeżeli brutalne koleje dwudziestego stulecia czegokolwiek nas nauczyły, to tego, że środki i cele pozostają ze sobą w jak najściślejszym związku; tego także, że niejasne apele do „potomności” nie mogą usprawiedliwić okaleczającego charakteru współczesności...

Istniejący w dzisiejszym świecie olbrzymi dystans między człowiekiem a człowiekiem opisują pojęcia takie jak samotność, wyobcowanie, izolacja. Owe dominujące tendencje nie mogą zostać przezwyciężone za pomocą bardziej skutecznego zarządzania personelem ani coraz lepszymi gadżetami, lecz tylko przez miłość, która przeważa balwochwalczy stosunek człowieka do rzeczy¹⁵.

Kwestia, do której odnoszą się tutaj studenci ze swym sentymentalnym szacunkiem do „miłości”, „samotności”, „depersonalizacji”, pozostaje w żywym kontraście wobec bardziej doktrynalnego stylu ich radykalnych poprzedników. Jeszcze pokolenie wcześniej, w czasie hiszpańskiej wojny domowej, Harry Pollitt, przywódca Brytyjskiej Partii Komunistycznej, był

¹⁵ Cytowane w formie, w jakiej pojawia się w: Cohen M., Hale D., red. 1967. *The New Student Left*, Beacon Press, Boston, s. 12–13.

w stanie z czystym sumieniem zalecić pocie Stephenowi Spenderowi, że powinien pojechać do Hiszpanii i dać się zabić: partia potrzebowała wszak większej ilości artystów-męczenników w celu poprawy i umocnienia własnego wizerunku. Na tym właśnie polega polityka ideologiczna – na całkowitym podporządkowaniu osoby potędze partii i doktryny. Tego rodzaju wypaczenia nie charakteryzowały wyłącznie lewicy stalinowskiej. To przecież niezłomnie antystalinowski Sidney Hook, który w słynnej wymianie listów z Bertrendem Russellem, do której doszło na początku lat 50., posługując się logiką niczym siekierą, doszedł do wniosku, że powstrzymanie światowych ambicji Harry’ego Pollitta usprawiedliwiłoby uśmiercenie całego rodzaju ludzkiego¹⁶. Tego rodzaju bojowa postawa antystalinowska wymagałaby – chcąc nie chcąc – dwóch miliardów męczenników: nie można mieć wątpliwości, że ów model politycznej postawy zdobyłby złoty medal w kategorii krwawego fanatyzmu. Gdyby bomba wodorowa była dostępna w szesnastym stuleciu, identycznej, mroźnej krew brawury moglibyśmy się spodziewać po Kalwinie i Loyoli... którzy nigdy nie żartowali... i być może dzisiaj po prostu by nas tutaj nie było.

To jednak jest dokładnie ten rodzaj zepsutych relacji międzyludzkich, od jakich odżegnuje się polityka Nowej Lewicy. Zamiast przedstawionego podejścia cechuje ją nad wyraz rozsądny lęk przed wywieraniem jakiegokolwiek nacisku na innych i przed zgodą na stosowanie przemocy w imię dowolnych idealów, nieważne, jak bardzo ponętnych. Członkowie ruchu Nowej Lewicy sami robią, co do nich należy, nikt tam nie splaca cudzych długów i nie zmusza innych do splacania ich za siebie. Jak w niedawnym tekście zauważa Kenneth Keniston z Yale Medical School, „...manierą i stylem, ci młodzi radykałowie są bez reszty «indywidualistyczni», skupieni na relacjach twarzą w twarz, na bezpośrednich i otwartych stosunkach z innymi ludźmi; wrodzy natomiast wobec formalnie ustrukturalizowanych ról i tradycyjnych, biurokratycznych wzorców władzy i prawomocności” – źródeł owej charakterystyki Keniston upatruje w modelu wychowania dzieci, powszechnym wśród współczesnej klasy średniej, modelu zakorzenionym tak mocno, że Keniston zastanawia się, czy „jest w ogóle możliwe zachowanie otwartego i indywidualnego stylu, nie opartego na manipulacji, lecz na zaufaniu, przy jednoczesnej próbie budowy skutecznego programu na skalę ogólnokrajową”¹⁷. Mamy tu do czynienia z problemem

¹⁶ Dyskusja Russell-Hook pojawia się w: McClelland Ch., red. 1960. *Nuclear Weapons, Missiles, and Future War*, Chandler, San Francisco, s. 140–157.

¹⁷ Por. Keniston K. 1968. *Young Radicals*, Harcourt, Brace & World, New York. Studium zostało oparte na wnioskach Krajowej Komisji Nadzorującej kampanii „Vietnam Summer” 1967.

realnym; ceną realizacji ideału „demokracji uczestniczącej” musi być organizacyjny bezwład. Z drugiej strony, być może miarą naszego społecznego zepsucia jest wiara w to, że demokracja jako taka może w ogóle być inna niż „uczestnicząca”.

Pisząc te słowa, mam jednak przykrą świadomość istnienia pośród kontestujących coraz bardziej wyraźnego ideologicznego dryfu w kierunku uznania stosowności uciekania się do słusznej przemocy, zauważalnego zwłaszcza wśród młodzieży poddanej wpływowi ekstremistów spod znaku Black Power i tych, którzy wyznają romantyczną wizję walki partyzanckiej. Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do młodzieży europejskiej, gwałtownie wycofującej się na poziom stereotypowego pojęcia rewolucji. Niemniej w Stanach Zjednoczonych idee „polityki konfrontacji” i wiwaty, jakimi fetowana jest fikcja „wojny ludowej”, również zyskują na znaczeniu, w miarę narastania frustracji wywołanej brutalnością i kłamliwością działań establishmentu. Pośród radykałów pojawiają się – co tragiczne – coraz to kolejne próby znalezienia sposobu na „legitymizację morderstwa”, jak opisał to Camus, i wraz z tą tendencją Nowa Lewica naraża się na ryzyko utraty swego dotychczasowego ducha i szczerości. Wynika to z tego, że piękno Nowej Lewicy od zawsze polegało na zażartym dążeniu do nadania politycznej godności emocjom bardziej delikatnym, na gotowości do otwartej rozmowy o litości, miłości i rezygnacji z przemocy. Dlatego właśnie jest ze wszech miar smutne, gdy w imię owego nurzającego się w samozadowoleniu ducha walki duch humanistyczny ustępuje wiekowej tradycji polityki nienawiści, mściwości i napuszonego oburzenia. Rzecz nie w tym, że jest to po prostu ohydne, ale głupie. Miernikiem żarliwości przekonania staje się nagle gotowość, z jaką człowiek potrafi wdać się w bójkę z przypadkowo napotkanym policjantem.

Osobiście uważam, że ci, którzy ulegają pokusie doktrynerskiej przemocy i sile jej manipulacji, wciąż pozostają niewielką częścią rzesz kontestującej młodzieży – nie licząc krzykliwej mniejszości, która z oczywistych powodów zagarnia uwagę prasy. Już choćby owa charakteryzująca Nową Lewicę jakość niewykluczania nikogo – zgoda, by każdy mógł zająć własne stanowisko, nawet gdy wynika z niego całkowity bezsens – sprawia, że niemożliwe jest odtrącenie tych, którzy pojawiają się na manifestacjach z ikonami Che i przewodniczącego Mao oraz sloganami mrozącymi krew w żyłach. Niemniej głównym przesłaniem Nowej Lewicy pozostaje przesłanie wyrażone w motto SDS: „Jeden człowiek, jedna dusza”. Sens tego hasła jest dostatecznie wyraźny: bez względu na koszt doktrynalne, należy zawsze mieć na uwadze wyjątkowość i godność jednostki oraz przyznać prymat wszystkiemu, co w danym momencie jest dla niej najbardziej istotne.

Colin MacInnes, rozważając różnice pomiędzy młodymi radykałami z lat 30. i 60., zauważa, że dzisiejsza młodzież „wykazuje się większą osobistą odpowiedzialnością niż dawniej. Nie w sensie wypełniania «obowiązków» wobec państwa czy społeczeństwa, lecz wobec siebie samych. W większym stopniu przyglądają się sobie i własnym motywacjom”¹⁸. Każdy, kto spędził nieco więcej czasu wśród identyfikujących się z Nową Lewicą studentów, wie, o czym MacInnes mówi. Rzecz w trzeźwej introspekcji, porównywalnej do cechy zwanej przez Kościół katolicki „skrupulatnością” (*scrupulosity*). Przesiadanie wśród tych młodych ludzi podczas ich pogłębionych, do przesady drobiazgowych sesji, kiedy to „zagłębiają się we własne ja” w celu odkrycia rzeczywistych motywacji, może być doświadczeniem trudnym do zniesienia, podobnie jak obserwacja ich uporczywego poszukiwania „bezpośredniości” wolnej od organizacyjnych i hierarchicznych dystynkcji. Niemniej jest to – w najgorszym wypadku – przesadna dbałość o zachowanie cnoty, która każe młodzieży uparcie utrzymywać, że ani teoria, ani retoryka nie mogą przeważać nad naszymi konkretnymi, wpływającymi na nas i bliźnich poczynaniami oraz że ostateczną instancją musi pozostać osoba, nie doktryna.

Powstaje w tym punkcie pytanie: czym jest osoba? Czym, w swej najgłębszej istocie, jest owo ulotne i często chaotyczne ludzkie coś, co stanowi podstawę systemów społecznych i ideologii i co musi się stać moralnym punktem odniesienia współczesności? Ledwie zdążymy zapytać, a już polityka społeczna oddaje pola temu, co Timothy Leary określił mianem „polityki układu nerwowego”. Świadomość klasowa jako zasada twórcza ustępuje tutaj... świadomości świadomościowej. W tym właśnie miejscu Nowa Lewica i bitnikowsko-hipisowska cyganeria podają sobie ręce. Albowiem nawet w najbardziej wrogiej karykaturze artystowskie peryferia naszej młodzieżowej kultury ukazują swą odmienność i wyrazistość. Podstawą jest tu intensywny namysł nad własnym ja, nad niewidocznym na powierzchni bogactwem jednostkowej świadomości. Stereotypowy bitnik czy hipis, skupiony na sobie samym, oderwany od reszty społeczeństwa w narkotycznym śnie czy ekstatycznej kontemplacji... Co kryje się pod tymi popularnymi obrazami niekiedy pociesznego, a czasami beznadziejnie błędzącego poszukiwania prawdy o sobie samym?

Bitnikowsko-hipisowska bohema może się jawić jako zbyt oddalona od społecznego zaangażowania radykałów Nowej Lewicy, lecz owo

¹⁸ MacInnes C. 1967. *Old Youth and Young*, „Encounter” wrzesień 1967. Inne omówienie tego tematu, w którym natykamy się na ten sam moment – zob. symposium *Confrontation. The Old Left and the New*, „The American Scholar” jesień 1967, s. 567–89.

wycofanie następuje w kierunku świetnie rozumianym przez politycznych aktywistów. „Odlatujemy” wszak w głąb, w stronę głębszych pokładów samowiedzy. Swobodę przejścia z jednego skrzydła kontrkultury do drugiego dostrzec można w schemacie, jaki widzimy w rozwoju wielu z wolnych uniwersytetów.

Te kontestatorskie akademie zakładane są zazwyczaj przez przedstawicieli kampusowej Nowej Lewicy i początkowo kładą nacisk na politykę o dużym ciężarze gatunkowym. Stopniowo jednak ich programy nauczania stają się coraz bardziej „hip” zarówno pod względem treści, jak i metod dydaktycznych: psychodelia, pokazy świetlne, multimedia, teatr totalny, McLuhan, egzotyczne religie, dotyk i czułość, ekstatyczne laboratoria...¹⁹. Takie samo przejście prześledzić możemy w karierze Boba Dylana, który cieszy się szacunkiem wśród przedstawicieli wszystkich odmian młodzieżowych kultur kontestacji. Wczesne piosenki Dylana były tradycyjnymi, folkowymi protest-songami, wykładającymi oczywiste kwestie sprawiedliwości społecznej; wyrażały sprzeciw wobec szefów, wojny i wyzysku człowieka przez człowieka.

Potem, zniechęca, właściwie jakby Dylan doszedł do wniosku, że tradycyjnymi balladami w stylu Woody’ego Guthriego nie sięgnie dostatecznie głęboko, utwory artysty nasiąkają surrealizmem i psychodelią. Dylan znajduje się naraz gdzieś pomiędzy racjonalizującym umysłem (*cerebrum*) społecznego dyskursu, badaniem rzeczywistości sennych koszmarów oraz próbami odsłonięcia splecionych podstaw ludzkich zachowań i opinii. Na tym etapie, z początkiem lat 50., projekt podjęty przez bitników – zadanie rekonstrukcji własnego życia, modeli percepcji i wrażliwości – zaczyna raptownie usuwać w cień społeczne zadanie zmiany instytucji i zasad.

Możemy zatem wśród środowisk młodzieżowych zaobserwować całe spektrum myśli i doświadczenia, łączące ze sobą nowolewicową socjologię Millsa, freudowską odmianę marksizmu reprezentowaną przez Herberta Marcusego, anarchizm oraz terapię gestalt Paula Goodmana; apokaliptyczny mistycyzm ciała Normana Browna, opartą na myśli zen psychoterapię Alana Watts’a i wreszcie hermetycznie tajemniczy narcyzm Timothy’ego Leary’ego, kontinuum, w którym świat wraz ze swymi troskami może się ostatecznie skurczyć do rozmiarów drobiny pyłu wirującego w prywatnej, psychodelicznej otchłani jednostki. Posuwając się wzdłuż owego spektrum, widzimy, jak socjologia ustępuje stopniowo psychologii, polityczny kolektywizm oddaje pola osobie, a zachowania świadome i klarownie uzasadnione wycofują się pod naporem sił pozarozumowej głębi.

¹⁹ Por. Keyes R. 1967. *The Free Universities*, „The Nation” 2 października 1967.

Ekstrema owego spektrum początkowo zdają się, co prawda, zupełnie ze sobą niespowinowacane, lecz nie powinniśmy się dziwić, gdy na tym samym panelu dyskusyjnym spotkamy wszystkie wymienione wyżej osoby. Londyński Kongres Dialektyki Wyzwolenia, zorganizowany latem 1967 roku, był właśnie tego typu wydarzeniem: próbą wypracowania priorytetów prowadzących do psychicznego i społecznego wyzwolenia wśród uczestników rekrutujących się zarówno z rewolucyjnych kręgów Nowej Lewicy, jak i spośród egzystencjalnych psychiatrów. Pojawił się również Allen Ginsberg – który co prawda nie przemówił, za to zaintonował pieśń *Hare Kriszna*. Czego można się było spodziewać, żadnych priorytetów nie ustalono. Co równie istotne, na kongresie nie zdołano nawiązać żadnych znormalizowanych stosunków z rzecznikami ruchu Black Power, takimi jak Stokely Carmichael, dla którego – co tragiczne, acz zrozumiałe – prawdziwa społeczna siła, wbrew wszystkiemu, czego nauczyła nas historia, ponownie wydaje się opierać na lufach karabinów.

Pomimo tych problemów poczucie wspólnoty sprawy było tam niewątpliwie obecne: nacisk kładziono na konieczność rewolucyjnej zmiany, która w identycznym stopniu musi objąć zarówno *psyche*, jak i społeczeństwo. Nawet dla aktywistów Black Power głównym źródłem uzasadnienia walki są prace egzystencjalistycznych teoretyków, na przykład Frantza Fanona, którzy największej wartości czynnego buntu upatrują w psychicznym wyzwoleniu uciemżonych²⁰.

Dlatego właśnie gdy ugrupowania Nowej Lewicy organizują demonstracje, z pewnością pojawiają się na nich i odurzeni hipisi. Być może zignorują po prostu ciężkawe, polityczne przemowy i zajmą się „wodowaniem żółtej łodzi podwodnej”²¹ bądź odprawią egzorcyzmy nad Pentagonem. W Berkeley, po incydentach roku 1966, Nowa Lewica i miejscowi hipisi

²⁰ Ruch Black Power bywa również wciągany w obszar kontrkultury na inne sposoby. W książce Eldridge’a Cleavera *Soul on Ice* (McGraw-Hill, New York, 1968) znajdujemy zajmującą analizę ukrytych, seksualnych podwalin rasizmu. Por. esej *The Great Mitosis*. Analiza sugeruje jednak, że podobnie jak niektórzy reprezentanci Nowej Lewicy, Cleaver uważa walkę o emancypację za dziedzinę męskich mężczyzn, którzy muszą dowieść własnej przydatności poprzez „narażanie własnych jaj”. Zbyt często sugeruje się tam, iż samica powinna się zadowolić rolą opiekunki domowego ogniska, rozpalonego dla jej poranionego w bitwach obrońcy, lub dołączyć do bojowników w charakterze markietanki. W obu wypadkach wspólnota zostaje ocalona dla niej, zamiast również przez nią. Oznacza to, jak sądzę, że krzywdzące stereotypy płciowe zakorzenione są na głębszym poziomie świadomości niż uprzedzenia rasowe. Komentarze w tej kwestii por. Roszak B. 1966. *Sex and Caste*, „Liberation” grudzień 1966, s. 28–31.

²¹ „Żółta łódź podwodna” – chodzi naturalnie o odwołanie do jednego ze sztandarowych utworów ery psychodelii, piosenki Beatlesów *Yellow Submarine* (przyp. tłum.).

bez najmniejszego kłopotu zorganizowali wspólnie happening Human Be-In, celebrujący *quasi*-zwycięstwo studentów nad administracją. Wskutek licznego udziału hipisów święto dość szybko przybrało charakter masowego „festiwalu miłości”, lecz nikt nie uznał tego za niestosowne. Prawdopodobnie najbardziej istotnym rysem wydarzenia był fakt, że pośród czterdziestu tysięcy uczestników znalazło się wielu nastolatków z okolicznych gimnazjów i liceów – tak zwanych „małolatów” (*teeny-boppers*), którzy stanowią obecnie większość tłumu przelewającego się przez Telegraph Avenue w Berkeley. Dla tych młodzików kolejna fala kontrkultury, rozróżnienia między buntowniczym aktywizmem i artystowską bohemą, stają się stopniowo coraz mniej wyraźne. Bez wątplenia – czego obawiają się władze tamtejszych miast – małeletnia młodzież nabywa na tej alei licznych złych nawyków – z tym że źródłem zepsucia są zapewne w takim samym stopniu ulotki SDS, jak psychodeliczne gazety, i nie ma większej świadomości różnicy pomiędzy rzuceniem studiów a zajęciem mocnych pozycji w oczekiwaniu na polityczną konfrontację. Dla nich wszystko sprowadza się do kontestacji – a wszelkie bardziej szczegółowe kategorie mają znaczenie drugorzędne.

Fundamentalną jedność spajającą różnorodne odłamy kontrkultury możemy zatem dostrzec, jeżeli spojrzymy na działania bitnikowsko-hipisowskiej bohemy jak na wysiłek mający na celu wypracowanie struktury osobowości i stylu życia, zakorzeniony w nowolewicowej krytyce społecznej. Przedstawiciele owej młodej cyganerii są, w swym najlepszym wydaniu, utopijnymi pionierami świata leżącego poza intelektualnym odrzuceniem programu Wielkiego Społeczeństwa (*Great Society*). Starają się wypracować kulturową bazę dla polityki Nowej Lewicy, odkryć nowe modele wspólnoty i rodziny, nową obyczajowość seksualną, nowe sposoby na utrzymanie się, nowe formy estetyczne, nową tożsamość jednostki i wszystkiego tego upatrują na przeciwległym brzegu polityki opartej na sile, mieszczańskim domu i konsumpcyjnym społeczeństwie. Kiedy Nowa Lewica nawołuje do pokoju, przedstawiając nam ponurą analizę rzeczywistej sytuacji w Wietnamie, hipisi natychmiast przekładają to słowo na *śanti* – „pokój, który przekracza nasze pojmowanie” – wypełniając tym samym duchowy wymiar ideału. Badanie sposobu życia zgodnego z pojęciem *śanti* ma może niewiele wspólnego z działaniami na rzecz zakończenia wojny wietnamskiej, lecz stanowi być może najlepszą metodę zapobieżenia kilku kolejnym Wietnamom. Owszem, eksperymenty, jakie znajdujemy na hipisowskiej rubieży kontrkultury, wciąż są jeszcze w powijkach, a często wręcz poronione. Musimy jednak pamiętać, że młodzi eksperymentatorzy pojawili się wśród nas najdalej kilkanaście lat temu i że przedzierają

się przez grube warstwy zwyczajów i instytucji, które na okrzepnięcie i budowę fortyfikacji miały lat kilkadziesiąt. Krytyka tych eksperymentów jest uprawniona i konieczna, jednak rozpaczliwe załamywanie rąk nad tym, co znajduje się jeszcze w powijakach, wydaje się stanowczo przedwczesne.

* * *

Właśnie dlatego, że polityka Nowej Lewicy pozostaje w związku z całością kultury kontestacji, możliwość jakiegokolwiek trwałego sojuszu z najbardziej nawet wykluczonymi reprezentantami pokolenia dorosłych jest poważnie ograniczona. Dopóki młodzi będą akcentować w swej polityce konieczność dalszej integracji osób ubogich i pokrzywdzonych przez los ze sferą technokratycznego dobrobytu, dopóty będą mogli cieszyć się z nawiązywanych *ad hoc* związków z robotnikami i ich związkami zawodowymi, a także z uciskanymi mniejszościami. Tego rodzaju alianse nie mają jednak szans doprowadzić do trwałego zjednoczenia. Kiedy ciśnienie rosnące w czarnych gettach naszych miast spowoduje wreszcie wybuch, rebelia może sprawiać wrażenie prologu rewolucji. Zbuntowani młodzi wygłoszą wówczas słowa współczucia i udzielanego powstańcom wsparcia, w takiej oczywiście mierze, w jakiej ruch Black Power dopuści do udziału białych sprzymierzeńców²². Niebawem jednak, bez względu na początkowe zamiary czarnej partyzantki, głównym zajęciem buntowników staną się masowe rabunki – będące sposobem ubogich na wdarcie się na obszar społeczeństwa konsumpcyjnego. I pod tym właśnie względem gniewna, rozbrzmiewająca w gettach agitacja brzmi niczym wołanie tłumu u wrót technokracji – my chcemy do środka.

O ile *Skonyt* Allena Ginsberga jawi się jako fundujący dokument kontrkultury, o tyle pamiętać należy o tym, co poeta miał do powiedzenia światu: „Wszystkie swoje pieniądze spaliłem w koszu na śmieci”. Czy będzie zatem zwycięstwem, czy może porażką kontrkultury, kiedy czarny człowiek wywalczy sobie wreszcie, za pomocą rozpaczliwych środków doraźnych, wolność i ostatecznie wymoże na Wielkim Społeczeństwie dostęp do „białej” wersji rabowania sklepów: stabilne zatrudnienie, bezpieczny dochód, łatwość zaciągania kredytów, swobodny dostęp do okolicznych centrów handlowych i własny dom, w którym będzie mógł gromadzić sterty pakunków

²² Oto, dla przykładu, tekst ulotki rozdawanej w nowojorskim Harlemie przez „Komitet Zatraskanych Białasów”: „Będziemy omawiać rozpieprzenie oddziałów specjalnych policji (tudzież gwardii narodowej bądź wojska), jakie ma nastąpić w razie dowolnego powstania czarnych na obszarze Nowego Jorku. Będziemy również omawiać blokadę zaplanowanych na jesień szkoleń gwardii narodowej w zakresie «kontrolowania tłumu» i inne tematy”.

z zakupami? Jest to sprawa kluczowa, gdyż odsłania problem, z jakim mierzy się kontrkultura, stając przed niewątpliwie palącymi pytaniami związanymi ze sprawiedliwością społeczną. Czym bowiem jest sprawiedliwość społeczna w odczuciu społecznie pokrzywdzonych i wywłaszczonych? W jawnie oczywisty sposób oznacza ona uzyskanie dostępu do wszystkiego, z czego wykluczył ich egoizm klasy średniej. W jaki jednak sposób można taki dostęp zyskać, nie stając się zarazem integralnym, wspierającym elementem technokracji? Co może uczynić ruch Black Power, czarna kultura, czarna świadomość, by nie odegrać roli etapu przejściowego na drodze do czarnej komercji, czarnego konformizmu, czarnego dobrobytu: wreszcie do współczesnej Ameryki klasy średniej, tyle że zaludnionej przez ludzi odmiennej barwy skóry? Rozwiązanie tego dylematu wymaga niezwykle skrupulatnego podejścia, taktu i wrażliwości – cech, których niedostatek stanowi częstą przypadłość w środowiskach osób społecznie poszkodowanych, zaangażowanych w zażartą walkę polityczną.

Rozważmy dla przykładu sytuację, z jaką przyszło się mierzyć francuskim studentom w maju 1968, podczas strajku generalnego. Naczelnym ideałem chwili było wywalczenie „pracowniczej kontroli” nad francuskim przemysłem. Znakomicie; czy jednak pracownicze ciała zarządzające byłyby odporne na niebezpieczeństwo technokratycznej integracji? Niestety nie. Nietrudno jest bowiem wyobrazić sobie technokrację odradzającą się na wyższych szczeblach rad robotniczych powoływanych przez sklepikarzy i robotników – a być może nawet wykorzystującą te nowe, pozbawiające złudzeń i ciężkie realia ku swojej niemałej korzyści! Probierzem kwestii byłoby pytanie: w jakim stopniu robotnicy są gotowi do likwidacji całych sektorów gospodarki, jeżeli okazałoby się to konieczne do realizacji celów odmiennych od zwiększenia wydajności produkcji i poziomu spożycia wytworzonych dóbr? W jakiej mierze byłiby gotowi odsunąć na bok technokratyczne priorytety na rzecz nowej prostoty, spowolnienia tempa społecznego życia i uzyskania niezbędnej ilości wolnego czasu? Dobrze by było, gdyby zwolennicy pracowniczej kontroli poddali te kwestie poważnemu namysłowi. Załóżmy bowiem, że francuscy robotnicy rzeczywiście przejmują moc decyzyjną nad gospodarką – który to cel stracił zresztą wiele ze swego wcześniejszego powabu, gdy tylko rząd de Gaulle’a zaproponował nowe rozwiązania płacowe. Czy monterzy z zakładów Renault rozważyliby likwidację własnych miejsc pracy ze względu na to, że samochody i zagęszczający się ruch uliczny są raczej plagą niż udogodnieniem? Czy pracownicy z zakładów samolotowych przerobiliby Concorde’a na żyłetki z powodu twierdzeń, że ów cud techniki lotniczej pod względem społecznym z pewnością okaże się wynalazkiem straszliwym? Czy robotnicy

zatrudnieni we francuskich zakładach zbrojeniowych wykazałoby się gotowością do zakończenia produkcji *force de frappe*²³, uznając że zaprowadzenie równowagi strachu należy do najbardziej nikczemnych występków technokracji? Podejrzewam, że odpowiedź na wszystkie powyższe pytania brzmiałaby „nie”. Zmianie uległby skład społeczny technokracji, lecz owa zmiana nie oznaczałaby w istocie niczego ponad poszerzenie fundamentu, na którym spoczywają imperatywy leżące u podłoża technokracji.

Zawsze ilekroć relacje kontrkulturowej młodzieży i wyklętego ludu ziemi²⁴ wykraczają poza problem integracji, powstaje poczucie dojmującej niezręczności. Wartości kulturowe niezadowolonej młodzieży muszą wydawać się dziwactwem ludziom, których uwagę w zrozumiały sposób przykuwa kwestia wywalczenia dostępu do kuszących dóbr konsumpcyjnych, jakimi cieszy się klasa średnia²⁵. Jakże zdumieni muszą być ci, którzy od tak dawna cierpieli i żyli w biedzie, odkrywając, że dzieci nowobogackich ubierają się w szmaty, przeobrażają swoje „chaty” w coś ledwie odróżnialnego od mieszkania w slumsach i przesiadują na ulicach jak żebracy. I – odwrotnie – jakie znaczenie może mieć najnowszy, surrealistyczny album Beatlesów dla bezrobotnego górnika czy harującego na farmie imigranta? Co mają kloszardzi z Nanterre sądzić o ostatniej, pokazanej na Lewym Brzegu produkcji Arrabala? Pewne jest, że nie postrzegają owych dziwnych zjawisk jako elementu własnej kultury, lecz jako nieco szalone ciekawostki, którymi zabawia się zepsuta młodzież z klasy średniej. Być może, identycznie jak marksistowsy strażnicy sprawiedliwości społecznej,

²³ *Force de frappe* (fr. siła uderzeniowa) – ogólne określenie francuskiej broni atomowej, pojmowanej jako element systemu odstraszenia nuklearnego (przyp. tłum).

²⁴ *Wyklęty lud Ziemi* (*Les Damnés de la terre*) – tytuł wydanej w 1961 roku książki Frantza Fanona, czarnoskórego francuskiego psychiatry, filozofa, autora cennych badań dotyczących procesów dekolonizacyjnych. W *Wyklętym ludzie Ziemi* Fanon analizuje rolę klasy, rasy, kultury i przemocy w walce o niepodległość narodową.

²⁵ Por. Daniel i Gabriel Cohn-Bendit: „Różnice pomiędzy rewolucyjnie nastawionymi studentami a robotnikami wyrastają bezpośrednio z różnic ich pozycji społecznej. Jako że niewielu studentów doświadczyło prawdziwie dotkliwego ubóstwa, ich walka dotyczy samej hierarchicznej struktury społeczeństwa, ucisku stosowanego również w warunkach dobrobytu. Nie tyle muszą się oni mierzyć z niedostatkiem dóbr materialnych, co z własnymi niespełnionymi pragnieniami i aspiracjami. Robotnicy, z drugiej strony, cierpią wskutek ucisku bezpośrednio ekonomicznego – zarabiają poniżej 500 franków miesięcznie, pracując w słabo wentylowanych, brudnych i hałaśliwych fabrykach, gdzie panoszą się brygadziści, główni inżynierowie i dyrektorzy, spiskujący w celu utrzymania podwładnych na dotychczasowych miejscach”, *Obsolete Communism. The Left-Wing Alternative*, s. 107. Cohn-Bendit twierdzi jednak, iż wbrew owym radykalnie odmiennym horyzontom politycznym możliwa jest między obiema grupami wspólnota sprawy, oparta na jego taktyce „spontanicznego oporu” na ulicach.

widzą w nich nawet nieznośne manifestacje „dekadencji” – neurotycznego niezadowolenia tych, którzy nie potrafią z wdzięcznością zająć się spokojną realizacją obowiązków, nakładanych przez życie w rozwiniętym społeczeństwie przemysłowym.

Problem, z jakim boryka się kontrkultura w relacjach ze sferami społecznie wykluczonych, powraca na innym poziomie – co zakrawa na dość bolesną ironię – w dwójnasób. Jak już wspominaliśmy, to właśnie kulturowe eksperymenty młodych narażone są na największe ryzyko zainfekowania duchem komercji – i skutek jego działania, na utratę mocy buntowniczego przekazu. To właśnie owe eksperymenty na niwie kultury przyciągają zainteresowanie odurzających się nimi hulaków z klasy średniej, którzy tworzą bastion technokratycznego porządku. I jest to zainteresowanie niezdrowe. Ludzie, o jakich mówimy, odwiedzają dzielnice cyganerii, by popatrzeć na „dzieci kwiaty”, wpadają do klubów z muzyką rockową, wykładają minimalną cenę 5 dolarów po to, by zabawić się w podglądacza na projekcji *Le Cimetière des Voitures* – wszystkie te rozrywki stały się współczesną, coraz bardziej popularną wśród zamożnych, wersją *slummingu*²⁶: przelotnym flirtem z kontestacją, flirtem nieuchronnie zniekształcającym pierwotne, prawdziwe oblicze zjawiska.

Nie wolno lekceważyć tendencji grożącej kontrkulturze neutralizacją siły oporu ze strony tego rodzaju fałszywego zainteresowania. Buntownicy powinni mieć się na baczności i wykazywać najwyższą przezornością, by nie trafić w charakterze eksponatów do komercyjnego gabinetu osobliwości – niczym egzemplarze egzotycznej fauny, przeniesione żywcem z ostępów dzikiej dżungli... przez „Time’a”, „Esquire’a” tudzież Davida Susskinda. Na tak zdradzieckim gruncie ryzyko postawienia złego kroku, przeliczenia się, jest wprost olbrzymie. Bob Dylan, oplakując bezmiar zepsucia naszej epoki, osłabia swoją wiarygodność, wydając rok po roku w wytwórni Columbia płytę za milion dolarów – która ma większe szanse trafić na półkę pod nowoczesnym, stereofonicznym sprzętem z radiem i gramofonem w polyskującej, mahoniowej obudowie niż do zamieszkanego przez przedstawicieli bohemy poddasza. Vanessa Redgrave – weteranka Komitetu 100²⁷ i prowadzonych przez jego członków strajków okupacyjnych w Whitehall, zakładająca na siebie fidelowskie mundury polowe

²⁶ *Slumming* – *slum tourism* – turystyka slumsowa – praktyka odwiedzania biednych, ubogich dzielnic miast w celu osobistego przyjrzenia się życiu ich mieszkańców. Ze *slummingiem* mamy do czynienia od lat 80. XIX stulecia. Ów rodzaj rozrywki początkowo dotyczył przede wszystkim Londynu i Nowego Jorku.

²⁷ Komitet 100 (The Committee of 100) – brytyjskie ugrupowanie antywojenne, założone w 1960 przez setkę sygnatariuszy, wśród których znalazł się m.in. Bertrand Russell.

i wyśpiewująca na Trafalgar Square kubańskie ballady rewolucyjne, użycza zarazem swych talentów filmom playboyowskiej proveniencji w rodzaju *Powiekszenia*. Nawet Herbert Marcuse, zresztą ku swemu wielkiemu rozgoryczeniu, po niemiecko-francuskim buncie studentów z 1968 roku stał się ulubieńcem mediów w całej Europie i Ameryce. „Bardzo mnie to niepokoi – komentował ową sytuację Marcuse. – A jednocześnie ten fakt stanowi piękne potwierdzenie mojej filozofii, głoszącej, że w obecnym społeczeństwie wszystko może zostać wchłonięte, wszystko może ulec strawieniu”²⁸.

Od takiego zaciemnienia prawdziwego kontestatorskiego talentu niedaleko już do punktu, w którym całość kontrkultury przejęta zostanie przez cynicznych lub oszukujących samych siebie oportunistów, którzy staną się – lub laskawie pozwolą się mianować – rzecznikami młodzieńczego buntu. Dlatego właśnie widzimy teraz projektantów ubrań, fryzjerów, redaktorów magazynów mody oraz prawdziwą plejadę gwiazd pop, którzy – nie mając w głowach ani jednej myśli, której nie umieściliby tam spec od PR – zaczynają znieczekać wyluszczać „filozofię dzisiejszej zbuntowanej młodzieży”, co chętnie publikują niedzielne dodatki dzienników... między tekstem o luksusowej bieliźnie a wydrukowanym w pełnym kolorze raportem z niedawno odkrytej egzotycznej plaży dla nudystów, na której warto spędzić najwspanialsze wakacje życia. W tej sytuacji, nie bez powodu, projekt kontrkultury zaczyna się wydawać przeprowadzoną na ogólnościową skalę akcją medialną.

Łatwo jest stracić nadzieję na to, że ów ruch uniknie obu tych niebezpieczeństw: z jednej strony słabości kulturowych związków z uciskanymi społecznie klasami; z drugiej podatności na wykorzystanie przez rozbawioną socjętę w charakterze zabawnego numeru cyrkowego.

* * *

Przebycie tego socjopolitycznego toru przeszkód stanowi dla kontrkultury zadanie bez wątpienia wymagające, którego realizacja może zająć nawet większą część życia następnego pokolenia. Przewyciężenie komer-

Zwolennicy komitetu stosowali wolne od przemocy metody walki o realizację swych celów, takie jak np. nieposłuszeństwo obywatelskie.

²⁸ Marcuse, *Varieties of Humanism*, „Center Magazine” (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara), czerwiec 1968, s. 14. Z drugiej strony, na innym poziomie społecznym, Marcusego trapiły bardziej palące sprawy. Padające ze strony miejscowego Ku Klux Klanu groźby pozbawienia życia zmusiły go do opuszczenia domu w San Diego w lipcu 1968. Ów incydent przypomina nam o istnieniu mrocznych bastionów technokracji (w rodzaju południowej Kalifornii), w których wciąż egzystują troglodyci.

cializujących i trywializujących sztuczek społeczeństwa technokratycznego będzie wymagało wytrwania do momentu, gdy zniknie atmosfera nowości, która otacza teraz kulturę młodzieżową i sprawia, że łatwo przypisuje się jej etykietkę przelotnej mody. W trakcie tego procesu będzie musiało dojrzeć to, co często jest dla młodzieży raczej skłonnością do bystrego wnioskowania i instynktem, czyli to, co musi stać się racjonalną treścią dorosłego życia. Jeżeli kontrkultura uwięźnie w barwnym grzędawisku nieprzeanalizowanej symboliki, gestów, mód odzieżowych i sloganów, to nie zapewni niczego, z czego mogłoby wyrosnąć długotrwale zaangażowanie – z wyjątkiem, żalonym zresztą, tych ludzi, którzy potrafią pogodzić się z rolą starzejących się wiecznych studentów, podtatusiałych bywalców rockowych klubów i hipisowskich zlotów. Skończy jako chwilowy styl, bezustannie porzucany i pozostawiany następnej fali dojrzewających akurat nastolatków: pełen nadziei początek, który nigdy nie stanie się niczym więcej niż właśnie początkiem. Co do zadania włączenia w nurt kontrkultury społecznie uciśnionych mniejszości: podejrzewam, że będzie ono musiało poczekać do momentu, w którym – naturalną kolejną rzeczą – nastąpi czarna rewolucja. Wtedy to nowa, ciemnoskóra klasa średnia wychowa własną zbuntowaną młodzież, która – w roli spadkobierców wszystkiego, co ich rodzice uznali za warte podjęcia walki – rozpocznie, na podobieństwo swych białych partnerów, walkę o wyzwolenie z technokratycznej pułapki.

Poza jednak problemami stwarzanymi przez ten typ społecznej manipulacji spotykamy się z projektem o jeszcze bardziej krytycznym znaczeniu: projektem zdefiniowania etycznej godności kulturowego ruchu, stojącego w radykalnej niezgodzie ze światopoglądem naukowym. Ów projekt jest tak doniosły, ponieważ musi wreszcie paść odpowiedź na wyzwanie rzucone przez licznych zaniepokojonych intelektualistów, obawiających się, że kontrkultura nadejdzie nie w obłoku chwały, lecz niosąc na sztandarze znak bestii. Gdy tylko ktoś zaczyna opowiadać o wyzwoleniu pozarozumowego potencjału osobowości, wielu innych widzi przed sobą perspektywę przerażającą: wizję pełnego sprzeczności szaleństwa, które grozi nowym rodzajem barbarzyństwa. Ci zatroskani ludzie nie bez powodu tak pośpiesznie wznoszą barykady w obronie rozumu. Oto, dla przykładu, Philip Toynbee przypomina nam o „dawnej nihilistycznej tęsknocie do oblędu, rozpacz i totalnego odrzucenia wszystkiego”, która stała się filarem faszyzmu:

...ważnym jest pamiętać, iż Himmler był pośród nich wszystkich nihilistą najprawdziwszym. Ważnym jest, by pamiętać, że najskuteczniejszymi formami obrony przeciwko powrotowi faszyzmu do Europy są:

nadzieja, przyzwoitość i racjonalność. Świadomość tych kwestii powinna zostać wpojona, o ile to możliwe, tym wszystkim młodym ludziom, którzy określają się mianem lewicowych, lecz którzy uwielbiają igrzać nihilistycznymi zabawkami na niwie sztuki i dyskursu. Ostatecznym zawołaniem faszyzmu wciąż pozostaje hasło Millana Astraya „Viva, viva la Muerte”²⁹.

Ta krytyka jest oburzająco wręcz niesprawiedliwa. Hasło „Make love not war” nadal widnieje na sztandarze, pod którym gromadzi się znakomita większość młodych kontestatorów, a ci, którzy nie są w stanie dostrzec różnicy pomiędzy tego rodzaju sentymentem a hasłami Hitlerjugend, wykazują się moralnym zaślepieniem. Na podobnej zasadzie jednym z najbardziej znamienitych aspektów kontrkultury jest kultywacja pośród kontestujących mężczyzn kobiecej wrażliwości. Stanowi ona, naturalnie, doskonały cel niekończącej się krytyki, lecz ów styl jest w oczywisty sposób przemyślanym zabiegiem młodzieży, mającym na celu podcięcie gałęzi prymitywnego i prostackiego męskiego szowinizmu (*he-manliness*), charakteryzującego amerykańskie życie polityczne. Dobrze by było, gdybyśmy uszanowali ten typ łagodnego erotyzmu, póki jest nam dostępny, miast go wyśmiewać. A jednak... na obrzeżach kontrkultury rodzą się również zjawiska niepokojące. Raz po raz, w sztuce i teatrze naszej młodzieży pojawiają się elementy pornograficznej groteski i mroźnego krew w żyłach sadomasochizmu, wkraczając bez przerwy na łamy podziemnej prasy. Liczne periodyki zdają się funkcjonować w oparciu o założenie, że szczerą rozmową na dowolny temat oznacza rozmowę prowadzoną językiem prymitywnym i dzikim. Pozornie libertariański erotyzm tego stylu zdradza kompletny brak świadomości, że profesjonalna pornografia karmi się lubieżną seksualnością klasy średniej i jest gruntownie zainteresowana utrzymaniem przekonania, że seks jest czymś występny. Tym, czym prohibicja stała

²⁹ Toynbee recenzujący niedawne studia nad faszyzmem w „The Observer” (London), 28 lipca 1968. W podobnym duchu brytyjski dramaturg Arnold Wesker określił hipisów „uroczymi, małymi faszystami”, a krytyk społeczny Henry Anderson przemianował Ligę na rzecz Wolności Seksualnej na Ligę Seksualnego Faszyzmu. Cięższą gatunkowo prezentację owych lęków znajdujemy w eseju Davida Holbrooka *R. D. Laing and the Death Circuit*, „Encounter” sierpień 1968. Z kolei praca Petera Vierecka *Metapolitics. The Roots of the Nazi Mind* (A. A. Knopf, Nowy Jork, 1941) stanowi dogłębną próbę przedstawienia powiązań między nazizmem i romantyzmem – która to linia argumentacji jest dla tego typu krytyki mocno istotna, jako że związek kontrkultury z tradycją romantyczną jest w naszym społeczeństwie oczywisty. Wreszcie, chcąc się zapoznać z zapiekłym potępieniem „nazistowskich chuliganów nowej wolności”, zob. jadowity traktacik G. Legmana *The Fake Revolt* (Breaking-Point Press, Nowy Jork, 1967).

się dla przemytnika alkoholu, tym etos purytański jest dla specja od pornografii: obaj czerpią zyski dzięki istnieniu opresywnej prudencji³⁰. Nawet tam, gdzie wspomniany prymitywizm służyć ma w charakterze narzędzia satyry tudzież stanowić należytą reakcję na zepsucie kultury dominującej, musi pojawić się moment, w którym ironiczne naśladownictwo niszczy ludzką wrażliwość i prowadzi do znieczulenia. Za niemal zniechęcające uznaję chwile, gdy natykam się na teksty w rodzaju poniższego: zabawnej (*rave*) recenzji muzyki grającej narkotycznego rocka grupy o nazwie The Doors (ochrzczonej tak ponoć pod wpływem Huxleya i Blake'a), opublikowanej w „Helix”, podziemnej gazecie z Seattle (lipiec, 1967):

The Doors. Ich styl opisać można jako wstępnie cunnilinguistyczny z domieszką wpływu *Massacre of the Innocents*. Elektryfikująco seksualna rzeźnia. Muzyczna krwawa łaźnia... The Doors są mięsożercami grasującymi w krainie muzycznych wegetarian... Ich kły, szpony i zwinęte skrzydła często znikają nam z oczu, lecz mimo że pozostawiając słuchacza wyczerpanym i z otartym krocem, to przynajmniej uświadamiają nam, że wciąż żyjemy. I pokazują zarazem, na czym polega nasze przeznaczenie. The Doors wykrzykują w zaciemnionych salach to, co my wszyscy w podziemiu szepczemy jedynie w sercach: chcemy całego świata i to chcemy go NATYCHMIAST! (we want the world and we want it NOW!).

Nie może dziwić, że w obliczu takiego pozornie dionizyjskiego szalu rozlegają się wołania zatroskanych o los „racjonalności”. W jaki zaś sposób mielibyśmy zyskać pewność, że badanie władz pozarozumowych nie zdegeneruje się do poziomu maniakalnego nihilizmu? Ta kwestia wymaga jeszcze rozpatrzenia i nie jestem przy tym pewien, czy dostatecznie wielu młodych poświęciło jej wystarczającą ilość czasu. Pozwólcie więc zatem, że zamknę niniejszy rozdział kilkoma myślami, które mogą przysłużyć się wypracowaniu bardziej przystępnego, ale jak sądzę, nie mniej radykalnego, sensu naczelnego projektu kontrkultury.

Zadany problem stawia nas w obliczu znajomej, acz często nierozumianej dychotomii: przeciwstawienia rozumu i namiętności, intelektu

³⁰ „The Berkeley Barb” stał się szczególnie ponurym przykładem tego, co wynika z ignorowania faktów pozornie oczywistych. Na łamach pisma regularnie znajdujemy teraz mniej więcej trzy strony reklam filmów pornograficznych wraz z ogromną ilością ogłoszeń drobnych, dotyczących życia „aksamitnego podziemia”. Tego rodzaju handlarze obsceną przyczyniają się do rozwoju wolności seksualnej mniej więcej tak, jak Dowództwo Lotnictwa Strategicznego – którego motto głosi „naszym zawodem jest czynić pokój” – wspomaga zdrowe stosunki międzynarodowe.

i uczucia, głowy i serca... Owa kłopotliwa polaryzacja raz za razem narzuca się w dyskursie moralnym, ukryta pod maską rzeczywistego wyboru etycznego. Na czym jednak ten wybór polega? Żadna ze stron dychotomii nie jest, pod żadnym względem, jednoznacznie powiązana ze ściśle zdefiniowaną sferą osobowości. Raczej na poziomie dyskursu etycznego wybór sprowadza się najczęściej do wyboru pomiędzy modelami zachowania. Powiadamy przecież, że człowiek zachowuje się racjonalnie wówczas, gdy cechuje go wyzuta z emocji powściągliwość, niewzruszona roztropność oraz wyraźnie logiczne postępowanie. I odpowiednio, nazywamy ludzi nieracjonalnymi, kiedy ich zachowanie zarzuca beznamiętność na rzecz intensywnego i jawnego emocjonalizmu, namysł na rzecz impulsywności, jasność i logikę na rzecz entuzjastycznych deklamacji bądź innego rodzaju niewerbalnej ekspresji. Po wyznaczeniu powyższych ekstremów dalsza dyskusja przypomina zwykle wyliczankę przykładów i kontrprzykładów, których zadaniem jest wykazanie zalet i zagrożeń obu tych przeciwstawnych sposobów bycia.

Niektórzy ostrzegają przed groźącym racjonalności zalewem uczucia. Przypominają o linczach i pogromach, o bezrozumnych ruchach masowych, o polowaniach na czarownice, jakim oddają się ludzie namiętni i żarliwi. Przypominają nam, że Hitler stanowił jedynie echo słów D. H. Lawrence'a, który przykazywał swym wyznawcom, by „Myśleli własną krwią”. Przeciwko tego rodzaju barbarzyńskim wstrząsom rozum przywołuje przykłady wielkich humanistów: Sokratesa, de Montaigne'a, Woltera, Galileusza, Johna Stuarta Milla... oraz wielu innych, którzy bronili godności intelektu przeciwko zdżicznemu i przesądom swoich czasów.

Jeżeli jednak zastanowimy się raz jeszcze, to dostrzeżemy natychmiast, że tą samą linią argumentacji mogą się posłużyć zwolennicy modelu życia opartego na uczuciu. Czyż nie są w stanie każdemu aktowi gorąco krwistej brutalności, jaki miał miejsce w dziejach ludzkości, przeciwstawić przykładu równie odrażających zbrodni, popełnionych z krwią zimną? Czy gdyby trzynastowieczne chrześcijaństwo zostało zdominowane przez naturalne współczucie prostolinijnego św. Franciszka zamiast przez oziębły intelektualizm Innocentego III, mielibyśmy w ogóle do czynienia z inkwizycją? Przez jakiego pokroju ludzi zginęła męczeńską śmiercią św. Joanna – niewykształcona wizjonerka – jeśli nie przez bezdusznych manipulatorów, w których pełnię władz intelektualnych nie można wątpić? Ilu ludzi cechujących się niezrównaną racjonalnością może osiągnąć taki sam wynik, jaki ustanowili kwakrzy, wiedzeni wyłącznie moralną pasją i Światłem Wewnętrznym, w dyscyplinie opierania się wojnie, niewolnictwu i niesprawiedliwości społecznej?

Rozpatrując przypadek najczęściej przywoływany w charakterze dowodu na niebezpieczeństwa niczym nieskrępowanej uczuciowości – przypadek nazizmu – można, moim zdaniem, posłużyć się argumentem tego samego rodzaju. Owszem, naziści istotnie stroili się w piórka zwulgaryzowanej odmiany romantyzmu. Gdy jednak zapytamy, jakiego typu ludzie zasilali ich szeregi, otrzymamy zgoła inny obraz tego reżimu. Nazistowskie państwo nie przetrwałoby nawet jednego roku bez do cna wyzutych z emocji, bez reszty racjonalnych technologów i administracyjnych automatów pokroju Adolfa Eichmanna. Ci, którzy dostrzegają w nazizmie deprawujący wpływ ruchu romantycznego, myślą po prostu propagandową powierzchnię z głębią politycznej rzeczywistości. Nowy Porządek³¹ nie był dziełem rozmarzonych poetów i dionizyjskich szaleńców. Odpowiada zaś równie technokratyczny jak we wszystkich dzisiejszych technokracjach, starannie opracowany biurokratyczno-militarny aparat, oparty na nieograniczonym przymusie i precyzyjnie zarządzanym terrorze. Mimo że ruch ów odwoływał się do gorących namiętności mas, jego powodzenie wynikało z umiejętnej organizacji tych sentymentów w zdyscyplinowaną maszynię państwa, przy wykorzystaniu całego sprytu, jaki cechuje również naszych dzisiejszych badaczy rynku, manipulujących irracjonalnymi popędami komercyjnego społeczeństwa. Hitler pozował na Zygryda, ale jego siepacze byli dziećmi lasu tylko w tej mierze, w jakiej potrafili dopilnować, by pociągi kursowały punktualnie. Poza wagnerowską fasadą nazistowski obóz koncentracyjny jawi się jako najwyższe osiągnięcie inżynierii społecznej, w obliczu której wołanie serca było systematycznie zagłuszane przez wymogi ludobójczej efektywności³².

By ten nasz katalog uaktualnić: w czym winniśmy upatrywać podstawowego niedostatku technicznych ekspertów, którzy obecnie administrują światową równowagą strachu? Czy właśnie intelektu brakuje naszym naukowcom, strategom i analitykom? Ludziom, którzy z bezosobowymi spojrzeniami kierują systemem masowego mordu, zdolnym do wywołania zniszczenia większego niż wszystkie linczujące tłumy i lowcy czarownic w dziejach: czy ich skazą jest niezdolność do racjonalnego myślenia?

³¹ Nowy porządek (*Neuordnung*), nazistowski ład europejski – planowany przez niemieckich teoretyków faszyzmu, powojenny porządek polityczny w Europie, oparty na dominacji Rzeszy nad narodami uznanymi za „niższe”.

³² Poruszający przykład tego, jak jeden prosty, pelen współczucia człowiek stawał – niemal męczeński – opór i nie powitał nazizmu z równą uległością jak liczne silniejsze od niego intelektualnie osoby, znajdujemy w dotyczącym austriackiego chłopca Franza Jaegerstaettera studium Gordona Zahna, *In Solitary Witness* (Holt, Rinehart and Winston, Nowy Jork, 1965).

Wydaje się, że sedno sprawy uchwycił Lewis Mumford, gdy upiera się przy tym, że sytuacja stawia nas wobec czegoś, co można określić jedynie jako „racjonalność obłąkana” i przypomina nam o mrozącym krew w żyłach wyznaniu kapitana Ahaba: „Wszystkie środki, których używam, są zdrowe, mój motyw i cel – obłąkane”³³.

Slusznie wyczuwamy, że poważna dyskusja etyczna musi wykraczać poza dokonywane *ad hoc* oceny szczegółowych warunków – co stanowi zasadniczo obszar życia, jaki pozostawiamy prawu. Błądzimy wszakże – jak sądzę – uznając, że dychotomia między tym, co racjonalne, a tym, co impulsywne – między działaniem przemyślanym a wiedzionym emocjami – pozwala podjąć dyskurs na bardziej sensownym poziomie. Według mnie wzmiankowana dychotomia konfrontuje nas z czynnikami inherentnie nie-moralnymi. Ani racjonalność, ani emocjonalny impuls – jako charakterystyki modeli zachowania – nie gwarantują niczego pod względem etycznej wartości działania. Style owe konstytuują za to słownik zachowania, z którego możemy korzystać do wyrażania wielu rozmaitych rzeczy. Zatem przyznawanie któremukolwiek z nich prymatu na tym poziomie byłoby równie bezowocne, jak próba rozstrzygnięcia, czy proza, czy może jednak poezja jest medium bardziej właściwym dla wyrażania uczuć wyższych. Nie sądzę również, byśmy posuwali dyskusję do przodu, próbując wypracować w tej kwestii jakikolwiek połowiczny kompromis, wychodząc z założenia, że istnieje złoty środek pomiędzy rozumem a uczuciem, który gwarantowałby zachowanie właściwe. Dysponujemy zbyt wieloma przykładami całkowicie racjonalnej oraz bez reszty impulsywnej ludzkiej przyzwoitości, by odrzucić którykolwiek z tych modeli działania. Ani rozmodlonym świętym, ani humanistycznie nastawionym intelektualistom nie można odmówić etycznego piękna.

Na teren wnikliwej dyskusji o działaniu moralnym wkraczamy dopiero wówczas, gdy sięgamy pod powierzchnię modelu zachowania, za pomocą którego ludzie wyrażają własną etyczną wrażliwość, i poszukujemy ukrytego źródła, z jakiego wypływają ich działania. Jeżeli, po raz kolejny, uznamy zachowanie za słownik, zdołamy dostrzec, że nasz sposób korzystania z tego słownika jest całkowicie uzależniony od tego, co próbujemy swymi czynkami „powiedzieć”. Nasze działanie wyraża całościową wizję życia – indywidualność i jej właściwe miejsce w porządku rzeczy – taką, jakiej najgłębiej doświadczamy. Wielu ludziom wizja owa może wydać się żałośnie zawężona, ze wszech stron ograniczona przez społecznie usankcjonowane zasady; tacy ludzie mogą posiadać jedynie mglistą świadomość

³³ Mumford L. 1956. *The Transformations of Man*, Collier Books, Nowy Jork, s. 122.

dobra bądź zła, która nie byłaby wytworem społecznej presji i przymusu. W takich sytuacjach człowiek zachowuje się w dany sposób wskutek strachu bądź zaszczepionego mu poczucia subordynacji, z niewielką tylko domieszką osobistych przekonań. Być może w ten sposób kształtuje się zachowanie większości – i stanowczo zbyt często takie właśnie zautomatyzowane posłuszeństwo wobec obowiązków uznajemy za postępowanie racjonalne i odpowiedzialne. Nawet jednak w tego typu warunkach, pod poziomem społecznie autoryzowanej moralności, mający jakiś pierwotny światopogląd, który dyktuje nam, czym jest rzeczywistość i co – w jej ramach – należy uważać za święte.

W wypadku większości z nas ów światopogląd może wymykać się słowom; może być czymś, na co nigdy nie kierujemy bezpośredniej uwagi. Może on pozostawać czysto podświadomym poczuciem naszej kondycji, które spontanicznie kształtuje percepcje i motywacje. Jeszcze zanim światopogląd pokieruje nas ku rozgraniczeniu pomiędzy dobrem a złem, nakłania nas do rozróżnienia tego, co rzeczywiste i nierzeczywiste, prawdy i fałszu, sensu i jego braku. Zanim podejmiemy jakiegokolwiek działanie w świecie, musimy sobie ten świat wyobrazić, musi on pojawić się przed nami pod postacią sensownego schematu, do którego dostosujemy swe zachowanie. Jeżeli, niczym dzinijscy święci, uznamy wszelkie życie za święte, kłopotliwe unikanie każdego uczynku, który mógłby zaszkodzić najmniejszemu choćby owadowi, wyda nam się całkowicie rozsądne. Jeśli, z drugiej strony, uznamy wszelką nie-ludzką formę życia za niżej postawioną i mniej rozsądną, stwierdzimy, że dzinista jest wysoce przesądny, a jego postępowanie nie poddaje się osądom moralnym. Co więcej, bez zmrużenia okiem wybijemy całe stada zwierząt dla własnej przyjemności lub wiedzeni potrzebą. Impulsywność lub rozwaga, z jaką ludzie robią tego rodzaju rzeczy, nie będzie miała tu żadnego znaczenia. O ile wrażliwość moralna człowieka pokrywać się będzie z naszym światopoglądem, przeważą w nas skłonność do uznania jego zachowania za słuszne i racjonalne. Żadna jednak najbardziej nawet rozumna argumentacja świata nie przekona nas, że ktoś, kto odrzuca naszą wizję rzeczywistości, nie jest szalony tudzież irracjonalny – aczkolwiek, owszem, możemy niekiedy wykazać się wobec takiej osoby pluralistyczną tolerancją, w pewnych określonych prawem granicach.

Nie dysponujemy w ramach naszej kultury stosownym językiem, w jakim moglibyśmy rozmawiać na temat poziomu osobowości, na którym rezyduje owa podstawowa wizja rzeczywistości. Wydaje się jednak bezdyskusyjne, że wywiera ona swój wpływ w miejscu położonym głębiej niż nasza świadomość intelektualna. Światopogląd nie jest czymś, czego się uczymy i co poznajemy w identyczny, świadomy sposób, w jaki poznajemy dowolne

inne kwestie intelektualne. Przyswajamy go sobie raczej z perspektywy dominującego ducha czasów, bywamy nań nawracani lub uwodzeni przez doświadczenia, których nawet nie rejestrujemy. To światopogląd określa, co ostatecznie uznajemy za psychiczną normę. Dzięki tym wnioskom możemy zrozumieć, jak to możliwe, że dwaj ludzie tacy jak Bertrand Russell i Herman Kahn – z których żadnego nie można uczciwie oskarżyć o pogardę wobec rozumu, logiki czy intelektualnej precyzji – okazują się nieprzejeđnymi antagonistami w tak licznych i doniosłych kwestiach. Sam Russell, starając się opisać prymat tak rozumianego światopoglądu nad wyuczonym stylem myślenia, mowy i zachowania, stwierdził: „Wolałbym oszaleć w prawdzie, niż być zdrowym w kłamstwie”. „Oszaleć” rzecz prosta z perspektywy innych, gdyż to, co przybliży człowieka do prawdy, staje się zawsze jego własnym standardem psychicznego zdrowia.

Kiedy piśzę, że kontrkultura sięga do pozarozumowych aspektów osobowości, mam zawsze na względzie jej zainteresowanie tym poziomem, będące – na etapie zamysłu – jak sądzę projektem doniosłym. Ów projekt bez wątpienia często niknie nam z oczu, zwłaszcza w otoczeniu bardziej zdesperowanych, młodych ludzi, którzy zbyt prędko dochodzą do wniosku, że antidotum na „obląkaną racjonalność” naszego społeczeństwa sprowadza się do nurzania się w kolejnych szalonych pasjach. Podobnie jak nazbyt wielu z naszych poddanych surowej samodyscyplinie porządnym obywateli i „odpowiedzialnych” przywódców, młodzi pozwalają swojemu rozumieniu zatrzymać się na etapie powierzchownego sposobu zachowania, za ostateczną przyjmując dychotomię pomiędzy „spontanicznym” i „rozważnym” sposobem bycia. Sądzą również:

...iż to, co nieposzukiwane i natchnione przynależy jednostkom wyjątkowym, pozostającym w szczególnych stanach emocjonalnych; lub bawiącym się na imprezach osobom, pozostającym pod wpływem alkoholu czy haszyszu, nie dostrzegają w tym jakości charakteryzującej całość doświadczenia. Z drugiej strony, zachowanie wyrachowane obiera sobie za cel dobra, niewynikające z konkretnych potrzeb bądź zachcianek jednostki, lecz istotne jedynie ze względu na coś innego (na tej zasadzie przyjemność sama w sobie tolerowana jest wyłącznie jako środek wiodący do zdrowia i efektywności). „Bycie sobą” oznacza w tym ujęciu zawsze działanie nierozważne, jakby poządanie nie mogło posiadać racjonalnego sensu; a „zachowanie roztropne” oznacza samoograniczenie i stan znudzenia³⁴.

³⁴ Zaczepnięte z napisanej przez Paula Goodmana części pracy Perls F., Hefferline R., Goodman P. 1965. *Gestalt Therapy*, Delta, Nowy Jork, s. 242.

Podczas jednak kiedy znaczna część naszej współczesnej kultury młodziżowej dokonuje zwrotu w kierunku nieustannego szaleństwa i symulowanej bezmyślności, na jej scenie wciąż występuje zupełnie inne i znacznie bardziej dojrzałe pojęcie tego, na czym polegać ma badanie świadomości pozarozumowej. Bierze się ono przede wszystkim z silnego wpływu, jaki na młodych wywiera duchowość Wschodu, ze swym dziedzictwem łagodnego, spokojnego i na wskroś cywilizowanego nastawienia kontemplacyjnego. Oto jest tradycja, która radykalnie podając w wątpliwość zasadność i prawdziwość światopoglądu naukowego, prymat poznania rozumowego oraz wartość technologicznej skuteczności, czyni to tonem cichym i wyważonym, z humorem i czułością, a nawet z pewną dozą przemysłnej argumentacji. Jeżeli umysł naukowy znajduje w tej tradycji cokolwiek odstręczającego, nie wynika to z niepodatności wschodnich religii na analizę i dyskusję. Wypływa to raczej z uznania przez nie intelektualnej wartości paradoksu i z przekonania, że analiza i dyskusja muszą ostatecznie ustąpić przed doświadczeniem niepozwalającym się ująć w pojęciowe ramy. Orientalny mistycyzm pojmując wartość argumentacji, lecz rezerwując wiele miejsca dla milczenia, czyniąc to w oparciu o mądrze rozpoznany fakt, że to właśnie w milczeniu mierzą się ludzie z najważniejszymi chwilami swego życia.

Niestety, zachodni model umysłowości cechuje się skłonnością do traktowania milczenia jako braku słów sugerującego nieobecność sensu.

Nawet chcąc odrzucić światopogląd Laozi, Buddy i mistrzów zen, nie moglibyśmy oskarżyć ich o niedostatek intelektu, rozsądku czy brak szacunku dla wartości humanistycznych. Mimo że ich umysłowość nie koresponduje z naszą konwencjonalną nauką, to nigdy nie wtopią się oni w palający żądzą linczu tłum, jak i nie wezmą udziału w domowej orgietce. Szczęśliwie, ich przykład nie uszedł uwadze naszej kontestującej młodzieży, co więcej, posłużył stworzeniu jednego z najsilniejszych nurtów kontrkultury.

Do tego prądu myślowego powrócimy w późniejszych rozdziałach. W tym momencie wystarczy stwierdzić, że badanie władz pozarozumowych zyskuje największe znacznie nie wówczas, kiedy ów projekt przeraża się w ogólną, rozmytą i barwną pyskówkę, lecz wtedy, gdy przybiera kształt krytyki światopoglądu naukowego, na fundamencie którego technokracja wznosi swą cytadelę, w jej cieniu zaś niknie z oczu nazbyt duża część naszych najbarwniejszych i najwspanialszych doświadczeń.

Przełożył: *Grzegorz Komerski*

Przejrzał: *Tomasz Maślanka*

**KONTRKULTURA
GLOBALNIE**

ŚWIADOMOŚĆ ZMITOLOGIZOWANA – O KONTRKULTUROWYM MANIFEŚCIE, KTÓREGO NIE BYŁO

Tomasz Maślanka
Uniwersytet Warszawski

Artykuł ten jest próbą odczytania napisanej w 1967 roku przez Leszka Kołakowskiego rozprawy *Obecność mitu* jako tytułowego kontrkulturowego manifestu, którym oczywiście w intencjach jego autora nie był. Biorąc pod uwagę specyficzny polski kontekst historyczny powstania tej pracy, bezpośrednio poprzedzający wydarzenia z marca 1968 roku, do którego w dalszej kolejności się odniosę, można by nawet posunąć się do stwierdzenia, że impulsem do napisania *Obecności mitu* była kontestacja ideologii PRL-u. Chciałbym nieco uwagi poświęcić tutaj również zadaniu fragmentarycznej choćby rekonstrukcji doświadczeń ludzi żyjących, mówiąc nieco górnolotnie, w czasach kryzysu idei, rozchwiania tożsamości i zadających sobie fundamentalne pytania o to, skąd jesteśmy i dokąd idziemy. Doświadczenia takie zwykło się nazywać pokoleniowymi, a w ich rekonstrukcji pomoc może, jak sądzę, odwołanie się do tej konkretnie pracy Kołakowskiego, jak również zakreślenie szerszego pola, w obrębie którego pytania takie mogły zostać postawione. Pytania, stanowiące – jak będę w dalszej części argumentował – owoc działalności świadomości mitotwórczej w rozumieniu Kołakowskiego. Ponadto odtworzenie samej struktury świadomości mitycznej, któremu poświęcę w tekście więcej miejsca, jeszcze dobitniej ilustruje przekonanie amerykańskiego socjologa Jeffreya Alexandra o mitologiczno-rytualnych właściwościach współczesnych społeczeństw (Alexander 1987).

/// Marksizm jako ideologia i postępową narracją

Jedną z najważniejszych, jeśli nie najważniejszą konstrukcją intelektualną ustanawiającą sens dla pokolenia '68 był niewątpliwie marksizm.

Wyzwalanie się z okowów marksistowskiej iluzji proponuję za Lidią Burską ująć hasłowo jako „demontaż utopii”, rozumiany jako rodzaj auto-konfrontacji z rozpoznaną u samych siebie fałszywą świadomością (Burska 2012: 12). Losy entuzjastycznej recepcji, a później całkowitej refutacji filozofii Marksa przez kontrkulturowe pokolenie lat 60. są w tym wypadku kluczowe nie tylko dla uchwycenia przeobrażeń samego marksizmu, lecz także dla zrozumienia dynamiki pokoleniowej przemiany oraz procesów zachodzących wewnątrz kontrkulturowej ideologii. Należy na wstępie podkreślić, że fascynacja marksizmem wynikała u wielu intelektualistów właśnie z owej metafizycznej potrzeby tkwiącej w micie. „Marksizm objawił mi się jako siła porządkująca historię, życie społeczne i biografię ludzką. Potrzeba uporządkowania zrodziła się we mnie w wieku kryzysowym. [...] Marksizm poddawał mi się sam z prostymi formułami dotyczącymi wolności, historii, pracy, społeczności” – wyznawał Andrzej Kijowski, krakowski intelektualista i jeden z głównych przedstawicieli krakowskiej szkoły krytyki literackiej (Kijowski 1985). W przypadku fascynacji Leszka Kołakowskiego filozofią Marksa można mówić także o swoistych antywzorach polskiej tradycji kulturowej, którą Gombrowicz wywodził od Sienkiewicza, z jej klerykalizmem, antysemityzmem i wybujałą bigoterią (Gombrowicz 1997). To one pchnęły go w objęcia marksizmu, postrzeganego w owym czasie jako kontynuacja tradycji oświeceniowej, pozostającej w opozycji do sarmacko-szowinistycznej tradycji narodowej. Zafascynowanie młodego Kołakowskiego marksizmem (czy komunizmem) uznać można za element dosyć powszechnej wiary zachodnioeuropejskiej lewicy w to, że historyczna rola inteligencji polega na partycypacji w budowaniu racjonalnej, zgodnej z rytmem dziejów cywilizacji. Fakt ten ściągnął zresztą na wielu intelektualistów falę krytyki i zarzutów. W szczególności zaangażowanie intelektualistów w komunizm mogło sprawiać wrażenie, że ideologia ta posiadała jakieś drugie, ezoteryczne, dostępne jedynie dla wtajemniczonych dno, głębszą warstwę mądrości (Legutko 1999: 26). Podobnie Czesław Miłosz, analizując w *Zniewolonym umyśle* komunizm w kategoriach historiozoficznych, dokonał swoistej apoteozy tej ideologii, sugerując ponadto, że aprobata dla komunizmu miała intelektualny charakter (1999: 25–103). Dla Zbigniewa Herberta czy Gustawa Herlinga-Gruzińskiego sprawa akcesu była znacznie prostsza, powodem był strach przed terrorem komunistycznym.

Kluczem do zrozumienia filozofii Marksa jest zdaniem Kołakowskiego antropologia – stara się on rozwiązać przede wszystkim pewien dylemat filozoficzny i odpowiedzieć na pytanie, jak pogodzić racjonalną świadomość z nieracjonalnym światem, jak pojednać człowieka ze światem

oraz z samym sobą (Kolakowski 1988). W tym znaczeniu Marks pozostaje dziedzicem tradycji niemieckiej filozofii idealistycznej, przede wszystkim Kanta i Hegla. Począwszy od rozległego opracowania poświęconego wewnętrznemu zróżnicowaniu, genezie oraz odłamom marksizmu, dostrzec można ślady tego, co z czasem ewoluje w kierunku koncepcji świadomości mitycznej. Dlatego chciałbym w tym miejscu poświęcić nieco uwagi istotnej dla prezentacji ewolucji myśli Kolakowskiego książce *Główne nurty marksizmu*. Niech potwierdzeniem tej intuicji będzie znamienne ostatnie zdanie z monumentalnej trylogii Kolakowskiego, podsumowujące niejako zagmatwane losy myśli marksistowskiej i świadczące o rozczarowaniu samego autora jakimikolwiek wariantami ideologicznego odchylenia: „Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo, jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe próby samoubóstwienia – ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli” (1988: 1212). Warto tutaj zaznaczyć, że ostatnie tomy trylogii, w których pojawia się wyraźnie polemiczny i krytyczny ton, powstawały w połowie lat 70., czyli już po doświadczeniach roku 1968. Od samego jednak początku Kolakowski traktował marksizm jako filozofię, a nie program polityczny czy rozbudowany opis kapitalistycznej ekonomii. *Główne nurty marksizmu* pozostają w związku z tym po dziś dzień dziełem oryginalnym, stanowiącym świadectwo powikłanych losów gorliwego marksisty, później rewizjonisty i wreszcie krytyka Marksa, nie zaś czysto podręcznikową rekonstrukcję poglądów rozmaitych filozofów, teoretyków kultury czy szkół intelektualnych nawiązujących do Marksa, choć taki podręcznikowy profil był początkowo zamysłem autora. O oryginalności interpretacji filozofii Marksa dokonanej przez Kolakowskiego zdecydowało kilka elementów. Przede wszystkim Kolakowski wyróżnia w marksizmie trzy motywy: pierwszy, motyw romantyczny, rozumiany jest jako protest przeciwko przemianom społeczeństwa industrialnego, w wyniku których dochodzi do destrukcji tradycyjnych więzi społecznych. To motyw pojawiający się także w tęsknocie Ferdynanda Tönniesa za *Gemeinschaft*, która zostaje zastępowana przez *Gesellschaft* z dominującą rolą więzi formalnych (por. Tönnies 2008). Utopia Marksa polega na wierze, że w przyszłym świecie zniesiona zostanie wszelka mediacja między jednostką a społeczeństwem, słowem: znikną struktury pośredniczące, takie jak naród, państwo, prawo, i dokona się skok do królestwa wolności – bezklasowego społeczeństwa (Kolakowski 1988, Wałicki 1996). Drugi motyw, prometejsko-faustyczny, związany jest z historyczną rolą proletariatu, tego nowego kolektywnego Prometeusza ludzkości, podmiotu mającej nadejść rewolucji. Marksizm ludzi się nadzieją świeckiego zbawienia w czasie historycznym, będącego efektem działania

człowieka, a nie Boga. Motyw ten zawiera zatem wątek soteriologiczny, a ściślej – opiera się na świeckiej autosoteriologii. Trzeci wreszcie motyw to racjonalistyczny, deterministyczny i oświeceniowy, który legł niewątpliwie u podstaw fascynacji Kołakowskiego myślą Marksa. Wyraża się on przede wszystkim w koncepcji materializmu dialektycznego i materializmu historycznego, mających wyjaśniać logikę procesu historycznego w kategoriach praw. Marksizm jest pod tym względem, na co zwrócił uwagę György Lukács, mitologiczny, to znaczy podlega epistemologicznym regułom mitu (Lukács 2013). Akceptując mit, akceptujemy jednocześnie jego treść oraz wartość, dlatego też marksizm nie jest po prostu jedną z wielu teorii opisujących rzeczywistość społeczną, ale równocześnie praktycznym aktem zaangażowania, z czego wynika jego odporność na zewnętrzną i racjonalną krytykę. Mówiąc najprościej, nie można zrozumieć właściwie marksizmu, nie będąc marksistą. Zatem rozumienie go jako teorii równoznaczne jest z aktem praktycznego i politycznego zaangażowania. Marksizm jest ponadto utopijny i silnie ideologiczny, a odwołując się do kryteriów naukowej prawomocności, chce uchodzić za wyraz „naukowego światopoglądu”. Kołakowski kreśli na kartach *Głównych nurtów marksizmu* obraz tej ideologii jako swoistej *quasi-religii*, podobnej do gnozy.

Światopogląd Kołakowskiego z tamtego okresu można by określić jako racjonalistyczny, ale w znaczeniu krytycznej refleksji, nie zaś jako pozytywistyczny racjonalizm zakorzeniony w tradycji kartezjańskiej. Jest to raczej racjonalizm odrzucający jako irracjonalne wszelkie światopoglądy obwieszczające absolutną wartość swoich twierdzeń. Racjonalizm Kołakowskiego jest radykalny, polega bowiem na odrzuceniu ostatecznych uzasadnień i absolutnej pewności. Jest to racjonalizm będący nieustanną herezją wobec każdej ortodoksji. Na jeden z wielu elementów tego światopoglądu składa się także przekonanie, że niemożliwe jest budowanie kultury w oderwaniu od świata wartości, nie tylko dlatego, że uznajemy jakieś wartości, a innym zaprzeczamy, lecz przede wszystkim dlatego, że są one konsekwencją ludzkiej aktywności, wywodzą się zatem z pnia praktycznego. Myśl ta zostanie rozwinięta właśnie w *Obecności mitu*. Wskazując na obecność trzech motywów w marksizmie, Kołakowski uzasadnia jednocześnie jego atrakcyjność, co pośrednio stanowi odpowiedź na pytanie, dlaczego stał się on podstawowym punktem odniesienia dla całego kontrkulturowego pokolenia.

Rewolta studencka '68, zwłaszcza w Europie Zachodniej, podszyta była zhumanizowanym wariantem marksizmu, który doskonale wyeksploatował w licznych pracach Erich Fromm (por. np. Fromm 2005: 205–295). Młodzi aktywiści pragnęli spełnienia marzeń o wolnym i sprawiedliwym,

pozbawionym konfliktów oraz przemocy społeczeństwie, kreślili wizje jednostek twórczych i wyzwolonych ze zdehumanizowanej i wyalienowanej rzeczywistości zakładu pracy. Eric Hobsbawm tak podsumowuje bunt pokolenia '68: „Rewolta studencka z późnych lat sześćdziesiątych stanowiła ostatni wyczyn tradycyjnej światowej rewolucji. Była rewolucyjna zarówno w dawnym utopijnym sensie poszukiwania trwałego przewartościowania ideałów nowego i doskonałego społeczeństwa, jak i w sensie operacyjnym, zmierzała do tych celów przez uliczne działania i barykady, bomby i górskie zasadzki” (1999: 408). Sens operacyjny kontestacji, o którym tu mowa, pozostaje jednak wielce wątpliwy, zwłaszcza że wielu intelektualistów, w tym Kołakowski, zdawało sobie sprawę już na początku lat 70. z fiaska kontrkultury jako ruchu dążącego do realizacji celów politycznych. W rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem w mocno szyderczym tonie wyowiada się o młodych „rewolucjonistach”: „Rewolucja, która przyniesie wyzwolenie. Z czego wyzwolenie? Ze wszystkiego! Jak wiadomo, studenci są na świecie najbardziej uciskaną klasą społeczną. Cierpią wręcz straszliwy ucisk! Faszystowskie świny z establishmentu zmuszają ich do nauki i, jakby tego jeszcze było mało, chcą, aby zdawali egzaminy, zamiast bez pytania dawać wszystkim stopnie celujące. Wiele razy słyszałem, że nie ma najmniejszej, ale to najmniejszej różnicy między warunkami życia w kalifornijskim miasteczku uniwersyteckim i w obozie koncentracyjnym hitlerowskim czy stalinowskim. To dokładnie taka sama opresja. [...] Ci studenci nic nie wiedzieli o świecie, co nawet trudno im mieć za złe, bo ignorancja jest czymś naturalnym w młodości. Ale ich ideologia, jeśli w ogóle można tutaj mówić o ideologii, to był zlepek niekoherentnych hasel, z których nic określonego nie wynikało, poza dużą frustracją i jeszcze większą agresją. Takiej degradacji intelektualnej nie spotkałem nigdy przedtem w żadnym ruchu lewicowym” (Kołakowski 2008: 25–26). Allan Bloom, obserwujący wydarzenia '68 z perspektywy amerykańskiej, był jeszcze radykalniejszy w swoich opiniach na ten temat (por. Bloom 2012). Historycznie zatem rzecz biorąc, wywodząca się z kontrkultury lewica nie osiągnęła znaczących sukcesów w krajach Europy, gdzie dominujący okazał się wariant „mieszkański”, który w Stanach Zjednoczonych od samego początku określany był terminem „klasa średnia”.

Marksizm, socjalizm i komunizm postrzegane były w latach 60. jako dziejowa awangarda w Europie Zachodniej, dlatego też ideologia marksistowska mogła wydawać się nieprzekraczalnym horyzontem dziejów. Jednak w tym samym mniej więcej czasie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej jawiła się ona jako pozbawiony dziejowego znaczenia przeżytek. Być może, jak sugeruje Zbigniew Herbert, była to sprawa smaku.

Z całą pewnością estetyka egzystencjalizmu i humanizmu, jak i ogólna intelektualna atmosfera, którą oddychali przedstawiciele lewicy paryskiej, diametralnie odbiegała od realiów PRL-u, od owej, jak określił to Stefan Kisielewski, „dyktatury ciemniaków”, której bezpieczeństwa strzegły oddziały Milicji Obywatelskiej oraz ZOMO. Wrogość młodych studentów pokolenia '68 w Europie Zachodniej do zastanego systemu była, można rzec, wrogością totalną, niechęcią do życia w jego ramach. Nie chodziło przy tym o sam system polityczny, lecz również o system aksjonormatywny, a zatem o wartości i wzory szczęśliwego, godnego życia i relacji międzyludzkich. Można oczywiście zadawać sobie pytanie, dlaczego akurat w czasach bezprecedensowej gospodarczej prosperity takie stabilne wzorce życia zostały zakwestionowane, co zachwiało całą strukturą społeczną. Leszek Kołakowski, podkreślając rozróżnienie na „ich maj” i „nasz marzec”, sugerował niespójność o charakterze politycznym: zachodnioeuropejskie zafascynowanie mitem rewolucji i wschodnioeuropejskie rozczarowaniem tym samym mitem, duchowy kryzys młodych mieszkańców Paryża i polityczny wymiar walki o wolność w naszej części Europy. *Obecność mitu* pokazuje jednak, że nie powinniśmy pochopnie szafować podobnymi rozróżnieniami. Sugestia, że źródłem zachodnioeuropejskiej rewolty był kryzys duchowy, a naszej – polityczny, jest w moim odczuciu niewłaściwa. *Obecność mitu* można próbować odczytać jako manifest zarówno wschodnio-, jak i zachodnioeuropejskiej kontrkultury, co pozwala uniknąć upraszczających twierdzeń, że bunt zachodniej młodzieży był zabawą rozkapryszonych dzieci, którym znudziły się stare zabawki, a ten wschodnioeuropejski – dojrzałą politycznie batalią o wolność. Sądzę, że można interpretować rewoltę jako odpowiedź na rozpad sensotwórczych metanarracji – heglizmu i przede wszystkim marksizmu, co wynika ze struktury mitotwórczej świadomości, a nie z doraźnych okoliczności politycznych. Dowodem na to może być i to, że właśnie marksizm uwiódł przedstawicieli kontrkultury, a nie opublikowana w 1971 roku, na fali renesansu normatywnej filozofii politycznej, liberalna normatywna teoria sprawiedliwości społecznej Johna Rawlsa (Rawls 2013). Stało się tak, ponieważ marksizm był nie tyle próbą zniesienia, czyli wyjaśnienia społecznej niesprawiedliwości, ile poszukiwaniem sensu w obliczu niepewności. Można to również tłumaczyć obecnością wspomnianego motywu romantycznego w myśli Marksa, co wyjaśnia niechęć kontrkultury do liberalnej filozofii, a jego antyindustrialny charakter, odwołujący się do idei społeczeństwa wolnego od przymusu i zorganizowanego na zasadzie spontanicznych więzi jednostek ze wspólnotą, odnieść można wprost do kontrkulturowej idei komuny. W najogólniejszym sensie marksistowska wizja historii zakłada,

że człowiek tworzy samego siebie poprzez niewyalienowaną pracę, która staje się źródłem jego autoafirmacji. Tym samym uznanie marksizmu za teoretyczną podbudowę jednej z dwudziestowiecznych ideologii pozbawia go najistotniejszego, jak sędzę, wymiaru, który sprowadza się do poszukiwania sensu poprzez *praxis* działań społecznych zmierzających do samourzeczywistnienia człowieka. W takiej perspektywie koncepcję świadomości mitycznej proponuje, *mutatis mutandis*, potraktować jako kontynuację tej wczesnej fascynacji Kołakowskiego.

/// Korzenie religijnego myślenia i filozofia mitu

Rozprawa o micie, którą traktuję w tym artykule jako rodzaj wirtualnego pokoleniowego manifestu, może być moim zdaniem należycie zrozumiana w kontekście procesu intelektualnego dojrzewania jej autora. Jeśli spojrzeć na całokształt filozoficznego dorobku Kołakowskiego, to okaże się, że centralny obszar jego zainteresowań stanowią kwestie religii, poczynając od pracy *Świadomość religijna i więź kościelna*, po *Jeśli Boga nie ma* oraz *Bóg nie jest nam nic dłużny* i wiele innych prac poświęconych filozofii religii. W swojej intelektualnej młodości Kołakowski w sposób dosyć napastliwy demonstrował własny antyklerykalizm, aby w końcu przejść swoistą ewolucję od błazna do kapłana, by posłużyć się tytułem jego znanego eseju. W szeroko dyskutowanym niegdyś tekście *Kapłan i błazen* Kołakowski postawił tezę o religijnych korzeniach nowoczesnego myślenia, do złudzenia przypominającą tezy Jeffreya Alexandra o tym, że współczesne społeczeństwa nigdy nie zostały w istocie „odczarowane” (Kołakowski 1989: 161–180, Alexander, Sherwood, Smith 1993). W okresie poprzedzającym publikację tego tekstu uważał jednak, że religia jest wyrazem stanu uśpienia świadomości oraz zatrucia jej przez wytwory chorego bytu społecznego. Religia ofiarowuje człowiekowi zatrute owoce zakłamaney nieśmiertelności, odbierając mu smak doczesnego życia. W tym okresie twórczości oraz rozwoju intelektualnego Kołakowskiego mieści się także, jak się wydaje, praca o Spinozie (Kołakowski 2012), interpretująca Spinozę jako prekursora Oświecenia, którego myśl cechuje racjonalizm i mechanistyczne tłumaczenie świata oraz walka o wyzwolenie człowieka od nacisku świadomości religijnej. Cel antropologiczny monizmu Spinozy jawi się jako emancypacja człowieka od transcendentnego Boga – nadprzyrodzonego prawodawcy i rozkazodawcy, źródła wszelkich upokorzeń rodzaju ludzkiego. Wyzwolenie człowieka jest u Spinozy możliwe jako negacja wszelkiej moralności posiadającej nadprzyrodzone uprawnienie, twierdzi Kołakowski. Etyka Spinozy pozbawiona jest

zatem pozaziemskich sankcji oraz drogowskazów moralnych wybiegających poza świat doczesny (por. Kolakowski 2012).

Wyraźny przełom w myśleniu o religii zaczął się już pod koniec lat 60., kiedy to Kolakowski napisał wstęp do słynnego *Traktatu o historii religii* Eliadego (Eliade 2009) pod tytułem *Miracea Eliade. Religia jako paraliż czasu*. Kolakowski rezygnuje z redukcjonistycznej i alienacyjnej koncepcji religii na rzecz tezy, że religia i przekonania religijne nie wyrażają stanu fundamentalnej bezradności człowieka wobec przyrody. *Obecność mitu* stanowi, jak mi się wydaje, moment przełomowy w ewolucji intelektualnej Kolakowskiego. Przede wszystkim mit religijny rodzi się z potrzeby sensownego przeżycia świata jako całości. W latach 70. można obserwować całkowite porzucenie przez Kolakowskiego alienacyjnej koncepcji religii, będzie teraz akcentował konieczność istnienia *sacrum* dla zachowania równowagi w kulturze (Kolakowski 2006a). Religia, powiada Kolakowski, to sposób, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę (tamże: 244). Także obecność tradycji chrześcijańskiej w kulturze ma swoje uzasadnienie, ponieważ dysponuje ono językiem umożliwiającym opis sytuacji człowieka postawionego wobec zła, człowieka, którego rola polega na radykalnym odsłanianiu i niszczeniu zła w sobie. Stajemy się bowiem lepsi, kiedy uświadamiamy sobie, że rozumiemy własne zło. Obecność diabła (któremu Kolakowski poświęcił sporo uwagi) w chrześcijaństwie świadczy o tym, że poważnie podchodzi ono do problemu doświadczenia zła przez człowieka (Kolakowski 2006b). W tym okresie Kolakowski staje się zwolennikiem czegoś, co można by określić jako „filozofię mitu” – uznaje on religię za niezbędną dla człowieka, niemogącego pogodzić się z życiem jako nieuchronną klęską, ale jednocześnie decydującego się żyć (tzn. nie odbierać sobie życia). Filozofia mitu ma charakter postscjentyistyczny i jest próbą przemyślenia kondycji człowieka poszukującego sensu w sytuacji załamania się mechanicystycznego światopoglądu naukowego. Filozofia ta nie jest jednak światopoglądem filozofa, lecz ma charakter wybitnie analityczny. Kulminacyjnym jej osiągnięciem jest właśnie rozprawa *Obecność mitu*, w której Kolakowski odwołuje się do mitu w znaczeniu, jakie nadał mu Mircea Eliade: odkrywania przez człowieka absolutnie początkowej sytuacji, która ma moc nadawania sensu działaniom życia codziennego poprzez odnoszenie ich do instancji (rzeczywistości) o charakterze nierelatywnym (Eliade 2008). Podstawową funkcją mitu jest zdaniem Kolakowskiego porządkowanie w sensowną całość rozproszonych danych doświadczenia poprzez odnoszenie ich do „pozaempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej”, a zatem instancji o nierelatywnym charakterze (Kolakowski 1972: 14). Dla Kolakowskiego obecność mitu w każdej

kulturze jest niewątpliwa, świadomość i światopogląd mityczny stanowią nieodłączny element każdej kultury. Mít jest, mówiąc jeszcze inaczej, sposobem organizacji ludzkiej świadomości, której struktura jest konstytuowana przez trzy fundamentalne potrzeby egzystencjalne: potrzebę wiary w celowy ład świata, potrzebę wiary w trwałość ludzkich wartości, niezależnych od partykularnych i historycznie zmiennych okoliczności, oraz potrzebę widoku świata jako ciągłego. Te trzy elementarne potrzeby, jak stwierdza Kołakowski w *Obecności mitu*, dają się sprowadzić do fundamentalnej niezgody człowieka na świat przypadkowy, akcydentalny (tamże: 14–18). Jan Andrzej Kłoczowski zwrócił uwagę, że analizowane przez Kołakowskiego potrzeby metafizyczne są zbieżne z trzema ideami rozumu z Kantowskich *Krytyk*. Rozumiejące ogarnięcie rzeczywistości empirycznej jest odpowiednikiem idei Boga, ponieważ jego istnienie umożliwia człowiekowi postrzeganie świata jako struktury znaczącej; wiara w trwałość ludzkich wartości ma odpowiednik w idei nieśmiertelnej duszy; potrzeba oglądu świata jako ciągłego zaś – w idei jedności świata (Kłoczowski 1994: 171). Akt afirmacji przygodnego świata niechybnie przerodzić się musi w całkowity paraliż ludzkiej aktywności w świecie społecznym. Oznacza także, a może przede wszystkim, destrukcję symboliczno-aksjologicznej tkanki kultury. Pozbawiona mitycznego odniesienia kultura pozostawałaby niezdolna do udzielania odpowiedzi na egzystencjalne pytania ludzi, czyli pytania wykraczające poza to, co bezpośrednio dane. Kategoria „poza-empirycznej rzeczywistości bezwarunkowej”, którą posługuje się Kołakowski w *Obecności mitu*, wskazuje w istocie w sposób jednoznaczny na konieczność istnienia takiej rzeczywistości, której istnienie byłoby niezależne od świadomości podmiotu, a która stanowiłaby jednocześnie warunek możliwości istnienia takiej świadomości. Mít jest ponadto warunkiem percepcji siebie jako pewnej sensownej całości wyodrębniającej się z danego *tout court* otoczenia. Jest zatem warunkiem możliwości powstania narracji tożsamościowej. Szczególnym przypadkiem mitu w kulturze europejskiej jest mít rozumu, wiara w rozum, która jak powiada Kołakowski, „jest potrzebna, aby człowieczeństwo mogło ukonstytuować się jako obecność Rozumu w nierozumnym świecie” – wiara wynikająca z podstawowej ludzkiej niezgody na intelektualną przypadkowość (Kołakowski 1972: 68). Ważność mitycznego pnia kultury Kołakowski rozszerza zatem także na świat wartości epistemologicznych i w ten sposób prawda staje się dla niego mitem, podobnie jak produkujący ją rozum. Rozum i prawda stają się więc przedmiotem zawierzenia, a nie dowodzenia.

Aby znaleźć trwale oparcie w życiowym procesie, który dla nas ludzi jest procesem historycznym, także niezbędne jest istnienie świadomości

mitycznej. Sprawia ona, że dzieje stają się pewną sensowną całością, a ich sens nie wyczerpuje się w szeregu przypadkowych transformacji empirycznych wydarzeń. Inaczej mówiąc, mit sprawia, że historia nie jest ślepa, tragiczna i bezrozumna, ale przeciwnie, jest sensowna i zmierza ku czemuś, co oczywiście nie oznacza, że żądzą nią jakieś prawa w sensie Hegłowskim czy Marksowskim. Mit historii, występujący pod postacią rozmaitych historiozofii (np. marksizm, chrześcijaństwo, teorie postępu), odgrywa rolę analogiczną do mitu rozumu, wyrastając z fundamentalnej niezgody na widzę świata jako chaosu nic nieznaczących oraz niepowiązanych ze sobą wydarzeń. Mit taki daje człowiekowi poczucie choćby prowizorycznego zakorzenienia i zaufania, nie zezwalając na egzystencjalną rozpacz w obliczu bezmiaru cierpień, jakimi przepelnione są dzieje świata. Świadomość mityczna stanowi w tym wypadku źródło sensu zarówno historii, jak i teraźniejszości, pozostając remedium na „fenomen obojętności świata”. Fenomen obojętności świata jest tym, od czego uciekamy i ucieczka ta stanowi sens naszych dążeń na tym świecie, twierdzi Kołakowski (tamże: 111). Fenomen obojętności świata szczególnie wyraziście manifestuje się w bólu fizycznym, kiedy doświadczamy swoistego rozdwojenia na obce (boliące) ciało i świadomość, a także w antycypacji śmierci własnej, czyli w wyobrażeniu świata bez naszej w nim obecności. Podejmujemy rzecz jasna nieustanne próby przezwyciężania owego fenomenu: w aktach miłości (także cielesnej), w próbach zawłaszczania rzeczywistości fizycznej poprzez fakt posiadania rzeczy (także ich nabywania), poprzez techniczne opanowywanie rzeczywistości – wszystkie te próby pozostają jednak daremne i bezskuteczne (tamże: 111–122), ponieważ obojętność nie stanowi właściwości świata jako takiego, lecz jest zjawiskiem zachodzącym dla świadomości intencjonalnie do tego świata odniesionej. Kołakowski, podobnie jak Husserl, zwraca uwagę na paradoks ludzkiej podmiotowości: człowiek z jednej strony jest podmiotem dla świata, z drugiej zaś przedmiotem w świecie. Posiada wyróżniającą go od pozostałych żyjących istot zdolność czynienia własnej świadomości przedmiotem refleksji, lecz to właśnie ta swoiście ludzka zdolność samouprzedmiotowienia sprawiła, że człowiek stał się dla siebie samego niezrozumiały jako podmiot. Recepta na uzdrowienie naszego samorozumienia to właśnie mit, dzięki niemu bowiem człowiek ma szansę na umiejscowienie siebie w porządku pozaempirycznym i tym samym odniesienie swojej egzystencji do jakiegoś transcendentnego ładu – tym samym nadanie jej sensu. Uniwersalność mitu przejawia się zatem jako uniwersalność mitotwórczej pracy naszej świadomości. Nietrudno spostrzec, że owe zasadnicze egzystencjalne potrzeby, które konstytuują strukturę świadomości mitycznej, oznaczają *de*

facto opowiedzenie się za jakimś rodzajem zależności i posłuszeństwa oraz rezygnację z wolności i autonomii. Oczywiście istnienie potrzeby odnoszenia własnego bytu do rzeczywistości bezwarunkowej świadczy tylko o istnieniu takiej intencji, nie stanowi natomiast dowodu na obecność tego, do czego owa intencja się odnosi. Intencjonalna obecność mitycznych konstruktów w naszej kulturze stanowi jedynie ujawnienie tej potrzeby wbudowanej w rzeczywistość bytu ludzkiego (tamże: 14). Absurdalność świata nie tkwi immanentnie w samym świecie, jak utrzymują egzystencjaliści, lecz ujawnia się, kiedy próbujemy uznawać świat za rzeczywistość samowystarczającą. Absurd jest więc ujawnieniem dwóch odmiennych sposobów istnienia człowieka i świata rzeczy. Dopiero w mitycznej perspektywie można odsłonić świat wartości. W perspektywie tej prawda, podobnie jak rozum, okazują się mitem, posługiwanie się tymi kategoriami stanowi zaś swoście ludzki sposób odnoszenia się do świata – człowieka jako istoty wartościującej. Dlatego też mit nie może być oceniany za pomocą kryteriów kognitywnych ani estetycznych, gdyż przyjęcie mitycznej perspektywy jest otwarciem się na świat wartości. Mit odsyła do obszaru niezagospodarowanego przez technologię. Filozofia mitu jako rekonstrukcja pracy mitycznej świadomości jest częścią filozofii kultury Kolakowskiego. *Obecność mitu* odczytywać można więc również jako wyraz rozczarowania technologią.

Mit jest ponadto pewną formą narracyjną (Ricoeur 1986), która umożliwia symbolom kulturowym transformację w określone modele życia społecznego. W tym sensie pokolenie '68 tworzyło własną kontrkulturową narrację, przedstawiając siebie i w określony sposób o sobie opowiadając. *Obecność mitu* stanowi część tej opowieści, wpisując się w ideowy klimat tamtych lat. Pokolenie '68 w Polsce kształtowało się, jak powszechnie wiadomo, w wirze wydarzeń marcowych, dla których cezurę stanowi incydent zdjęcia z afisza Mickiewiczowskich *Dziadów* w inscenizacji Kazimierza Dejmka. Obok upolitycznionej frakcji tzw. „Komandosów” istniały stosunkowo słabo zbadane apolityczne odłamy polskiej kontrkultury (hipisi, osoby skupione wokół ruchu psychiatrii humanistycznej założonego przez Kazimierza Jankowskiego, artyści, inteligenci bez wyraźnych skłonności politycznych, młodzi buddyści etc.). Pokolenia '68 w Polsce nie można zatem ograniczać, jak to się często czyni, do niedojrzałych rewizjonistów z grupy „Komandosów” z jednej i literackiej Nowej Fali z drugiej strony. Niemniej historia tego pokolenia zaczyna się od pamiętnego wiecu na Uniwersytecie Warszawskim, który był jego mitem fundacyjnym, a w każdym razie początkiem narracji o przepojonym duchem braterstwa i solidarności młodych buntownikach. Młodzieńczy entuzjazm i emocje zdawały się wówczas górować nad świadomością polityczną.

Jak pisze Lidia Burska w książce poświęconej pokoleniu '68 W Polsce: „Marzec mógłby stać się także integralną częścią opowieści wywodzącej się wprost z dziewiętnastowiecznego, anachronicznego dramatu narodowego pod tytułem «Niepodległość bez cenzury». [...] Marzec byłby w tej opowieści fragmentem heroicznego mitu opozycji politycznej, rodzenia się narodowej solidarności, jednym z ważnych aktów założycielskich III Rzeczypospolitej. Spór o to, jak wykorzystać pamięć '68 roku w opowieści o niepodległości, dopiero się rozpoczyna” (2012: 66). Polski marzec jest też fragmentem globalnego fenomenu kontrkultury lat 60., stanowiącego prawdziwy wachlarz kulturowo-politycznych opcji, od lewicowego radykalizmu do ruchów funkcjonujących w „giętkich ramach działania”, takich jak choćby hipisi (Jawłowska 1975: 148–160). Spoglądając na ideowy klimat przelomu lat 60. i 70. należy również zwrócić uwagę, że były to próby budowania racjonalnego laickiego światopoglądu w opozycji do środowisk katolickich (mam tutaj na myśli zwłaszcza renesans egzystencjalizmu oraz personalizmu chrześcijańskiego, reprezentowany przez takich myślicieli jak Gabriel Marcel czy Emmanuel Mounier). Jacek Kuroń i Karol Modzelewski, autorzy słynnego *Listu otwartego*, wierzyli w tamtym czasie w możliwość uszlachetnienia marksizmu i niespecjalnie różnili się w tej wierze od zachodnioeuropejskiej lewicy. W tym samym mniej więcej czasie dawny ortodoksyjny marksista Kołakowski pisał *Obecność mitu*, którą odczytywać można, jak zostało już powiedziane, jako wyraz totalnego rozczarowania marksizmem, czy mówiąc bardziej wprost – przekonania, że nigdy nie miał on żadnego głębszego, drugiego dna. Dla Kołakowskiego marzec oznaczał w istocie koniec rewizjonizmu i pozbycie się iluzji ulepszania dyktatury proletariatu. Marksizm uchodził w latach 60., jak już wspominałem, za umysłową awangardę prawie na całym świecie, pośród środowisk lewicowych. Polska kontrkultura rozpoznała znacznie wcześniej to, co stało się doświadczeniem przełomowym pokolenia lewicy paryskiej, zwanego także „pokoleniem szoku Solżenicyna”. W Polsce można było przekonać się naocznie o totalitarnym charakterze marksizmu na kilka lat przed tym, nim na Zachodzie ukazał się *Archipelag Gulag* Solżenicyna. Jednocześnie w kulturze zachodnioeuropejskiej wyodrębnić można „frakcję kulturową” niezainteresowaną marksizmem jako filozofią dziejów, ale czerpiącą z tego dziedzictwa co najwyżej niektóre wątki humanistyczne i podkreślającą potrzebę samorealizacji, samodoskonalenia i pracy nad sobą. Podejmując w owym czasie pracę nad meandrami funkcjonowania świadomości mitycznej, Kołakowski bliższy był, jak mi się zdaje, tej właśnie frakcji. Skądinąd, patrząc z dzisiejszej perspektywy, trudno nam wyobrazić sobie, że przedstawiciele paryskiej lewicy, tacy jak Jean-Paul Sartre, Jean-Luc

Godard, Michel Foucault czy Gilles Deleuze nie wiedzieli w latach 70. o istnieniu sowieckich gulagów. A jednak wiedza ta przyszła dopiero z lekturą opublikowanego na początku lat 70. na Zachodzie *Archipelagu Gulag* Aleksandra Solżenicyna. Dopiero wówczas paryscy intelektualiści zorientowali się, że gulagi nie były koślawym urzeczywistnieniem komunistycznej utopii, lecz integralną częścią całego systemu. Musiał to być rodzaj wstrząsu moralnego, ponieważ apoteoza systemu komunistycznego oraz Związku Radzieckiego stanowiła element ich własnej buntowniczej ideologii. Po otrząśnięciu się z tej koszmarnej wiedzy musiało nastąpić ideologiczne przewartościowanie, które zaowocowało radykalnym sprzeciwem wobec systemu komunistycznego. Można nawet postawić tezę, że rozpad bloku wschodniego nie rozpoczął się ani od upadku muru berlińskiego, ani od transformacji ustrojowej w Polsce w 1989, ale właśnie wtedy, w połowie lat 70. w Paryżu, kiedy to czołowi przedstawiciele paryskiej lewicy stracili złudzenia. Po doświadczeniach pokolenia paryskiej lewicy można wyczuć klimat większej abstynencji intelektualnej i podejrzliwości wobec wielkich teorii i utopii społecznych.

Kontrkultura w Polsce była więc nie tyle reakcją na przełomowe polityczne wydarzenia, ile oporem wobec „martwego czasu, braku historii i braku nadziei” (Burska 2012: 123). Poza tym, o ile na Zachodzie studencka rewolta mogła uchodzić za wydarzenie o szerokim zasięgu oddziaływania, o tyle w Europie Środkowo-Wschodniej stanowiła raczej „wybryk garstki inteligentów”, a zatem grup pochodzących z dużych miast, pisarzy, artystów. Warto o tym pamiętać, ponieważ świadomość zbiorowa młodych Francuzów czy Niemców była zupełnie inna niż mieszkańców Czechosłowacji czy Polski. Ta druga nie była zbiorową świadomością całego pokolenia, ale raczej świadomością wykluczonych.

Odwolanie się do koncepcji świadomości mitycznej stanowi próbę spojrzenia na kontrkulturę przez pryzmat analizy socjokulturowej, która nie ograniczałaby się do badania ideologii politycznej czy rozporządzeń państwowych kształtujących ład polityczny, lecz rekonstruowała zmiany, jakim podlegały zbiorowe wyobrażenia. Taka analiza pozostaje w harmonii z mocnym programem socjologii kulturowej Jeffreya Alexandra, akcentującym kulturowy charakter zmian społecznych. Autor ten pisze, że: „Nie jest możliwe, by społeczeństwo było zdominowane przez racjonalność technologiczną, ponieważ mentalne struktury ludzkości nie mogą zostać radykalnie uhistorycznione; w swych kluczowych wymiarach są one niezmiennie. Istoty ludzkie nadal doświadczają potrzeby nadawania światu znaczenia metafizycznego i doświadczenia solidarności z obiektami znajdującymi się na zewnątrz osobowości. [...] Jednostki mogą przejawiać

naukowo racjonalne nastawienia w pewnych sytuacjach, ale nawet w tych przypadkach ich działania jako takie nie są naukowo racjonalne” (2010: 122). Cytat ten mógłby równie dobrze pochodzić z *Obecności mitu* Kołakowskiego, co skłania do przypuszczenia, że nasza świadomość jest strukturalnie mityczna. Ilustracją powyższego stwierdzenia może być uwikłanie kontrkultury w projekt nowoczesności oparty na idei postępu, także w marksistowskim wydaniu, co interpretować można jako wynik owej tęsknoty, by „ukonstytuowało się człowieczeństwo jako obecność rozumu w bezrozumym świecie”, jak ujął to Kołakowski w *Obecności mitu*. Ostatecznie chodzi zatem o sygnalizowany już wielki problem filozoficzny wyrażający się w dylemacie: jak pogodzić racjonalną świadomość z nieracjonalnym światem. Nerwem całej kontrkultury była, jak sądzę, potrzeba widoku świata jako sensowego i ciągłego, jedna z trzech elementarnych potrzeb wyznaczających strukturę świadomości mitycznej. Pragnienie życia w świecie uporządkowanym i mającym sens skierowało uwagę najpierw na marksistowską historiozofię, a później na duchowy wymiar egzystencji, by posłużyć się niespecjalnie modnym współcześnie i nieco patetycznym określeniem. Warto też zaznaczyć, że wielu studenckich rewolucjonistów było początkowo zagorzalymi wrogami hipisowskiej kontrkultury (szczególnie w USA i we Francji). Ustawicznie podkreślali dzielącą ich przepaść, nie korzystali z używek, nie zwracali uwagi na modę, nie słuchali (przynajmniej do czasu) muzyki rockowej. Znamienne jest jednak to, jak szybko wygasł ów polityczny zapal. Już na początku lat 70. większość radykałów zajmowała się głównie buddyjską medytacją i ekologicznymi uprawami warzyw w przydomowych ogródkach. Bunt został oswojony i przyjął miękkie, rozbrojone i kulturowe oblicze.

* * *

Wyczerpanie się marksizmu jako ideologii oraz metanarracji nowoczesności było nieuniknione, co w zwięzły sposób podsumował Allan Bloom: „Mówiąc brutalnie, Marks się znudził – i to nie tylko amerykańskim nastolatkom. Na jakiejś głuchej prowincji zawziętych samouków być może porywa retoryka typu «Robotnicy wszystkich krajów...», a prezydenci jednopartyjnych państw Trzeciego Świata odwołują się do autorytetu Marksa, by uzasadnić swe antyzachodnie fobie. Jednakże w ośrodkach myśli, gdzie wszyscy są na bieżąco i gdzie wytwarza się ideologie, Marks jest już od dawna martwy” (2012: 284). Kontrkultura była jedną z takich alternatywnych ideologii, która oferowała to, czego próżno szukać nawet we wczesnych „humanistycznych” pismach Marksa – próbę odpowiedzi

na pytanie, jak żyć w świecie, w którym bezlitośni kapitaliści nie zagarniają już owoców pracy nieszczęsnych proletariuszy, a praca jest lub może być źródłem samoafirmacji. Innymi słowy, ani we wczesnych, ani w późnych pismach Marksa zrewoltowana młodzież nie mogła odnaleźć odpowiedzi na nurtujące ją *quasi*-religijne pytania o sens, wynikające ze struktury świadomości mitycznej. *Obecność mitu* nie jest oczywiście manifestem w normatywnym znaczeniu, lecz raczej w sensie fenomenologicznym, nie zawiera bowiem żadnych zaleceń dotyczących szczęśliwego czy choćby godziwego życia. Wyjaśnia natomiast pośrednio, dlaczego po refutacji marksizmu kontrkultura zainteresowała się na przykład psychoanalizą, a nawet próbowała, jak choćby jeden z naczelnych kontrkulturowych ideologów Herbert Marcuse, łączyć seksualną tematykę teorii Freuda z pseudohumanizmem Marksa (por. Marcuse 1998). Marks bowiem w przeciwieństwie do Freuda pominął kwestię tego, czym ludzie będą się zajmować po rewolucji. Jednakże psychoanaliza nie mogła stać się substytutem utraconej marksistowskiej metanarracji, ponieważ jak trafnie zauważa Allan Bloom, samopoznanie nie oznaczało dla Freuda poznania swojego miejsca w porządku wszechrzeczy (Bloom 2012: 177). Wydaje się, że kontrkultura istotnie rozczarowała się potencjałem teorii Freuda, jeśli chodzi o sztukę samopoznania, i rozpoczęła poszukiwania gdzie indziej.

Możemy w tych poszukiwaniach dopatrywać się pewnej konsekwencji, jeśli spojrzymy na nie właśnie z perspektywy koncepcji świadomości mitycznej. I tak, antyracjonalizm i antyliberalizm cechujące kontrkulturę mają źródła w przeszczepionej na grunt amerykański filozofii niemieckiej, wywodzącej się od Nietzschego, a kontynuowanej przez Heideggera. Freud i Weber mogą tutaj uchodzić, choć wcale nie jest to oczywiste, za uczniów i kontynuatorów tej tradycji w prostej linii (por. Maślanka 2003: 81–93). Do implementacji myśli Nietzschego na gruncie amerykańskim przyczynił się Max Weber i to właśnie za jego sprawą możliwa była mitotwórcza i religijna interpretacja życia społecznego. Musimy wobec tego być świadomi, że zaciągamy dług wobec klasycznej niemieckiej socjologii, ilekroć analizujemy zmitologizowaną świadomość kontrkultury. Socjologia Webera, patrząc z dzisiejszej perspektywy niepowodzeń marksizmu, musiała być naturalną konsekwencją tej porażki. Próbowala bowiem wyjaśnić, że powstanie kapitalizmu nie było, jak sądził Marks, wynikiem nieubłaganej logiki procesów historycznych, lecz konsekwencją przyjęcia takich, a nie innych wartości oraz obrazów świata. Można również interpretować potrzebę odnoszenia się do pozaempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej jako rezultat trwogi wobec wykorzenia. O ile u Marksa świat *post mortem Dei* jest rzeczywistością wyzwoloną, o tyle u samego Nietzschego trudno

dopatrzyć się optymizmu i słynna sentencja „Bóg umarł” bynajmniej do niego nie skłania. Śmierć Boga oznacza w rzeczywistości coś zupełnie odwrotnego niż nagminnie przypisywany Nietzschemu ateizm, przywracając religii kluczową rolę w nowożytnej kulturze oraz filozofii. *Obecność mitu* kontynuuje zatem te wątki nietzscheańskie, które potępiają naukowy światopogląd jako zabójczy dla kultury. Zatem jeśli tezy o nietzscheańsko-heideggerowskim rodowodzie kontrkultury nie wzbudzają już dzisiaj specjalnych kontrowersji, to takowych nie powinno budzić, jak mi się zdaje, również odwołanie się do koncepcji świadomości mitycznej.

Argumentacja, którą proponuje, nie powinna być odczytywana ani jako wyraz fascynacji dokonaniem pewnego pokolenia, ani też jako idealistyczna interpretacja duchowych poszukiwań kontrkultury. Przeciwnie, nasuwa mi się tutaj kilka wniosków krytycznych. Po pierwsze – zasadnicze pytanie, czy kontrkultura nie strywalizowała myślenia mitycznego w rozumieniu Kołakowskiego. Trudno ustalić, czy takie terminy jak samorealizacja, poszerzanie świadomości i samopoznanie mają swoje źródło w próbie przezwycięzania fenomenu obojętności świata, o którym była mowa w tym artykule, czy też należą do szerokiego zasobu zwrotów służących do mówienia o niczym. Być może tezy z pracy Kołakowskiego, poruszając jakies czule struny w duszach przedstawicieli kontrkultury, zostały przyswojone jako element stylu życia oraz komponent skutecznej autostylizacji. Nawiasem mówiąc, taki był pierwotny sens określenia „styl życia” w Ameryce, stosowany do opisu sposobu życia ludzi, którzy robią coś interesującego, ale społecznie nieakceptowanego; styl życia był więc, podobnie jak w przypadku cyganerii w Europie, synonimem amerykańskiej kontrkultury. Można mieć wobec tego uzasadnione wątpliwości, czy filozofia mitu została należycie zrozumiana i czy pod hasłami nowej duchowości nie kryła się prosta chęć odróżnienia się od innych. Tego rodzaju wątpliwości nasuwają się zwłaszcza w przypadku amerykańskiej kontrkultury, gdzie jak określił to Allan Bloom, nawet nihilizm jest pewnym nastrojem, nihilizmem bez otchłani (2012: 198), a nie efektem procesu dziejowego. Bloom powątpiewa także i w to, by młodzi kontestatorzy interesowali się tym, co sprawiedliwe i szlachetne. Poza troską o własne ego niewiele ich interesuje i jak sarkastycznie stwierdza autor *Umysłu zamkniętego*, gdyby nie Freud, większość z nich nigdy nie usłyszałaby o Edypie. Z drugiej strony przeciwstawianie europejskiej „głębi” amerykańskim „mieliznom”, a także tezę o braku „podpiwniczenia” amerykańskiej duszy, traktować można jako co najwyżej powierzchowną charakterystykę różnic pomiędzy amerykańską a europejską kontrkulturą (Bloom 2012: 199–201). Zresztą wydaje się, że z analiz amerykańskiego konserwatysty wyciągnąć można znacznie

poważniejszy dla prezentowanej tutaj problematyki wniosek, że kontrkultura stanowiła w istocie kolejną obok liberalizmu czy socjalizmu ideologię, próbującą zmierzyć się z nihilizmem, względnie przewyciężyć go. Po drugie, co nie mniej istotne, *Obecność mitu* stanowi moim zdaniem wyjaśnienie porażki kontrkultury jako ideologii skupionej w pewnym momencie na kwestiach wyzwolenia seksualnego, z czym zresztą w potocznym rozumieniu bywa zwykle kojarzona. Przywoływane tu skrótowo analizy, w których Kołakowski pokazuje, jak akt seksualny nie znosi fenomenowi obojętności świata, lecz przeciwnie, jedynie pogłębia obcość człowieka i świata, dobitnie uzmysławiają iluzję rewolucji seksualnej, która stała się częścią popkulturowej rzeczywistości natychmiastowej gratyfikacji.

Konflikt pomiędzy racjonalną świadomością a irracjonalnym światem stanowi strukturalny komponent społecznego *Lebenswelt*. Mówiąc prościej, nietzscheańskie poczucie tragizmu egzystencji, permanentnego konfliktu wartości, zostało wyparte przez kontrkulturowe dążenie do harmonii z otoczeniem, społeczeństwem i wreszcie z samym sobą. Jakkolwiek kontrkultura w sensie genetycznym była możliwa, co starałem się w tym artykule uzasadnić, jako rezultat rozpoznania owych potrzeb konstytutywnych dla świadomości mitycznej, to jednak osiągnęła poziom kultury masowej, jeśli chodzi o ich zaspokojenie. Antycypację śmierci własnej, o której pisze Kołakowski, zastąpiły ćwiczenia „bycia na luzie” ze śmiercią, wiecznością, Bogiem czy miłością. Strukturalne napięcia pomiędzy światem a świadomością człowieka, które rodzą realne konflikty, będące dla Nietzschego warunkiem twórczości, stały się dla pokolenia kontrkultury sygnałem, że należy wyruszyć w podróż do Indii lub udać się do psychoterapeuty. Następnym kontestacji stało się raczej to, co socjologowie kultury nazywają zasadą wspólnego mianownika, czyli homogenizacja treści kulturowych, a zatem – mówiąc wprost – jej umasowienie, nie zaś pozostające w sferze pobożnych życzeń uduchowienie. Krytyka ta nie odnosi się wyłącznie do europejskich odłamów kontrkultury. Obraz amerykańskiej kontrkultury lat 60. jest, jak zauważa Bloom, równie silnie zmitologizowany, tworzący złudzenie, że to ruchy młodzieżowe, realizując politykę emancypacji, przyczyniły się do powszechnego wyzwolenia mniejszości etnicznych czy seksualnych. W rzeczywistości sytuacja była jednak dokładnie odwrotna: był to okres dogmatycznych hasel i trywialnych dokonań, a także powszechnie panującego przekonania o moralnym zaangażowaniu studentów (Bloom 2012: 421–425). Pozornie zakorzenione w strukturze mitycznej świadomości samorozwój, emancypacja czy samopoznanie były jedynie moralnym sztafażem, za którym stała silnie hedonistyczna kultura konsumpcji z całym wachlarzem środków służących manifestowaniu

uprzywilejowanej pozycji społecznej. Ponadto obniżyły się standardy edukacji na najlepszych amerykańskich uniwersytetach, a zapoczątkowany w tamtych latach dyskurs autoekspresji, jednoznacznie pozytywnie waloryzując osobisty samorozwój, doprowadził do spadku zainteresowania sprawami publicznymi, schlebając jedynie pospolitym gustom.

Nasuwa się tutaj jednak poważniejsze pytanie. Czy takie motywy działania, które chcieliby uznać za realne przedstawiciele kontrkultury, były istotnie decydującym czynnikiem zmian historycznych w latach 60. i 70.? Wydaje się, że na pytanie to trzeba odpowiedzieć przecząco, a rola studentów w przeprowadzaniu zmian politycznych, które z czasem doprowadziły do wzrostu świadomości grup marginalizowanych, była znikoma.

Wnioski z powyższych rozważań nie skłaniają wobec tego do optymizmu. *Obecność mity* odczytywać można wprawdzie jako manifest pokolenia kontrkultury, lecz jego postulaty nigdy nie zostały zrealizowane. W zadaniu poszukiwania sensu w obliczu niepewności marksizmu nie zastąpiła żadna alternatywna kontrkulturowa ideologia. Głód zmitologizowanej świadomości nadal podsycali owe uniwersalne, wbudowane w całość bytu ludzkiego potrzeby, tyle tylko, że kontrkultura nie była w stanie tego głodu zaspokoić. Pragnienie życia w uporządkowanym świecie pozostało, lecz uboga kulturowo dieta nie zdołała odżywić produkującej mity świadomości – a ubóstwo nękanie pragnieniami to, jak zauważył Sandor Marai, piekło na ziemi.

Bibliografia:

/// Alexander J. 1987. *Twenty Lectures, Sociological Theory since World War II*, Columbia University Press, New York.

/// Alexander J. 2010. *Machina informatyczna jako sacrum i profanum*, [w:] *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

/// Alexander J., Sherwood S., Smith Ph. 1993. *Risking Enchantment. Theory and Methodology in Cultural Analysis*, „Culture” 1993, nr 8(1), s. 10–14.

/// Bloom A. 2012. *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiiodło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

/// Burska L. 2012. *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.

- /// Eliade M. 2008. *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- /// Eliade M. 2009. *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- /// Fromm E. 2005. *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- /// Gombrowicz W. 1997. *Dziennik*, t. I-III, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- /// Hobsbawm E. 1999. *Wiek skrajności. Spojrzenie na Krótkie Dwadziesiąte Stulecie*, tłum. J. Kalinowska-Król, M. Król, Politeja, Świat Książki, Warszawa.
- /// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- /// Kijowski A. 1985. *W środku życia, w połowie drogi*, „Przegląd Katolicki” 1985, nr 29(57).
- /// Kłoczowski J. A. 1994. *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- /// Kołakowski L. 1972. *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż.
- /// Kołakowski L. 1988. *Główne nurt marksizmu*, t. I-III, Aneks, Londyn.
- /// Kołakowski L. 1989. *Kapłan i błazen*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. II, wybór i oprac. Z. Mentzel, Puls, Londyn.
- /// Kołakowski L. 2006a. *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] *Czy diabeł może być zbaniony i 27 innych kazań*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- /// Kołakowski L. 2006b. *Diabeł*, [w:] *Czy diabeł może być zbaniony i 27 innych kazań*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- /// Kołakowski L. 2008. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. II, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- /// Kołakowski L. 2012. *Jednostka i Nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Legutko R. 1999. *O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Wydawnictwo Stalky & Co, Kraków.

- /// Lukács G. 2013. *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M. J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Marcuse H. 1998. *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa.
- /// Maślanka T. 2003. *Narodziny biurokracji z ducha nihilizmu. Weber i Nietzsche*, [w:] *Wokół socjologii polityki Maxxa Webera*, red. P. Woroniecki, C. Olbromski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Olsztyn.
- /// Miłosz Cz. 1999. *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Znak, Kraków.
- /// Rawls J. 2013. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa.
- /// Ricoeur P. 1986. *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Wydawnictwo Pax, Warszawa.
- /// Tönnies F. 2008. *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Walicki A. 1996. *Marksyzm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Abstrakt

W artykule podejmuję próbę zastosowania stworzonego przez Leszka Kołakowskiego pojęcia świadomości mitycznej do analiz rzeczywistego stanu świadomości pokolenia '68. Kategoria świadomości zmitologizowanej wywiedziona pośrednio z rozprawy *Obecność mitu* posłuży do interpretacji kontrkulturowej rewolty jako odpowiedzi na rozpad sensotwórczych metanarracji, w tym przede wszystkim marksizmu. Rewizja, a później całkowita refutacja marksizmu, który dla pokolenia kontrkultury stanowił jeden z kluczowych punktów odniesienia, ujmowane są nie jako odrzucenie określonych przekonań politycznych, lecz jako załamanie się wiary w porządkującą moc tej ideologii oraz w jej zdolności do nadawania sensu działaniom ludzi. Uniwersalność mitu wynika u Kołakowskiego ze struktury świadomości mitycznej, a intencjonalna obecność korelatów tej świadomości stanowi odpowiedź na potrzeby wbudowane w rzeczywistość bytu ludzkiego. Kontrkultura jest tutaj ujmowana jako odpowiedź na fundamentalne potrzeby egzystencjalne, które wynikają ze sposobu

organizacji ludzkiej świadomości, a nie jako reakcja na przełomowe wydarzenia polityczne. Analiza taka uwypukla kulturowy, a nie tylko polityczny charakter zmian społecznych, sugerując ponadto, że kontrkultura była fenomenem bardziej uniwersalnym, wykraczającym poza lokalne historyczne uwarunkowania.

Słowa kluczowe:

kontrkultura, Leszek Kołakowski, marksizm, mit, pokolenie '68

/// Abstract

In this paper I make an attempt to apply mythical concept of consciousness, created by Leszek Kołakowski, to the analysis of actual state of consciousness of the generation '68. The category of mythologized consciousness derived indirectly from *The Presence of Myth* will serve to interpret the countercultural revolt as a response to the breakdown of meaningful metanarratives, including primarily Marxism. Attempts to revise and later a total refutation of Marxism, which has been the key reference point for the generation of counterculture are recognized not as a rejection of certain political beliefs, but as the collapse of faith in the organizing power of this ideology and its ability to give meaning to human activities. The universality of the myth stems from the structure of mythical consciousness and the presence of intentional correlates of this consciousness is a response to the fundamental human needs. Hence, counterculture is here presented as a response to the fundamental existential needs that arise from the organization of human consciousness, and not as a reaction to landmark in political history. This analysis puts the emphasis on the cultural dimension of social change rather than political, suggesting that the counterculture was more universal phenomenon, which goes beyond the local historical circumstances.

Keywords:

counterculture, Leszek Kołakowski, Marxism, myth, generation '68

DLACZEGO POTRZEBUJEMY KONTRKULTURY? WSPÓŁCZESNE REFLEKSJE NAD KSIĄŻKĄ THEODORE'A ROSZAKA *THE MAKING OF A COUNTER CULTURE*

Michał Kaczmarczyk
Uniwersytet Gdański

Stwierdzenie, że XX stulecie było bezprecedensową sceną rozkwitu i upadku wielkich ideologii, uchodzić dziś może za banalne. Banalność nie powinna jednak przesłaniać doniosłości tego, co się wydarzyło. Jeśli czytamy dziś Smitha, Marksa czy Nietzschego, to nie tylko nie możemy przejść do porządku dziennego nad próbami interpretowania przez nich kondycji ludzkiej, lecz także nad sekwencjami zdarzeń, które zostały przez nich zapoczątkowane. Jeśli rzeczywiście ich idee dały początek ideologiom klasowym i ideologiom nadczłowieka w ich najróżniejszych wariantach, jeśli w związku z tym to oni byli odpowiedzialni za rozczarowania i katastrofy, które naznaczyły historię XX wieku, to nie możemy nadal mówić, że sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu. Nie możemy, ponieważ zbyt wiele z tego, czego doświadczamy w naszym życiu, ma początek w ludzkiej myśli – w mniej lub bardziej odległym od nas roszczeniu do prawdy. Nielatwo przyjdzie nam przeciwstawić liberalizmowi, realnemu socjalizmowi czy faszyzmowi nasze własne „prawdziwe życie”, skoro dość szybko w poszukiwaniu jego znaczenia natkniemy się choćby na wymienione systemy filozoficzne. Współczesnemu, znającemu historię człowiekowi oparte na nich ideologie zdają się być z początku niehumanitarne, przerażające, groteskowe, ale szybko okazuje się, że odzwierciedlają najbardziej ludzkie i najbardziej uniwersalne¹ ambicje samorealizacji, wyzwolenia tego, co w człowieku najlepsze. Widząc samych siebie w tym zwierciadle ideologii nie możemy już być tacy jak wcześniej – niewinni i naiwni. Nie wydają się też obiecujące próby wskazywania na „błędy i wypaczenia” dwudziestowiecznych eksperymentów,

¹ W niniejszym tekście rozumiem ideologię jako zespół idei i symboli służących interesom partykularnym, nawet jeśli próby legitymizacji tych interesów odwołują się do motywów uniwersalistycznych.

jeśli nadal nie mamy recepty nie tylko na te błędy, ale i na problemy, którym owe ideologie starały się sprostać. Podobnie trudno zaakceptować programowe odrzucenie wszelkich ideologii, jeśli ma to oznaczać rezygnację z wolności świadomego kierowania naszym losem i, co za tym idzie, naszego społecznego otoczenia i wreszcie całego społeczeństwa. Rewolucjonista śpi dziś w każdym z nas.

Jednak stanięcie twarzą w twarz z prawdą, że na początku tragicznych i niepowstrzymanych łańcuchów wydarzeń historycznych stoi ludzka myśl, zdaje się być dzisiaj albo zbyt trudne, albo nie dość pilne, albo w najlepszym razie niemodne. Łatwiej myśleć, że ideologie mamy za sobą i że były przypadkowym dziełem szaleńców, którym sprzyjały okoliczności. Trzeba jednak te historyczne katastrofy jakoś wytłumaczyć. W sukurs banalności przychodzi nowa sowa Minerwy, czyli socjologia. Nie było jej raczej w izbach, w których Smith, Marks i Nietzsche pisali swe dzieła; jak zresztą mogłaby się pojawić w umysłach tych twórców, skoro nie jest zdolna do przewidywania przyszłości? Dziś jednak zadomowiła się w naszym myśleniu, pomagając wyjaśnić, jak to się stało, że w pewnych sytuacjach pewni ludzie mają pewne myśli albo też całkiem bezmyślnie robią rzeczy bardzo odległe od swych rzeczywistych intencji. Socjologia przychodzi więc spóźniona w godzinie kapitulacji filozofii. Jedyne, co może nam zapewnić, to niewinność.

Socjologiczna radość jest wszakże pozorna i krótkotrwała, bo filozoficzne demony pojawiają się w najbardziej nieoczekiwanych fragmentach uspokajających socjologicznych opowieści. Niekiedy stają się one wręcz polem ideologicznej walki. Chciałbym to zilustrować na przykładzie kontrykultury – dwudziestowiecznej ideologii, która rozkwitła i przeminęła stosunkowo najslabiej zauważona (przynajmniej jako systematyczna ideologia), choć sięgała do najgłębszych warstw ludzkiej duszy. Stosowanie do kontrykultury pojęcia ideologii nie ma w sobie przy tym nic z oskarżenia. Ma jedynie akcentować fakt, że jak marksizm stanowił filozofię „reprezentującą” klasę robotniczą, a nietzscheanizm legitymizację nadczłowieka, tak kontrykultura wymierzona była w kulturę pokolenia rodziców młodzieży powojennej. We wszystkich trzech przypadkach ideologie reprezentowały zatem grupy społeczne wysuwające roszczenie do szczególnego charakteru własnego interesu – wszędzie był on interpretowany jako coś więcej niż własny interes indywidualny: jako dobro ludzkości, albo wręcz dobro jako takie. Obalenie ideologicznego charakteru każdej z doktryn wymagałoby uzasadnienia, a najlepiej potwierdzenia tego roszczenia. W moim pojęciu ideologia nie jest więc tylko, jak chce na przykład Niklas Luhmann, teorią, która staje się praktyką, ale by ponownie sparafrazować Luhmanna,

reprezentacją (autoopisem) społeczeństwa, która staje się reprezentacją polityczną (1996).

Podobnie jak w przypadku marksizmu, faszyzmu czy liberalizmu, nie trudno dziś skonstatować klęskę kontrkultury lat 60. Jedyne, co ją różni – to, że budzi bardziej niewinną nostalgię za czasami młodości – zdaje się utopią raczej prywatną niż publiczną. Niewielu powie jednak dzisiaj, że nie miała żadnego sensu. Nawet sami uczestnicy, niczym marksiści o socjalizmie, wolą mówić o błędach i ludzkich słabościach w realizacji swojej filozofii niż o fałszu najważniejszych założeń. Tak na przykład Jenny Diski mówi: „[...] ponieśliśmy porażkę. Większość tych, którzy wtedy działali, potwierdziłaby to. Spieprzyliśmy. Nie sprostaliśmy naszym marzeniom. Stworzyliśmy koncepcję indywidualizmu, wolności dla każdego, ale potem przyszła Margaret Thatcher z Ronaldem Reaganem i nam to odebrali, mówiąc, że oni też walczą o prawa do osobistej wolności – tak narodził się neoliberalizm, który wychodzi z założenia, że człowiek ma prawo robić, co chce, ale nie powinien od drugiego człowieka czy instytucji oczekiwać jakiegokolwiek wsparcia. Dzisiaj widzę, że ziarna takiej postawy zostały zasiane wtedy, gdy jako nastolatka włóczyłam się po komunach. Kiedy ktoś miał do kogoś prośbę, odpowiedź była jedna: Stary, ale to twój problem! Wielu ówczesnych hipisów wyrosło później zresztą na wyznawców wolnego rynku” (Sulej 2014: 40). Kontrkultura wymagała nie tylko realizacji prostej recepty organizacyjnej, była wezwaniem do całkowitej zmiany sposobu życia i postawy życiowej. Okazało się to zbyt trudne. Toteż została albo zdradzona przez młodzież, do której apelowała, albo wchłonięta przez swego największego wroga – technokrację rządzącą się również zasadą indywidualizmu, ale pojmowanego bardziej jako rynkowy „indywidualizm posesywny” niż wolność od kontroli społecznej wywieranej przez obowiązujący porządek.

W pierwszej części niniejszego tekstu wskażę intelektualne źródła kontrkultury, a jako materiał posłuży mi książka, która stanowiła jej manifest programowy i w której pojawiło się to pojęcie, a zatem *The Making of a Counter Culture* Theodore’a Roszaka (1968). Moje rozważania będą miały na celu odgraniczenie kontrkultury od innych ideologii, do których nawiązywała, jak też ukazanie natury tych nawiązań. Twierdzę przy tym, że kontrkultura konstruuje kilkupoziomowy model autorefleksji człowieka i wskazuje na poznanie własnego Ja jako właściwy sposób emancypacji i przezwyciężenia sprzeczności społecznych. To poznawcze roszczenie jako podstawa praktyki odróżnia tę ideologię zarówno od marksizmu, jak i nietzscheanizmu. W tym kontekście tym większej ostrości nabiera pytanie o kontrkulturową koncepcję zmiany społecznej, trzeba wszak wziąć

pod uwagę niezależność mechanizmów społecznych od reguł poznania. Dlatego też w drugiej części niniejszego tekstu pokazuję, w jaki sposób antydeterminizm (przejawiający się w uznaniu suwerenności poznania) wpływa na praktykę protestu kontrkulturowego. Fundamentalne pytanie brzmi, czy tak rozumiany protest jest w ogóle możliwy. Do ilustracji tego problemu służy mi kulturalistyczna teoria socjologiczna Talcotta Parsonsa, która ukazuje determinację systemu społecznego i systemu osobowości przez system kulturowy. Zgodnie z koncepcją Jeffreya Alexandra zakładam, że model ten mieści w sobie szerokie spektrum współczesnych teorii socjologicznych. Na tym tle model protestu kontrkulturowego z całą wyrazistością przeciwstawia się kulturze (zgodnie ze swą etymologią) i szybko prowadzi do dualizmu natury i kultury. Ten okazuje się jednak paradoksalny, skoro kontrkultura jest z konieczności zawsze przejawem kultury. Dlatego też kontrkultura zmuszona jest do ponownego wprowadzenia różnicy między naturą i kulturą do kultury, lecz w zmienionej postaci – jako różnicy między poznaniem naukowym a praktyką artystyczną. Dochodzę wszakże do wniosku, że ta ostatnia nie jest zdolna do przeciwstawienia się technokracji, która stanowi ustalony w części pierwszej wyraźny cel praktyki kontrkulturowej. Sprzeczność ujawnia się wraz z rozwojem kapitalizmu wykorzystującego na szeroką skalę wrażliwość estetyczną producentów i konsumentów. Paradoksalność kontrkultury staje się zaś oczywista dopiero w momencie, gdy teoria kontrkulturowa ulega ideologizacji. Roszczenie do prymatu poznania nad kulturą pozostaje jednak aktualnym wyzwaniem dla teorii socjologicznej, wymaga jednak odejścia od opozycji natury i kultury, która zdominowała dwudziestowieczne myślenie socjologiczne, prowadząc do dwóch różnych form determinizmu. Jednym z powodów wpadnięcia kontrkultury w pułapkę sprzeczności kulturowych mogło być jej osadzenie w konflikcie międzypokoleniowym lat powojennych i charakter częściowo antymodernizacyjny. Szczególnie ważne jest więc dziś wydobyć kontrkultury z tego kontekstu i z okowów dychotomicznej interpretacji. Słuszność takiej zmiany perspektywy teoretycznej potwierdzać może silnie uniwersalistyczny charakter kontrkultury.

/// I

Korzeni myślenia, którego obraz znajdujemy w książce Roszaka, można się doszukiwać przede wszystkim w ważnych dziełach filozofii europejskiej, zwłaszcza w mistrzowskiej książce Edmunda Husserla *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Jest to przede wszystkim myślenie buntujące się przeciwko redukowaniu doświadczenia

ludzkiego do matematycznego modelu świata, a to właśnie stało się według Husserla główną tendencją nauki od czasów Galileusza i prowadziło do redukcji cech czysto jakościowych do relacji ilościowych. Konsekwencją upowszechniania się perspektywy matematycznie zorientowanych nauk przyrodniczych był według Roszaka wzrost roli ekspertów rozszerzających swoje kompetencje na większość sfer życia i legitymizujących porządek społeczny ogniskujący się na samokontroli internalizujących go podmiotów². Drugą konsekwencją to indywidualizm pozwalający raczej na wykorzystanie człowieka jako elastycznego narzędzia jednolitego porządku niż na jego emancypację. Internalizacja człowieka jest ceną, jaką musi on zapłacić za możliwości zaspokajania swoich hedonistycznych ambicji. Ostatecznie okazuje się, że to właśnie ów porządek definiuje, czym jest przyjemność, wolność i zaangażowanie obywatelskie, a człowiek rozpoznaje w swoim zachowaniu działanie obcej sobie społecznej siły: rynku, przedsiębiorstwa, systemu politycznego. W hegemonicznej technokracji opisywanej przez Roszaka nietrudno zidentyfikować często krytykowany dziś liberalizm, który za pośrednictwem wymiany rynkowej prowadzi do internalizacji jednostki jako producenta, konsumenta czy pracownika. Odbierając mu wszelkie inne warstwy świadomości i zdolność samodzielnego kierowania własnym zachowaniem czyni z niego Riesmanowskiego „człowieka zewnątrzsterownego” czy też Marcuse’owskiego „człowieka jednowymiarowego”.

Krytyka technokracji jest punktem wyjścia do prób wyjaśnienia postaw buntującej się młodzieży lat 50. (bitników) i 60. (hipisów). Pokoleniu temu udało się zdystansować od hedonistycznych wartości rodziców, którzy po doświadczeniach przedwojennej biedy i wojennych wyrzeczeń mogli uznać późniejszy boom gospodarczy za spełnienie marzeń. Dzieciom, wychowanym w dobrobycie i mającym więcej wolnego czasu, przestało to wystarczać (podobnie Inglehart 1977, Thome 2012). Odczuwały, że stają się częścią procesu samolegitymizacji technokratycznej opisaną później przez Jürgena Habermasa w *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968). Dla Habermasa, który przez całe dziesięciolecie zajęty był badaniem wyodrębniania się kolejnych form legitymizacji, prowadzących jedynie do nowych sprzeczności (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* 1975), rozwiązaniem mogło być jedynie odwołanie się do „świata życia”, którego znaczenie zmieniło się niepostrzeżenie z fenomenologicznej podstawy poznania naukowego w „sferę współobecności” uczestników działania komunikacyjnego (1981). W odróżnieniu od Habermasa Roszak nie

² Problem ten w niczym nie stracił współcześnie na aktualności. Por. Hochschild 2012.

koncentruje się na warunkach legitymizacji, a więc pytaniu, co jest potrzebne, by doszło do akceptacji technokratycznego reżimu, lecz na tym, dlaczego i w imię czego młodzi kontestatorzy odrzucają zastany system wartości. Wiele miejsca poświęca też temu, co i w jaki sposób młodzież może przeciwstawić samolegitymizującej się technokracji. W tym zakresie jego poszukiwania idą dużo dalej niż rozważania Habermasa o sposobach osiągnięcia porozumienia, które dla niemieckiego socjologa zdawały się istotniejsze niż sam przedmiot owego porozumienia. Argumenty Roszaka zdają się też przeczyć tezie Luhmanna, jakoby ruchy protestu wyczerpywały swą funkcję w sprawnym wytwarzaniu czystych zaprzeczeń „społeczeństwa w społeczeństwie”. Nie ulega wszakże wątpliwości, że intuicje Luhmanna właściwie identyfikują zasadniczy problem kontrkultury – poszukiwanie pozaspołecznego odniesienia krytyki społecznej. Poza tym, jak zaraz zobaczymy, podobnie jak marksizm czy liberalizm, kontrkultura wykazywała tendencję do włączenia, względnie wyjaśnienia innych ideologii.

Roszak przedstawia sprzeciw młodych na tle obrazu technokracji, na który składają się trudno podważalna władza ekspertów, wyobrażenie o technicznym charakterze ludzkich potrzeb oraz obietnica ich niemal pełnego poznania i spełnienia. Technokracja jest więc sięgającą w głąb człowieka realizacją idei odczarowania świata, w gruncie rzeczy odarciem człowieka z jego człowieczeństwa. Pisząc o władzy technicznej zacytował słowa C. P. Snowa: „Cóż da człowiekowi zdobycie całego świata, jeśli utraci swą duszę?” (1968: 233). To nie podział pracy czy też konflikt pracy i kapitału jest więc główną siłą napędową technokracji, zwłaszcza w dobie powszechnego dobrobytu, lecz naukowy obraz świata leżący u podstaw procesów modernizacyjnych i idąca z nim w parze instrumentalizacja człowieka, niezależnie od tego, czy zniewalającą go siłą będzie kapitalizm, czy też realny socjalizm. Roszak obawia się, że nawet zwycięstwo robotników w walce o prawa pracownicze i socjalne doprowadzi tylko do zwiększenia bazy społecznej systemu technokratycznego, a nie do jego przezwyciężenia. „W jakim stopniu robotnicy są gotowi do rezygnacji z priorytetów technokratycznych na rzecz nowej prostoty życia, spowolnienia tempa życia, ożywczego wypoczynku?” (tamże: 68). Czy pracownicy strajkujących zakładów Renault byłiby gotowi całkowicie zamknąć te zakłady w imię zmniejszenia liczby samochodów i ochrony środowiska? (tamże: 69). Krytykę popularnego w latach 60. marksisty Marcusego okrasza zaś cytatem z Barringtona Moore’a Jr.: „[...] wśród młodzieży wisi dziś w powietrzu przekonanie, że marksizm i liberalizm w dużej mierze przestały dostarczać wyjaśnienia świata. W istocie w swych oficjalnych postaciach doktryny te stały się częścią tego, co wymaga wyjaśnienia. Idee takie nie wystarczają

już do tego, by odpowiedzieć, dlaczego «porządne» społeczeństwo jest niemożliwe; stały się powodami tego, że to społeczeństwo nie jest kwestionowane” (tamże: 103). Marcuse miał rację, gdy zidentyfikował permissywnizm jako mechanizm technokratycznej kontroli społecznej. Seksualność rodem z „Playboya” staje się oderwana od uczuć, zogniskowana na narządach płciowych, swobodna i anonimowa, zarazem jednak jest dostarczycielką szybkich nagród i skutecznym bodźcem bezwarunkowym. Zdaniem Roszaka Marcuse myli się wszakże, gdy za źródło tej formy kontroli uznaje dominację ekonomiczną, wynikałoby bowiem z tego, że wraz z zanikiem tej ostatniej nastąpiłby również kres nienaturalnej permissywności. Tak się jednak nie dzieje – powszechna dostępność dóbr nie znosi „inercji psycho-społecznej” i represywności systemu społecznego. Emancypacja wymaga więc zwrotu w sposobie myślenia, wyzwolenia spod rodzicielskiego superego i uświadomienia sobie własnej alienacji. Może się ona udać jedynie pod warunkiem, że podmiot poradzi sobie ze swoim na nowo odkrytym Ja i będzie umiał wykorzystać jego twórcze siły. Dla Roszaka sprzeczność między liberalizmem i marksizmem jest więc pozorna – doktryny te skazane są na konwergencję w ramach technokracji – porządku definiującego ludzkie potrzeby i właściwy sposób ich zaspokajania. Jeśli możemy dziś powiedzieć, że zwyciężył liberalizm, to tylko w tym sensie, że narzucił swoje warunki walki: hedonistyczny indywidualizm jako zasadę działania oraz wynikający z niej optymalny mechanizm społecznej samoorganizacji w postaci konkurencji rynkowej. Marksizm poniósł porażkę w tej mierze, w jakiej nie udało mu się przeciwstawić Zasadzie Przyjemności obiecane go Nowego Człowieka. Jego porażka miała więc charakter antropologiczny i stał się on jedynie źródłem postulatów socjalnych, które mogły zostać wchłonięte przez technokrację, a nawet same stać się towarem (co Roszak ilustruje między innymi zyskowością twórczości samego Marcusego). Czy w takim razie człowieka da się zmienić? Według Roszaka niechybnie prowadzi do tego kryzys panującej kultury. Co można jej jednak przeciwstawić?

Pierwszym etapem kontrkulturowej rewolucji jest prosty sprzeciw, na który młodzi ośmielają się nie w imię konkretnych idei, lecz w akcie niecierpliwości i wzburzeni rozsadzającą ich energią duchową. Jest to więc najpierw walka Centaurów przeciwko apollinijskiej „kulturze ortodoksyjnej”, kulturze systematycznie broniącej porządku pozwalającego na jawną niesprawiedliwość. Za tym porządkiem przemawiać ma gwarantowany przezeń pokój, którego jedynym gwarantem zdawała się być jednak „równowaga nuklearna” na świecie, niekończące się zagrożenie samozagładą. Roszak porównuje więc sprzeciw młodych do oddolnego ruchu „ubogich

i wywłaszczonych”, jakim miało być chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim. Podobnie jak kontrkulturze, brakowało mu początkowo intelektualnej podbudowy, sublimacji, jaką cechował się na przykład stoicyzm.

Będąc radykalną negacją, kontrkultura jawiła się jednak jako sprzeciw czystej subiektywności, bunt irracjonalności, „doświadczenia” przeciwko „teorii”, która rości sobie prawo do jego prawomocnej interpretacji. Teoria nigdy nie może wystarczyć do tego, by oddać nieredukowalne jakości dane w doświadczeniu, które zawsze pozostanie subiektywne, indywidualne i konkretne. Przeciwwstawienie teorii i doświadczenia, tak charakterystyczne dla kontrkultury, w pracy Roszaka stało się przyczynkiem do krytyki psychoanalizy. Jak pisze autor: „Nawet psychoanaliza nie pomogła wiele w dyskusji nad tym, co nieintelektualne, zwłaszcza ze względu na to, że jej podejście obciążone było mechanistycznym słownictwem i obiektywnym, nieprzyjaznym dystansem – oceniającym sprawdzaniem z «zewnątrz» bardziej niż ciepłym doświadczeniem od «wewnątrz»” (tamże: 52). Pomijając nawet, czy takie rozumienie teorii poprzez jej przeciwstawianie doświadczeniu adekwatne jest do tego, jak teoria rozumiana jest przez uczonych, nie ulega wątpliwości, że Roszak mógł za punkt wyjścia obrać zupełnie inne przeciwstawienie, charakterystyczne na przykład dla marksizmu, a więc przeciwstawienie teorii i praktyki. Musiałby wtedy zwrócić uwagę na to, jak określone praktyki wpływają na sposób doświadczania rzeczywistości (podejście takie zgodne byłoby zresztą z postulatami badawczymi wychwalanej przez niego psychologii *Gestalt*) i jak teorie służą legitymizacji praktyk. Jednocześnie pojęcie doświadczenia, potraktowane jako pojęcie podstawowe, nie posłużyło Roszakowi do uzasadnienia sposobów uprawiania nauki (jak w fenomenologii Husserla), lecz jako forma przeciwstawienia się nauce. Doświadczenie jest bowiem doświadczeniem życiowym, zawsze powiązanym z całością życia, co oznacza, że dobry argument powinien być zawsze argumentem *ad hominem* (tamże: 190–192), a prawda zawsze „biograficzna” (tamże: 57). Jeśli tak, to doświadczenie staje się kategorią biograficzną, a nie teoriopoznawczą, i siłą rzeczy zawęża analizę do określonych grup dzielących dane doświadczenie. W przypadku kontrkultury było to doświadczenie „pokolenia Centaurów”. To zawężenie zostało wszakże przesądzone już u podstaw rozumowania Roszaka, w samym pojęciu „doświadczenia”. Czy możliwe było w ogóle wyjście poza perspektywę pokoleniową? Taką możliwość oferować mogła, jak sądzę, perspektywa nietzscheańska, która u Roszaka nie jest jednak nazwana po imieniu i wspominana jest marginalnie, choć jej znaczenie jest kluczowe.

Pisząc o buncie Centaurów, Roszak zwraca uwagę, że jego głównym problemem jest wspomniana nieokreśloność, czysta negatywność (dialektyka

wyzwolenia). Broni jej najpierw przez atak, to znaczy wskazując na podobnie rezydualny charakter „racjonalności” (tamże: 53). Pisz następnie o braku adekwatnego języka, który pozwoliłby wyrazić „życie” i „nieświadomość”. Stąd anty-nauka, anty-polityka, anty-ideologia. W negatywizmie kryje się jednak nie tyle zagrożenie nihilizmem, którego można by się spodziewać, gdyby sprzeciw miał charakter zwątpienia i rezygnacji, lecz przemocą, prostym wyladowaniem energii. Jedynym zabezpieczeniem wydaje się sumienie, poczucie odpowiedzialności wobec samego siebie, wszak nie ma innej instancji, a „Bóg umarł”. Kim jednak jest owa osoba, która ma być przed sobą odpowiedzialna? Według Roszaka główne zadanie kontrkultury to rozwikłanie tego właśnie problemu poprzez „podróż w głąb, w stronę najgłębszych poziomów samosprawdzenia” (tamże: 63). Odnotowuje przy tym swoisty dla przedstawicieli kontrkultury zwrot biograficzny – od świadomości klasowej i wyrażania sytuacji swej grupy ku przebudowie własnego Ja, odkrywaniu nowego typu wrażliwości, nowego sposobu doświadczania rzeczywistości. To tu właśnie następuje upragnione przekroczenie perspektywy czysto biograficznej, pokoleniowej ku uniwersalnemu wyzwoleniu – „uniwersalnemu”, bo jest wyzwoleniem spod uniwersalnej opresji, wyzwoleniem w imieniu wszystkich. Jak pisze Roszak, „socjologia stopniowo ustępuje tu miejsca psychologii”, w istocie jednak pojawia się miejsce dla nowego rodzaju socjologii fenomenologicznej, demaskującej założenia porządku przyjmowanego za oczywisty. Zwróćmy uwagę, że socjologia ta nie byłaby możliwa bez „egzystencjalnego zwrotu”, jaki jest udziałem kontrkultury. Można więc pod adresem socjologii fenomenologicznej czy etnometodologii zadać pytanie, czy są one owocem takiego zwrotu i czy faktycznie kwestionują porządek, czy też może jedynie dokonują innego opisu zwyczajnego doświadczenia. W tym ostatnim przypadku nie mogą być bowiem traktowane jako przejaw kontrkultury. W każdym razie do uzyskania takiego miana nie wystarczy sama krytyka teorii Parsonsa jako ideologii.

Pytanie postawione pod adresem rzekomo kontrkulturowej socjologii nie dotyczy jednak tylko tej w sumie mało dziś znaczącej dziedziny wiedzy, lecz wszelkich przejawów kontrkultury. Każdemu jej przedstawicielowi i wobec każdego jej materialnego czy duchowego przejawu można wszak zadać pytanie, czy nie jest tylko pozorem kontrkultury, czy nie jest już częścią kulturowego mainstreamu, narzędziem podstępnej samolegitymizacji technokracji. Dowodem charakteru kontrkulturowego może być według Roszaka tylko etyczna godność, to w niej najpełniej przejawiać się ma sprzeciw wobec neutralności „światopoglądu naukowego” (tamże: 73). Co jednak miałyby być treścią takiej etyki? Co jest przeciwieństwem

porządku, racjonalności, małości? Otóż pierwsza odpowiedź, jaka przychodzi do głowy Roszakowi, to właśnie Nietzscheańska wola mocy, choć od razu skojarzył ją z nazizmem (tamże), nie biorąc pod uwagę, że nietzscheanizm może mieć inne oblicza. Aby wykazać, że kontrkultura nie jest apoteozą agresji, zwrócił uwagę na jej „kobiecą miękkość”, sprzeciw wobec patriarchy w amerykańskim życiu politycznym oraz przewodnie hasło „Make Love Not War”. Kontrkultura miałaby więc promować nowy rodzaj erotyzmu, rozumianego jako wyraz potrzeby miłości, a nie potrzeby dowartościowania w obliczu technokratycznych wymagań. Zarazem jednak Roszakowi nie umyka z oczu istniejący w kontrkulturze nurt dzikiego Dionizyjskiego oblędu i żądzy destrukcji (tamże: 75). Być może więc prawdziwe są w odniesieniu do kontrkultury słowa Nietzschego o dwóch przemianach: z wielbłąda w lwa i z lwa w dziecko. Tylko agresywny lew może przeciwstawić się smokowi, na którego łuskach widnieją niezliczone „Musisz”, tylko lew może powiedzieć odważne „Chcę” (Nietzsche 1991: 26). Ale i on musi się przemienić w łagodne dziecko, które okaże niewinną fascynację nowymi wartościami, powie im „Tak” (tamże: 26–27). Roszak odrzuca jednak interpretację utrzymaną w duchu egzystencjalnych przemian. Postrzega kontrkulturę raczej jako wyrastającą z wahania między technokratycznym rozumem a pasją i uczuciem. Zarówno jednak ów rozum, jak i uczucie nie są godne zaufania. Nie można ich też pogodzić, wszak w ujęciu Roszaka tak rozum, jak i serce przestrzegają nas przed sobą wzajemnie. Rozum chce nas uratować przed zdziczeniem nienawistnego tłumu i katastrofalnymi wybuchami agresji, brakiem samokontroli, serce zaś – przed bezdusnością, przestępstwami popełnianymi z zimną krwią w imię racjonalnych założeń. Bliższe jest mu to, co podpowiada serce, bo jak pisze, bez impulsu sumienia nie byłoby odwagi św. Jana, pokory św. Franciszka ani moralnej determinacji kwaków. Mimo to Roszak obawia się uczucia pozbawionego kierownictwa rozumu. Dlatego głównym tematem jego rozważań staje się, począwszy od omawianego fragmentu, możliwość powołania nowej racjonalności, która nie byłaby opresyjna i pozwalała na uzasadnienie emancypacji sił duchowych człowieka, emancypacji Nietzscheańskiego „dziecięcia”.

Roszak zaprasza czytelnika do wzniesienia się na wyższy poziom analizy, który pozwoliłby określić genezę i rolę działań, uznawanych przez nas za racjonalne i nieracjonalne. Jak określić ten poziom? Jakie są jego niższe stopnie? Po pierwsze, Roszak twierdzi, że racjonalność i irracjonalność nie mogą być kryteriami oceny działania po prostu jako oceny przypisywane *ad hoc* konkretnym zachowaniom. Oceny te muszą więc mieć, po drugie, własne kryteria – to, jak ocenić dane działanie, wynikać powinno z oceny

orientacji tegoż działania, które pociągać może za sobą różne zachowania, pozornie o sprzecznej charakterystyce. Poziom orientacji także nie jest jednak ostateczny – mamy bowiem „impulsywnych świętych” i „humanitarnych intelektualistów”. Poszukiwać powinniśmy zatem „ukrytej zasady” stojącej za naszymi działaniami. Ta ukryta zasada jako trzeci poziom analizy to jednak nie jest już prosty sprzeciw, bezpośredni subiektywny impuls, lecz stopniowo odkrywany przez nas całościowy „obraz świata”, z którego płyną nasze wartości, potrzeby i ostatecznie także działania (Roszak 1968: 79).

Obraz ten daleki jest od serwowanego przez uczonych. Różni się od niego tym, że „porusza nas najgłębiej” i „obejmuje nasze miejsce w naturze rzeczy”. Wyprzedza jednak działanie i uczucie. Potrzeba szczególnych technik i determinacji, by go wydobyć z głębi duszy. Ten „archeologiczny” wysiłek i potrzebne do niego formy psychologicznego i społecznego wsparcia tworzą specyficzny rodzaj kultury poszukiwań, eksperymentowania, kwestionowania i sprawdzania zastanego obrazu świata, wymagają zatem kontrkultury.

Spróbujmy wskazać na główne różnice między nakreślonym tu głównym założeniem programu kontrkulturowego a marksizmem, nietzscheanizmem i „naukowym” obrazem świata. Od marksizmu odróżnia kontrkulturę przede wszystkim jej subiektywizm i prymat poznania nad praktyką: „Zanim zaczniemy działać w świecie, musimy go jakoś postrzeżać; musi jawić się przed nami zrozumiały wzór, do którego moglibyśmy się dostosować w naszym postępowaniu” (tamże: 80). Z kolei prymat poznania nad wolą odróżnia kontrkulturę od nietzscheanizmu. Z prymatu tego wynika również inne pojęcie moralności – wypływa ona z ukrytego w człowieku obrazu świata, z tego, co uważa on za „normalne”, „naturalne”. Pojęcie to zakłada też, że w swoich najbardziej nawet pewnych przekonaniach moralnych człowiek może się mylić.

Droga do prawdziwych przekonań nie prowadzi jednak utartymi ścieżkami nauk empirycznych, bliższa jest temu, co odnaleźć możemy w dorobku religii. Najlepszą metodą poznania świata jest poznanie siebie poprzez kontemplację, prowadzenie doświadczeń na własnej świadomości i poszukiwanie powiązań między różnymi, czasem pozornie odległymi od siebie sferami życia (np. nowy szamanizm, por. tamże: 246–251). W odróżnieniu od wiedzy naukowej zdobywanej metodami obiektywnymi, a więc abstrahującymi od osoby i nastawionymi na mierzalność i kategoryzację danych, wiedza kontrkultury jest zawsze kontekstowa i osobista, musi coś znaczyć dla życia osoby ją zdobywającej i tej, której jest komunikowana. Nie może to być też wiedza dezawuuująca obiekt poznania i patrząca nań z góry, co

jest szczególnie uderzające w przypadku nauk społecznych uprzedmiotawiających badanych ludzi i społeczeństwa. Człowiek stał się dla nich albo beznamiętnym narzędziem obserwacji, albo marionetką praw przyrody, świat zaś wielkim laboratorium nauki (tamże: 222–223). Roszak przeciwstawia się więc „czystemu poznaniu” podobnie jak Nietzsche, który pisał o nowoczesnych uczonych: „Toby było dla mnie najmiłsze – zwodzi siebie zwiedziony – ukochać ziemię, jak księżyc ją kocha i tylko oczyma dotykać jej piękna” (Nietzsche 1991: 143). Tyle tylko, że Roszak wciąż ma nadzieję na prawdziwe poznanie, liczy na to, że uda się wejść w głąb ludzkiej duszy, gdzie kryje się, jego zdaniem, najczystsza wrażliwość moralna, nieskażona autoregulacją i fragmentacją, jaką sprowadził na ludzkość podział pracy, który swoją najpełniejszą postać uzyskał w technokracji. Nietzsche tymczasem nie ma już żadnej nadziei w człowieku: „Zaś dla mnie poznaniem jest to: wszelka głębia dźwięgnięta ma być – ku mojej wyżynie!” (tamże: 145).

/// II

Kontrkultura to jednak nie tylko prywatna idiosynkrazja; to także niesformalizowane, choć do pewnego stopnia zorganizowane dążenie do zmiany wzorów społecznych poprzez propagowanie opisanej wyżej zmiany sposobu myślenia. W tym sensie kontrkultura stała się programem szeregu ruchów społecznych kontestujących patriarchyzm i niesprawiedliwość nowoczesnego świata. Nie chciałbym tutaj dokonywać ich nawet pobieżnego przeglądu czy próby socjologicznego wyjaśnienia ich genezy. Chciałbym natomiast wskazać na to, w jaki sposób ruchy kontrkulturowe pozwalają nam zmienić socjologiczny sposób myślenia o ruchach społecznych³. Aby to uczynić, scharakteryzuję najpierw standardowe ujęcie kultury w ujęciu Parsonsa i dowiodę, że zadowalającą (praktyczną) teorię ruchów społecznych można potraktować po prostu jako odwrotność tego standardowego modelu. Dopiero na tym tle jasny staje się wkład kontrkultury do refleksji socjologicznej.

Model Parsonsa oparty jest, jak wiadomo, na wyabstrahowaniu z podmiotu, jego sytuacji społecznej i orientacji normatywnej trzech podsystemów, które składać się mają na działanie: systemu osobowości, systemu społecznego i systemu kulturowego (Parsons 2010). Procesy społeczne mogą być w zasadzie opisane jako wzajemne oddziaływania tych systemów

³ Fakt, że ruchy społeczne są nie tylko obiektami socjologicznych wyjaśnień, ale do pewnego stopnia same takich wyjaśnień dostarczają, nie jest oczywiście niczym nowym i może być dobrze udokumentowany choćby w odniesieniu do Solidarności.

(tzn. konkretne zachowania są przejawami tych relacji pojęciowych). Pierwszym takim procesem jest internalizacja wartości i norm systemu kulturowego w systemie osobowości. Chodzi tu o bezpośrednie nabywanie przez indywidualum wyobrażeń i kompetencji społecznych, np. poprzez korzystanie z dóbr kultury. Proces ten jest jednostronny, polega na tym, że człowiek chłonie dziedzictwo swojej kultury, która wedle tego modelu jest zawsze względnie zintegrowana. Drugi proces polega na instytucjonalizacji wartości i norm kulturowych w systemie społecznym, a więc na przykład na kształtowaniu się ról społecznych zgodnie z wyobrazeniami o powinnościach osoby zajmującej daną pozycję społeczną. Tak na przykład w konserwatywnej kulturze amerykańskiej lat 50. rola matki zgodna była z wyobrazeniami o powinnościach kobiety i jej naturze. Wreszcie trzeci proces to socjalizacja, a więc kształtowanie osobowości przez system społeczny, a konkretnie przez agentów tego systemu. Dla wczesnego modelu Parsonsońskiego, a więc jeszcze sprzed wprowadzenia podsystemu zachowania się, charakterystyczne było to, że wszelkie oddziaływania miały swój początek w systemie kulturowym, skupiały się zaś (choć z różnych stron) na systemie osobowości. Był to więc model determinacji kulturowej, „przesocjalizowana koncepcja człowieka”. Jest on w socjologii aż za dobrze znany i nie byłoby wcale potrzeby wspomnienia tu o nim po raz kolejny, gdyby nie fakt, że model ruchu społecznego, który można by zrekonstruować na podstawie literatury dotyczącej metod protestu, jest właściwie jego odwrotnością.

Przez odwrotność rozumiem tu przede wszystkim fakt, że ruchy protestu rozumiane są zwykle jako najbardziej spektakularny przejaw podmiotowości, a także czynnik kształtujący kulturę poprzez prowokowanie zmian społecznych. To oddziaływanie ruchu na kulturę dokonuje się jednak na różnych drogach, które można zrekonstruować na podstawie klasyfikacji metod protestu. Literatura na temat ruchów społecznych rzadko koncentruje się jednak na tych metodach jako kryterium ich typologii czy też wskazówce pozwalającej szukać ich wyjaśnienia. Koncentruje się raczej na ich genezie i dlatego ujmuje je albo jako zbiorowe działania instrumentalne, albo działanie reinterpretacyjne, albo formę działania symbolicznego (*performensu*) w obrębie szczególnego sektora społecznego (sfery obywatelskiej) (Alexander 2006: 213–234, Alexander 2010). Pozornie wydawać by się mogło, że każdemu z rodzajów ruchów opisywanych przez poszczególne teorie mogłaby być przypisana szczególna grupa metod protestu. Tak jednak nie jest. Instrumentalistyczna koncepcja ruchów przewiduje podobnie szeroki repertuar kontestacji, jak koncepcje interakcjonistyczne, koncepcje nowych ruchów społecznych czy też koncepcja

performensu kulturowego. Tym, co różni te teorie, jest bowiem naczelną zasadą, jaką rządzą się według nich **wszystkie** ruchy społeczne. Zasada ta może do pewnego stopnia rządzić stosowanymi przez aktywistów metodami, np. koncepcja instrumentalistyczna przewiduje stosowanie przez ruchy tych metod, które są najskuteczniejsze. Wybór metody wynika tu jednak z obranego celu i rozpoznanych warunków, cel zaś wynika z tego, jakim interesem kieruje się zbiorowość tworząca ruch. A zatem to koalicja wokół wspólnego interesu miałaby być istotą ruchu. Koncepcje subiektywistyczne zakładają z kolei, że ruchy to nic innego jak porozumienia między podmiotami podzielającymi podobne perspektywy i dążącymi do reinterpretacji sytuacji społecznych (Snow, Davis 1995). Autorzy tej koncepcji idą więc dalej niż rzecznicy perspektywy instrumentalnej, interesują się wszak warunkami samej koalicji i procesami komunikacji, które czynią ją możliwą. Koncepcje nowych ruchów społecznych idą jeszcze dalej. Dla nich przedmiotem zainteresowania jest wszak sam podmiot, który ma rozpoznać własny interes i jednoczyć się z innymi – ruchy bronią podmiotowości, z której ocalonych fragmentów korzystają do własnej mobilizacji (Touraine 2000: 89–124). Wreszcie koncepcja performansu wskazuje na historyczno-kulturowe warunki możliwości uświadomienia sobie swojej podmiotowości przez uczestników działań w różnych sektorach społeczeństwa. Walka ruchu społecznego dokonuje się w obszarze regulującym konkurencję różnych sposobów wykorzystania uniwersalnych kodów kulturowych (Alexander 2006). Tym samym współczesna teoria ruchów społecznych powraca do determinizmu kulturowego Parsonsa, choć z pewnymi korektami, jakie wynikają z krytyki wysuniętej przez Goffmana pod adresem klasycznego interakcjonizmu. Charakterystyczną cechą takich koncepcji ruchów społecznych, które w typowo socjologiczny sposób poszukują ich głównej zasady poza podmiotem, jest ich wyobcowanie. Przejawia się ono choćby w tym, że żadna z tych koncepcji nie może być pomocna samym uczestnikom, chyba że będą oni zdolni do skrajnego dystansu wobec własnej sprawy.

Istnieje jednak w socjologii współczesnej pewien wyjątek – teoria Gene’a Sharpa, która nie charakteryzuje się podobnym wyobcowaniem. Identyfikuje ona relacje władzy, których zmiana jest zasadniczym celem ruchów społecznych. Według Sharpa stosują one przy tym szereg metod, których wybór opiera się na znajomości mechanizmów sprawowania władzy i motywacji kierujących rządzącymi. Metody te dzielą się na trzy grupy, które z grubsza odpowiadają mechanizmom działania pozbawionego przemocy, opracowanym przez George’a Lakeya. Przedstawiciele wspomnianych wyżej teorii socjologicznych zauważyliby pewnie, że metody te

korzystają z „zasobów kulturowych” dostępnych danemu ruchowi. To nie ulega wątpliwości, jednak nie w tym rzecz. Istotniejszy jest fakt, że podejmowanie prób zmiany motywacji jest także odwrotnością procesów internalizacji, socjalizacji i instytucjonalizacji. Gdy próby te ingerują głęboko we wzory działań społecznych i przeciwstawiają się istniejącym „zasobom motywów”, to są one także procesami zmiany kulturowej.

Zacznijmy od „konwersji”, którą Sharp definiuje za Lakeyem jako działanie, w wyniku którego oponent przyjmuje nowy punkt widzenia, zgodny z celami podmiotu działającego, bez użycia przemocy (osoby lub grupy) (Sharp 1973: 707). Oponent uświadamia sobie wtedy ograniczenia własnej władzy albo udział, jaki ma w niej podmiot protestu, i godzi się na ustępstwa. Charakter konwersji przybrać może wiele metod działania pozbawionego przemocy, takich jak na przykład demonstracje, marsze, pikety, publiczne apele, listy otwarte, symboliczne gesty czy deklaracje. Kluczowe znaczenie mają jednak nie tyle same zewnętrzne przejawy stosowania tych metod, ile nowy sposób postrzegania rzeczywistości, do jakiego prowadzą, nowe konfiguracje, w jakich jawić zaczynają się znane już elementy zasobów kulturowych lub nowy kontekst ich zastosowania (nowy „performens”). Wbrew pozorom udana konwersja nie zależy wcale głównie od treści przekazu danego w działaniu symbolicznym, lecz od wzorcowości, jaką może zacząć cechować się postawa i postępowanie protestujących, w szczególności ich gotowość do poświęcenia, znoszenia cierpień w imię sprawy. Akcentował to zwłaszcza Gandhi w swojej koncepcji *satjagrahy* – wytrwałości w dążeniu do prawdy, zmieniającej sposób postrzegania rzeczywistości zarówno przez aktywistów, jak i przez ich oponentów. Dla Gandhiego konwersja była zatem zawsze obustronna, przekształcała całą kulturę, a nie tylko ocenę własnych szans przez jedną ze stron konfliktu. Zakres działalności Gandhiego, od ćwiczeń dietetycznych, przez zmianę tradycji społecznych, po polityczne praktyki nieposłuszeństwa obywatelskiego, świadczy w moim przekonaniu o wyraźnie kulturotwórczych ambicjach jego „programu pozytywnego”. W tym też sensie konwersję traktować możemy jako odwrotność procesu internalizacji norm i wartości, akt tworzenia nowych wartości, a przynajmniej reinterpretacji istniejących tradycji. Przypomnijmy tu choćby próby wiązania przez Gandhiego tradycji hinduistycznych z chrześcijańskimi (Kaczmarczyk 2010: 159–177).

Drugą zmierzającą do zmian motywacji formą działania, opisywaną przez Sharpa za Lakeyem, jest „akomodacja”. Dochodzi do niej zwykle, gdy konwersja jest niemożliwa lub trudna do osiągnięcia i polega na doprowadzeniu do takiej sytuacji, w której protestujący wprowadzić nie zmienia bezpośrednio postaw i wartości oponentów, ale warunki ich

działania, a przez to, pośrednio, także sposób postrzegania sytuacji. Tak na przykład wyrafinowane metody strajku (strajk generalny, strajk włoski, strajk branżowy, strajk selektywny) lub bojkot konsumencki mogą sprawić, że sprawujący władzę dostrzegą ograniczenia możliwości własnego działania i poczują się zmuszeni do zmiany postępowania i ustępstw. Szczególnie dobitnym dowodem własnej bezsilności może być dla nich jednak przede wszystkim wytrwałość protestujących w obliczu stosowanej wobec nich przemocy wojskowej lub policyjnej. Jeśli nieposłuszeństwo lub opór trwają mimo dotkliwych sankcji i jeśli nie dochodzi do eskalacji przemocy po stronie uczestników protestu, to rządzący niechybnie muszą dostrzec, że nie posiadają realnej władzy, albo wręcz, że nie do nich ona należy. Co tak rozumiana akomodacja ma wspólnego ze zmianą kulturową? Na pierwszy rzut oka nic, ponieważ nie zmienia ona przekonań tych, którzy sprawują rządy. Tak na przykład, można sobie wyobrazić, że masowe strajki Solidarności mogły wręcz utwardzić stanowisko nieprzejednanych marksistów widzących w tym ruchu kontrrewolucję. Ruch Praw Obywatelskich nie zmienił z początku głębokich uprzedzeń rasowych. W obu wymienionych przypadkach dokonała się jednak zmiana **społeczna**, wyprzedzająca zmianę kulturową. Sprawujący władzę musieli dokonać rewizji sposobów dotychczasowego wykonywania władzy, na nowo rozpoznać jej uwarunkowania i w konsekwencji porzucić dotychczasowe role społeczne, aby w nowy sposób zdefiniować swoje zadania w obliczu oczekiwań społecznych. Destabilizacja ról i, co za tym idzie, także pozycji społecznych, nie prowadzi z reguły do szybkiej zmiany kulturowej, lecz kolejnych perturbacji w systemie społecznym oraz uogólnionego poczucia nieadekwatności istniejących systemów normatywnych i systemów wartości do nowo powstających układów ról, a wreszcie do uogólnionego poczucia braku wartości (anomia). W opisywanym tu sensie akomodacja jest odwrotnością procesu socjalizacji, polega wszak na prowokowaniu do nowych zachowań w oparciu o istniejące motywacje i stwarzaniu sytuacji wymagających przekształcenia systemu społecznego bez gotowych zasobów kulturowych, które mogłyby te zmiany wesprzeć. Oddziaływanie społeczne, podobnie jak w przypadku socjalizacji, odbywa się tu na drodze interakcji ograniczającej możliwości działania partnera.

Zmiana wywołana przez akomodację jest z natury niestabilna, stawia bowiem pod znakiem zapytania dotychczasowe procesy instytucjonalizacji, czyli kształtowania systemu społecznego zgodnie z wzorami dostarczanymi przez system kulturowy. Dlatego też jednostki, które odnajdują się w nowych rolach społecznych, skłonne będą do wysiłku na rzecz społecznego zmanifestowania konieczności zmiany wartości czy to poprzez

łamanie dawnych norm, czy to przez demonstrację funkcjonalną. Najlepszym przykładem tej ostatniej mogą być hipisowskie komuny czy zjawiska w rodzaju Summer of Love, mające dowodzić, że dotychczas obowiązujące, rutynowe schematy postępowania mogą być z powodzeniem, choćby na krótko, zastąpione przez inne, lepiej odpowiadające faktycznym interakcjom międzyludzkim i nowym układom ról. Takie kulturotwórcze procesy deinstytucjonalizacji nazwać można za Sharpem interwencjami, pamiętając jednak, że u cytowanego autora „interwencja” zarezerwowana jest na określenie metod oddziaływania na zachowania osób sprawujących rządy, a nie mechanizmu motywacyjnego. Część metod opisywanych przez Sharpa pod hasłem interwencji (okupacje, głodówki, obstrukcje) ma raczej charakter presji moralnej i może być traktowana jako formy akomodacji, jednak takie metody, jak ustanawianie nowych wzorców obyczajowych (np. manifestacyjne małżeństwa białych abolicjonistów z czarnoskórymi), alternatywne rynki, instytucje polityczne, systemy komunikacyjne i instytucje społeczne, a nawet podwójna suwerenność, odnoszą się już do działań, które najlepiej byloby określić wręcz jako „kontrinstytucjonalizację”.

Gdyby więc chcieć wyjaśniać ludzkie działania w sposób funkcjonalistyczny, a więc ze względu na ich funkcję wobec większych całości, których są elementami (np. rodziny, narodu, społeczeństwa), to nie wystarczyłoby wskazać na kulturę jako szeroki zasób znaczeń determinujących indywidualium w jego decyzjach bądź rutynowych praktykach. Obok determinacji kulturowej poprzez internalizację (bezpośrednio) bądź instytucjonalizację i socjalizację (pośrednio) należałoby również opisać sposoby korygowania lub wręcz odwracania tych procesów. W tym celu należałoby jednak bliżej scharakteryzować twórczy potencjał podmiotowości, który tak barwnie objawił się w postaci kontrkultury. Nie ulega wątpliwości, że socjologia XX wieku podejmuje próby wyjaśnienia i zrozumienia podmiotowości (czołowymi przykładami może być twórczość Margaret Archer i Piotra Sztompki). W omawianym dotychczas kontekście na uwagę zasługuje zwłaszcza fakt, że próbę taką podjął sam Parsons, gdy uzupełnił system działania o podsystem behawioralny. Nie inaczej czynili krytycy Parsonsa, wychodzący naprzeciw wystąpieniom ruchu kontrkulturowego, tyle że starali się oni zwykle nie tylko dodać coś do istniejących modeli teoretycznych, lecz także zaprojektować je od nowa. Tak było właśnie w przypadku ucznia Parsonsa Harolda Garfinkela, który opierając się na dorobku fenomenologii, starał się dokonać rekonstrukcji potocznej wiedzy fundującej porządek, będący w gruncie rzeczy całością ukrytych przesłanek systemowego podejścia Parsonsa. Próba sięgnięcia głębiej, do bardziej ukrytych założeń, czy nawet ambicja bezzalożeniowości nie zmieniają jednak zasadniczego faktu, że

zarówno Parsons, jak i Garfinkel badają to samo, to znaczy kulturę w różnych jej powiązaniach i na różnych poziomach oddziaływania. Ta ogólna perspektywa kulturowa została tymczasem zakwestionowana przez kontrkulturę, która zwróciła się nie tylko w stronę psychologii (Roszak 1968: 186), ale też w ogóle przeciwko podejściu naukowemu z jego fragmentacją rzeczywistości i dualistyczną epistemologią opartą na schemacie „ja-tutaj” kontra „to-tam”. Roszak nie odwołuje się więc do etnometodologii, ale do bardziej jeszcze antysystemowej i antyobiektywistycznej koncepcji Paula Goodmana, który pisał swoje prace, odnosząc się do programu badawczego i terapeutycznego psychologii *Gestalt*, hołdującej tradycjom duchowości Wschodu, a nie psychologii behawioralnej.

Zepchnięcie kultury na drugi plan stało się możliwe nie tylko za sprawą wspomnianego już kontekstualizmu wiedzy, lecz przede wszystkim ze względu na holizm głoszony przez kontestatorskie nurty myśli społecznej. Traktują one człowieka jako organizm będący częścią natury, to znaczy będący w ciągłym „dialogu z naturą” (Roszak 1968: 187). Dialog ów sprawia, że człowiek nie broni się przed swym środowiskiem jako obcą sobie, wrogą siłą, lecz je akceptuje i docenia jako swój własny, sprzyjający mu świat. „Ja-tutaj” nie może zostać zredukowane do obiektywnego zwierciadła bezmyślnego, neutralnego obiektu. „Ja” zawsze bowiem pozostaje zaangażowane w swoje działanie, żywe, przepelnione wolą i niezdolne do wyraźnego przeprowadzenia granicy między sobą a swym otoczeniem bez popadania w neurozę. Poznając świat, wnosimy w niego zawsze częśćkę nas samych, którą postrzegamy jako coś obiektywnego, w istocie jednak nasz świat zabarwiony jest przez tkwiące w nas postawy, nastroj i pragnienia, a wola kształtuje selektywność naszej uwagi. Gdy uświadomimy sobie ów aktywny pierwiastek poznania, nie możemy uchybić innej jeszcze prawdzie – że mianowicie sami jesteśmy dziełem natury, w której możemy siebie rozpoznać. Gdy wejrzymy do wnętrza, napotkamy naturę – czy to w naszych zwierzęcych instynktach, czy to w uniesieniach twórczych, dających nam poczucie przepelnienia przez zewnętrzną siłę (Read 1973). Głosząc jedność człowieka i przyrody, kontrkultura nabiera ogólnego filozoficznego znaczenia. Nie jest tylko partykularnym ruchem określonej grupy interesu lub nośnikiem idei określonej epoki, ale wyrazem najgłębszego pragnienia człowieka, pragnienia powrotu do natury. W tym ogólnym sensie stanowi rzeczywiście sprzeciw wobec kultury w ogóle, o ile kulturę rozumiemy jako wprowadzanie linii granicznych między ludźmi jako konsumentami, członkami plemion i grup interesu, rządzącymi i rządzonymi, a także między ludźmi a ich środowiskiem poprzez jego obiektywizowanie, neutralizowanie i schematyzację. Ostatecznie wyalienowany

człowiek staje się już tylko narzędziem kultury, która zawłaszczyła nawet jego potrzeby. Niepostrzeżenie przekształca się w istotę walczącą przeciw naturze, także tej własnej.

Tak ogólna interpretacja pojęcia kontrkultury czyniłaby z niej jednak nie tylko ruch najbardziej bodaj utopijny, ale i prezentujący najbardziej nie-realistyczną koncepcję człowieka. Nie ulega wszak wątpliwości rola kodów kulturowych w aktywności samych grup kontrkulturowych, przeciwstawianie jednych wartości innym, walka o społeczne uświęcenie niedocenianych dotąd wzorców. Gdyby zapytać Goodmana czy Roszaka o źródła kontrkultury, to z pewnością wskazałoby szeroką gamę „zasobów kulturowych”, do których odwoływali się bitnicy i hippisi, zwłaszcza filozofie Wschodu. Pragnienie, by porzucić naukę, by zwrócić się ku introspekcyjnym eksperymentom z własnym umysłem, przypomina więc zdanie Lao-cy, że „ci, którzy wiedzą, milczą”, i przenosi na grunt kultury zachodniej osiągnięcia duchowe dawno istniejących już tradycji kulturowych (tamże: 233). W tym sensie kontrkulturę należałoby raczej potraktować jako przejaw mieszania się kultur w świecie powojennym i poszukiwań związanych z daleko idącą dezawuacją zachodniego sposobu myślenia i życia.

Do podobnych problemów logicznych jak antykulturalizm prowadzi *Gestaltomska* idea jedności natury. Jeśli, jak pisze Roszak (tamże: 196), natura jest wszechogarniająca, to obejmować musi zarówno zdrowie, jak i chorobę, pierwotne pragnienia, jak i kulturę, a zatem to natura wytworzyła współczesnego człowieka neurotycznego, wojnę i wyścig szczurów. Jakże jednak natura sama wytworzyć mogła coś nienaturalnego? Jeśli to, co nazywamy nienaturalnym, jest jednak w istocie naturalne, to kontrkultura okazuje się znakiem sprzeciwu człowieka wobec najgłębszych, historycznych sił natury. Aby rozwiązać ten problem, trzeba odejść od rozpatrywania problemu kontrkultury jako problemu walki między naturą a kulturą i stanąć oko w oko z samym człowiekiem, z tym, co w nim nie jest ani ślepą siłą natury, ani odziedziczonym dziedzictwem kulturowym. Są sytuacje i momenty, gdy człowiek sam podejmuje decyzje, tworzy własne kryteria oceny, odwołuje się do własnej wrażliwości, starając się kierować tymi siłami, które wymykają się jego kontroli, a nawet same próbują go zniewolić. Walka rozgrywa się w człowieku i, jak pisze Roszak, jest to walka między „naukowym sposobem patrzenia na świat” a „wrażliwością artysty”. Dlaczego sztuka jest tak ważna? Ponieważ to ona zmienia zastane sposoby postrzegania rzeczywistości i nigdy nie pozwala nam uwierzyć w prawdę wspomnianego wcześniej „czystego poznania”, oddziałując raczej na wolę i uczucia, a nie na „czyste przekonania”. Toteż końcowa część książki Roszaka poświęcona jest temu, w jaki sposób wrażliwość artystyczna mogłaby

odgrywać większą rolę w życiu społecznym. Wzorcem staje się w tym kontekście postać szamana, który docenia przyrodę, traktując ją jako żywą jedność zdolną do reagowania na nasze prośby i integrującą pokawałkowane życie współczesnego mieszkańca dużego miasta (tamże: 239–251). Szaman jest dla Roszaka tak ważny także z tego powodu, że łączy w sobie wiele pozornie niezwiązanych funkcji, w jego apoteozie pobrzmiewa więc tradycjonalistyczne pragnienie powrotu do całościowości ról. Idą z nim w parze orientacja kolektywistyczna, afektywność i komunitarystyczna etyka, innymi słowy: także inne elementy uznawane jeszcze przez Parsonsa za przejawy orientacji tradycjonalistycznej, poza jednym – uniwersalizmem moralnym. Dla kontrkultury ludzie są zasadniczo równi, każdy zasługuje na taki sam szacunek i takie same szanse w strukturze społecznej. Powoduje to, że stosunek kontrkultury do zmiennej przypisania-osiągania musi być ambiwalentny. Z jednej strony, każdy człowiek zasługuje na wolność, na decydowanie o swoim wykształceniu, pracy, życiu osobistym, ale z drugiej mierzi go, jako przedstawiciela kontrkultury, istniejąca struktura awansu, ścieżki życiowe proponowane przez dominujący porządek. W kontrkulturę wpisana jest więc sprzeczność między libertarianizmem kultu emancypacji a komunitaryzmem kultu integracji.

To, co wydawało się walką między kulturą a naturą, ogniskuje się w systemie społecznym, wymaga przekształcenia ról społecznych i struktur mobilności – odzyskania ich dla twórczej podmiotowości. Z punktu widzenia funkcjonalistycznej teorii społecznej można wszakże wykazywać pogląd odwrotny, a więc że to nie bunt osobowości przeciw kulturze wywołał napięcia w systemie społecznym, lecz że zróżnicowanie funkcjonalne tego systemu i napięcia powstałe między sektorami rodziny, edukacji i przemysłu, rolami producenta i konsumenta, obietnicami wynikającymi z rozwoju społeczno-ekonomicznego a rozczarowaniami, jakie on niechybnie musiał sprowadzić na pełną oczekiwań młodzież, wywołały reperkusje w sferze osobowości i w sferze kultury – kryzys kultury dorosłych (Eisenstadt 2003: 355–357). Ponieważ napięcia te znalazły swój wyraz na uniwersytetach, mogły szybko stać się częścią głównego nurtu polityki i doprowadzić do decharyzmatyzacji dotychczasowych centrów społecznych.

Funkcjonalistyczne wyjaśnienie powstania i sukcesu kontrkultury nie unieważnia jednak samego jądra programu sformułowanego przez Roszaka, a więc poznania i zrozumienia podmiotowości. Nawet jeśli prawdą jest fakt, że poszukiwania te zostały sprowokowane przez konflikt pokoleniowy w określonych warunkach strukturalnych, to program zachowuje swoją ważność także w innych warunkach i stawia problem, którego socjologia, jako nauka wyobcowująca, w ogóle dostrzec nie może.

Z perspektywy początku XXI w. można jednak wątpić, czy próba artystycznego przekształcania ról społecznych mogłaby spełnić nadzieje zbuntowanej młodzieży lat 60. Artystyczna wrażliwość producentów, sprzedawców, specjalistów do spraw promocji, a nawet polityków i uczonych staje się bowiem faktem. Estetyzacja współczesnego stylu życia nie prowadzi jednak w żadnym razie do zniesienia hegemonii technokracji, przeciwnie – jest jej nową, najbardziej wyrafinowaną formą (Reckwitz 2012). Współczesna gospodarka kapitalistyczna nie tylko rozpoznaje nasze potrzeby, lecz pozwala nam być artystami, skutecznie dążyć do sławy i poklasku, a przez to uruchamia nowe formy konkurencji i nowe praktyki społeczne, które mimo swojego podobieństwa do wszystkiego, co jeszcze pięćdziesiąt lat temu zdawało się być poza głównym nurtem świata industrialnego, stanowią jego jądro, czynią nas zarówno kapłanami kreatywności, jak i niewolnikami systemu gospodarczego. Przykładami są tu nie tylko skomercjalizowane festiwale hipisowskie, ewolucja punk rocka czy hip hopu, ale także kultura wysoka, która wprawdzie zmienia nasz sposób postrzegania rzeczywistości, lecz jednocześnie „służy gospodarce”.

Dlatego też, podsumowując rozważania o roli, jaką może dziś pełnić dziedzictwo kontrkultury, chciałbym podkreślić, że wrażliwość artystyczna nie może stać się tym, czego od niej niegdyś oczekiwano, to nie ona jest ostateczną podstawą podmiotowości, która pozwoli nam przeciwstawić się technokracji. Nie oznacza to jednak, że poszukiwania młodzieży lat 60. nie miały sensu. Współczesna rezygnacja ówczesnych aktywistów, ich odwrót w stronę libertarianizmu (Sulej 2014: 40) i brak konfliktu międzypokoleniowego nie powinny uśpić dążenia do stworzenia ideologii, która byłaby w stanie poradzić sobie z problemami marksizmu, nietszemanizmu i liberalizmu. Taka ideologia wymaga jednak przede wszystkim refleksji filozoficznej, która nawet jeśli podjęta będzie ponownie przez garstkę ludzi (tamże: 39), to powinna oddziaływać szeroko i być zdolna do wpływu na nasze praktyki, musi być więc ponownie głęboko kontrkulturowa. Nowa kontrkultura nie zdziała jednak więcej niż ta z lat 60., jeśli za jej praktykami będą się nadal kryły stare stereotypy (tamże: 40–41), a protesty nie będą wsparte przemyślanymi przekonaniem, dla których ludzie będą gotowi do poświęceń. Dlatego też na tronach potrzebni są nam filozofowie, nie poeci.

Bibliografia:

/// Alexander J. 2006. *The Civil Sphere*, Oxford University Press, New York.

/// Alexander J. 2010. *The Performance of Politics. Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*, Oxford University Press, Oxford, New York.

/// Eisenstadt N. S. 2003. *From Generation to Generation*, Transaction, New Brunswick, London.

/// Habermas J. 1968. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Habermas J. 1975. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Habermas J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I i II, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Hochschild A. R. 2012. *The Outsourced Self. Intimate Life in Market Times*, Metropolitan Books, New York.

/// Inglehart R. 1977. *The Silent Revolution. Changing Values, Behaviours, Institutions, and Organizations across Nations*, Sage, Beverly Hills.

/// Kaczmarczyk M. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Luhmann N. 1996. *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft*, [w:] tenże, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 79–106.

/// Nietzsche F. 1991. *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, „Bis”, Warszawa.

/// Parsons T. 2010. *System społeczny*, tłum. M. Kaczmarczyk, NOMOS, Kraków.

/// Read H. 1973. *O pochodzeniu formy w sztuce*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa.

/// Reckwitz A. 2012. *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Roszak T. 1968. *The Making of a Counter Culture. Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, Anchor Books, Garden City.

/// Sharp G. 1973. *The Dynamics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston.

/// Snow D., Phillip W. D. 1995. *The Chicago Approach to Collective Behavior*, [w:] *A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology*, red. Gary Alan Fine, University of Chicago Press, Chicago, London, s. 188–220.

/// Sulej K. 2014. *Zostanie po nas tylko dobra muzyka. Wywiad z Jenny Diski*, „Wysokie obcasy” 2014, nr 17.

/// Thome H. 2012. *Zmiana wartości w Europie z perspektywy empirycznych badań społecznych*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, R. Wiegand, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 307–354.

/// Touraine A. 2000. *Can We Live Together? Equality and Difference*, Stanford University Press, Stanford.

/// **Abstrakt**

Kontrkultura to pojęcie prowokacyjne, ponieważ oznaczając sprzeciw wobec kultury, jest zarazem jej częścią; namawiając młode pokolenie do buntu, wymaga też niezwykle dojrzałego projektu; sprzeciwiając się modernizacji, nawołuje do uniwersalizmu moralnego, będącego jej istotną cechą. Niniejszy artykuł stanowi próbę znalezienia konstytutywnych idei kontrkultury i zestawienia ich z innymi ideologiami, przy jednoczesnym wskazaniu jej przewag i słabości. Wskazuje też na znaczenie kontrkultury dla rozumienia istoty ruchów społecznych. Wątkiem, który ostatecznie okazuje się mieć centralne znaczenie, jest napięcie między artystyczną a filozoficzną interpretacją podmiotu.

Słowa kluczowe:

kontrkultura, Theodore Roszak, nietzscheanizm, modernizacja, ruchy społeczne

/// **Abstract**

The counterculture is a provocative concept as far as it means a rejection of culture while being itself a part of culture and as far as it talks the young generation into a rebellion but requiring a mature project of society. It is also provocative in that it rejects modernization and at the same time promotes a moral universalism which is a hallmark of modernity. The

author of the paper attempts to find the constitutive ideas of the counterculture and to compare them with other ideologies, their advantages and drawbacks. Moreover, it indicates the significance of counterculture for a proper understanding of social movements. The theme which proves to be the central one in the counterculture is the tension between an artistic and philosophical interpretation of subject.

Key words:

counterculture, Theodore Roszak, nietzscheanism, modernization, social movements

**KONTRKULTURA
LOKALNIE**

KONTRKULTURA W POLSCE – FAKT CZY FIKCJA? LATA 80. I 90. W WYPOWIEDZIACH ANIMATORÓW KONTRKULTURY NA ŁAMACH FANZINÓW

Bartosz Głowacki

Warszawska Wyższa Szkoła Humanistyczna

Polska kontrkultura z lat 80. dość wyraźnie różniła się od działań o charakterze kontrkulturowo-alternatywnym z następczej dekady nie tylko w kontekście zmiany pokoleniowej, ale przede wszystkim wyznawanych i realizowanych wartości. Innymi słowy, kontrkultura lat 80., w przeciwieństwie do działań z lat 90., była raczej młodzieżowym buntem w duchu liberalno-demokratycznym, który miał na celu nie tyle całościowe zakwestionowanie i przededefiniowanie dominującego paradygmatu społeczno-kulturowego, ile jedynie uzupełnienie go o elementy wykluczone przez system komunistyczny. Autentyczna kontrkultura, w tradycyjnym (zachodnim) tego słowa znaczeniu, zaczęła krystalizować się w Polsce dopiero w latach 90., gdy pojawiło się nowe, młodsze pokolenie aktywistów.

W literaturze przedmiotu istnieje konsens co do tego, że działania alternatywne i kontrkulturowe po roku 1989, czyli po przełomie transformacyjnym, były naturalną kontynuacją tego, co się działo w okresie PRL-u. Takie podejście wydaje się jednak nie do końca pokrywać z tym, co można znaleźć w zapomnianych dokumentach z epoki, jakimi są fanziny wydawane w drugiej połowie lat 80. i na początku 90.

Dominujące obecnie w dyskursie na temat kontrkultury lat 80. różnego rodzaju retrospekcje, wspomnienia czy biografie dają jedynie częściowy i nie do końca prawdziwy obraz przeszłości przede wszystkim dlatego, że pisane są z dzisiejszej perspektywy (np. Brylewski 2012, Grabowski 2010, Grabowski „Grabaż” 2010, Janiszewski, Konnak „Końjo”, Skiba 2010, Konnak 2012, Konnak 2013, Staszczuk 2011). W tej sytuacji wiele zdarzeń i opinii bywa zapomnianych lub reinterpretowanych (np. nadaje się im nowe znaczenia polityczne), a pewnym zjawiskom i wydarzeniom przypisuje się większą rolę czy znaczenie, niż miały one w rzeczywistości, podczas gdy inne świadomie (lub nie) się pomija.

Niniejszy tekst ma zatem dwa cele. Po pierwsze, stanowi próbę przedstawienia nowego podejścia do oceny polskiej kontrkultury z lat 80. i pokazania, że polską kontrkulturę lat 80. i 90. wiele kwestii nieraz fundamentalnie różniło. Liczne treści, które od lat 60. i 70. były obecne w działaniach kontrkulturowo-alternatywnych w Europie Zachodniej i USA, takie jak wartości postmaterialne i progresywne, antykapitalizm, kosmopolityzm, wielokulturowość, ekologia, feminizm, prawa mniejszości seksualnych czy etnicznych, nie pojawiły się w Polsce aż do lat 90. I po drugie, takie postawienie problemu każe postrzegać zjawisko kontrkultury z lat 80. raczej jako typowy bunt młodzieżowy (pokoleniowy) niż jako klasyczną kontrkulturę.

Podstawowymi materiałami, na podstawie których powstał tekst, są wspomniane już fanzyny ukazujące się w Polsce na przełomie lat 80. i 90. Przez nikogo niekontrolowane, zachowujące całkowitą niezależność fanzyny zawierają unikatowy obraz ówczesnej kontrkultury. Gwarantuje to oczywiście wiele zalet, takich jak aktualność tematów i problemów opisywanych w danym okresie, luźny i szczery język, różnego rodzaju polemiki etc., ale równocześnie te same cechy mogą być także wadami. Brak dystansu, personalne animozje, wybiórczość tematyki to jedynie niektóre z nich. Przede wszystkim jednak fanzinom jako źródłu można zarzucić to, że były tworzone głównie przez osoby w danym środowisku najbardziej aktywne, przez co prezentują selektywny obraz kontrkultury. Z drugiej jednak strony liczba osób zaangażowanych w tworzenie zinów sprawiła, że zawarty tam obraz jest bardziej autentyczny i egalitarny niż większość współczesnych wspomnień pisanych przez pojedynczych liderów.

/// Kontrkultura i kultura alternatywna

Kontrkultura lat 60. XX wieku cechowała się zakwestionowaniem zasadności podstawowych założeń cywilizacji zachodniej, czyli tzw. paradygmatu miejsko-przemysłowego. Według Aldony Jawłowskiej kontestacja ta była „zakwestionowaniem wszystkiego: kultury, polityki, organizacji społecznej, oczywistych form codziennej egzystencji, norm etycznych, wzorów i standardów zachowania. Całego sensu dotychczasowego istnienia” (1975: 10). I choć ruch ten nie doprowadził w krótkim czasie do istotnych zmian w obrębie żadnego zachodniego systemu politycznego, to jednak w dłuższej perspektywie przyczynił się do zmiany sposobu myślenia i oceny rzeczywistości, pozostawiając po sobie „najbardziej wyraźne ślady w sferze kultury, światopoglądu, stylu życia, obyczaju, form ekspresji” (tamże: 11), czego efektem były kolejne dekady, podczas których

działalność kontrkulturowa i alternatywna stawała się doświadczeniem następných pokoleń młodych ludzi.

W świecie zachodnim od połowy lat 70. płaszczyzną mobilizacji społecznej na szeroką skalę stały się tematy wcześniej prawie nietknięte przez konflikty społeczne. Były to kwestie ochrony środowiska, pacyfizmu, problemy jakości życia ujmowane w wymiarze ponadjednostkowym, krytyka kultury masowej, sprawy płci, zdrowia, regulacji urodzeń, autonomii lokalnej, uznania odrębności poszczególnych grup wiekowych, etnicznych itp. Niektóre z tych problemów, mających już za sobą okres inkubacyjny, nabrały w tym czasie jakościowo nowych cech (Gortat 1987: 42). Powstające wówczas różne ruchy, grupy i organizacje, w tym alternatywne partie polityczne (głównie ekologiczne), zaczęto określać mianem „nowych ruchów społecznych”, a same działania kontrkulturowe coraz częściej zastępowano terminem „kultury alternatywnej” (niezależnej). Innymi słowy, w pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że kontrkultura ma raczej miejsce na wczesnym etapie protestów (buntu), po czym następuje stadium swego rodzaju instytucjonalizacji działań (choć nadal na wielu płaszczyznach nieformalnych), które bardziej pasują do formuły kultury alternatywnej.

Owa tzw. kultura alternatywna korzystała w dużym stopniu z krytycznego przemyślenia doświadczeń kontrkultury i nadziei związanych z pokoleniem '68 roku. Ta uformowana, odrębna, pozostająca poza głównym nurtem życia społecznego „kultura alternatywna” umożliwiała realizowanie się właściwie we wszystkich dziedzinach codziennego życia. Rozkwit tej działalności przypadł na lata 80. XX wieku, kiedy miał miejsce niespotykany wcześniej rozwój alternatywnych sieci oraz autonomicznych form działania i organizacji. Działania oparte na formule DIY (ang. „Do It Yourself” – zrób to sam) umożliwiły autentyczną zmianę – nie tylko w skali jednostkowej – tak prozaicznych rzeczy, jak sposób mieszkania, zdobywania i przygotowywania żywności, zarabiania i wydawania pieniędzy, spędzania wolnego czasu, wychowywania i edukowania dzieci w inny sposób, niż czynił to ogół, ale także w szerszym zakresie: sieć DIY umożliwiała wykształcenie się autentycznej, niezależnej od oficjalnych kanałów kultury. Innymi słowy, wyodrębnił się całościowo odmienny sposób egzystencji widziany w perspektywie życia codziennego. Ważne zaczęły być nie stopień zamożności osobistej (charakterystyczny dla społeczeństw kultury zachodniej), lecz wyznawane i realizowane wartości. Kontrkultura i późniejsza kultura alternatywna to przejaw tej samej kumulującej się tendencji społeczno-kulturowej, tego samego kierunku przemian wartości, które zaprzeczają podstawowym znaczeniom dominującego paradygmatu cywilizacyjnego. Jak zauważa Anna Wyka: „Nie jest to zatem niedojrzały

bunt, w którym jest się jedynie przez negację zależnym od wartości dominujących, ale świadome, efektywne i systematyczne działanie według obranych wzorów we wszystkich sferach codzienności. Dlatego w teorii zjawiska mówi się o alternatywnych stylach życia, kulturze alternatywnej i alternatywnym światopoglądzie” (1987: 9–10).

Jasne rozdzielenie zjawiska kontrkultury i kultury alternatywnej nie jest dzisiaj proste, albowiem oba te obszary zaczęły się z czasem przenikać, wyraźne kiedyś między nimi różnice – zacierać, a sami animatorzy tych zjawisk używają tych pojęć wymiennie. Sytuacji nie ułatwia także to, że zarówno kontrkultura, jak i kultura alternatywna były kiedyś kojarzone z kulturą młodzieżową i młodzieżowymi subkulturami, które współcześnie są częścią szeroko rozumianej mainstreamowej kultury popularnej. Same początki kultury młodzieżowej sięgają wczesnych lat 50. XX wieku i fenomenu muzyki rockandrollowej. Już wtedy kultura młodzieżowa miała charakter zarówno autentycznie oddolny, jak i odgórnie generowanej mody. Z kolei termin „subkultura” początkowo był używany do określania środowisk kryminogennych, dopiero od lat 60. zaczęto używać go również w odniesieniu do grup młodzieżowych wyrosłych z kultury (głównie muzyki popularnej). Zarówno „kultura młodzieżowa”, jak i „subkultura” są jednak pojęciami niewystarczającymi, by mogły dzisiaj służyć do omówienia opisywanych w tekście zjawisk, gdyż są zbyt rozmyte i nazbyt szerokie.

W polskich realiach pierwsze masowe oznaki młodzieżowej kontrkultury i kultury alternatywnej pojawiły się dopiero w latach 80. wraz z wykształceniem się prawdziwej (zarówno mainstreamowej, jak i oddolnej) kultury młodzieżowej, co w literaturze przedmiotu określa się za pomocą pojęcia „trzeci obieg”.

/// Trzeci obieg

Autentycznie oddolna i niezależna kultura młodzieżowa na dużą skalę zaczęła rozwijać się w Polsce w latach 80. Skala zjawiska nie miała sobie równych we wcześniejszych latach (choć warto podkreślić, że nadal była to mniejszość polskiej młodzieży) i, co więcej, działo się to w dużym stopniu poza oficjalnym obiegiem kultury. Było to związane przede wszystkim ze skutkami gwałtownego rozwoju muzyki rockowej w latach 1980–1984 – popularnie nazywanego „boomem polskiego rocka” (Gnoiński, Skaradziński 2001: 88–90) – i związanego z tym kształtowania się właściwej, bo oficjalnie akceptowanej, kultury młodzieżowej. Przejawiało się to chociażby w tym, że już na przełomie lat 70. i 80. pojawiły się nowe czasopisma, audycje radiowe i telewizyjne poświęcone wyłącznie młodym ludziom.

Popularność mainstreamowego, zaakceptowanego przez mass media rocka sprawiła, że wraz z nim pojawili się wykonawcy, którzy z różnych powodów (deklarowanej niezależności, buntu, braków warsztatowych etc.) w tym oficjalnym nurcie nie chcieli lub nie mogli zaistnieć. Z czasem, w drugiej połowie lat 80., doprowadziło to do gwałtownego rozwoju muzyki z obszaru tzw. rocka alternatywnego (niezależnego).

Temu wszystkiemu towarzyszyły zjawiska z kręgu kultury młodzieżowej. Duża część z nich siłą rzeczy zaczęła funkcjonować w odrębnym obiegu kultury. W dużym stopniu było to możliwe dzięki zmianom, jakie zaszły w Polsce na początku dekady. Powstanie i legalizacja Solidarności sprawiły, że w działalność społeczną, kulturalną czy polityczną zaangażowało się wielu młodych ludzi. Nie bez znaczenia była także ogólna sytuacja geopolityczna, a szczególnie zmiany, jakie w polityce ZSRR wprowadził nowy przywódca Michail Gorbaczow (glasnost i pieriestrojka), co nie pozostało bez wpływu na sytuację w krajach bloku wschodniego. To wszystko sprawiło, że z jednej strony bariery, które wcześniej stwarzał system komunistyczny, wyraźnie osłabły, a z drugiej wzrosła bezkompromisowość młodego pokolenia.

Innym często pomijanym, a niezmiennie ważnym w kontekście Polski czynnikiem było pojawienie się w przestrzeni publicznej nowinek technicznych, w tym pierwszych kserokopiarek i przenośnych magnetofonów kasetowych, co złamało monopol środków masowego przekazu na informacje i państwowych firm fonograficznych na nagrania. Kasety nagrywane na przenośne magnetofony na koncertach, a potem przegrywane w domu, umożliwiały niezależną komunikację wśród młodzieży (Wertenstein-Żuławski 1987: 24).

W tych warunkach w latach 80. wyodrębnił się tzw. trzeci obieg kultury. W systemach demokratycznych mamy do czynienia z dwoma obiegami – oficjalnym i nieoficjalnym (alternatywnym, niezależnym lub tzw. undergroundowym). W realiach PRL-u ten klasyczny układ nie do końca się sprawdzał, albowiem pierwszym obiegiem była całość kultury oficjalnej rozpowszechnianej za pomocą mass mediów, którą kontrolowało (w mniejszym lub większym stopniu) państwo. Drugi obieg został powołany do życia przez opozycję demokratyczną w połowie lat 70. i miał na celu nie tylko eksponowanie przeciwnej opcji politycznej, lecz także uzupełnienie obiegu oficjalnego o te pozycje, które nie miały szans ukazać się ze względów pozaartystycznych (najczęściej politycznych). Zatem wartości obecne w drugim obiegu w PRL-u w społeczeństwach rządzonych demokratycznie uchodziłyby za tradycyjne (pierwszoobiegowe). Dlatego – chociaż w opozycji – drugi obieg nie był przeciwny całości zastanej

kultury, nie zamierzał też zrewoltować obyczajowości czy dominujących gustów estetycznych (Pęczak 1988b: 172).

Tego zadania, według wielu badaczy (por. m.in. Jesswein 1985, Pęczak 1988, Fatyga 1999, Idzikowska-Czubaj 2006), miał podjąć się dopiero trzeci obieg, który stanowił ewidentną reakcję na kulturową rzeczywistość ówczesnych czasów i wpisal się jako specyficzna (alternatywna, a w niektórych przypadkach także kontrkulturowa) forma komunikacji. Mirosław Pęczak uważa, że trzeci obieg zaproponował inny sposób formułowania myśli, inną wrażliwość czy wreszcie hierarchię wartości (1988a: 35). Barbara Fatyga dodaje, że skupiał on problemy lekceważone przez „dorosłe” społeczeństwo nie tylko w pierwszym, lecz także w drugim obiegu. Najważniejszymi według niej cechami tego obiegu były negacja, dystans i niezwykła dynamika, która najczęściej przybierała formę efemeryczności działań (1999: 94).

W związku z tym trzeci obieg funkcjonował głównie na marginesie kultury oficjalnej, czyli tej promowanej przez państwo, a zarazem w innym obszarze i na innych zasadach niż nielegalny drugi obieg. Jak zauważa Anna Idzikowska-Czubaj, „ów trzeci obieg z odbijanymi na ksero gazetkami, a zwłaszcza z muzyką rockową niosącą buntowniczy przekaz, stworzył z czasem naszą rodzimą, niezwykle ciekawą wersję kultury alternatywnej” (2006: 287–288).

Aktywność w trzecim obiegu nie wiązała się z posiadaniem państwowych pozwoleń na sprzedaż czy rozpowszechnianie, bo często nawet o to nie zabiegano. Równocześnie jednak osoby zaangażowane w tę działalność same nie ponosiły z tego powodu jakichś szczególnych konsekwencji, bo najczęściej ich działalność była po prostu bardzo ograniczona lub z perspektywy aparatu państwowego zupełnie nieistotna albo niegroźna. Paradoksalnie jednak spora część tej trzeciobiegowej aktywności była obecna w oficjalnym (pierwszym) obiegu. Część zespołów po przejściu przez cenzorskie sito wydawała płyty w oficjalnych (państwowych) wytwórniach płytowych (innych nie było), była dopuszczana do oficjalnych mediów, głównie prasy muzycznej i młodzieżowej (np. „Non Stop”, „Magazyn Muzyczny”, „Na przelaj”), radia (Program III PR czy pasmo młodzieżowe w Programie IV PR w ramach Rozgłośni Harcerskiej), filmów fabularnych (np. *Cały ten rock*) i dokumentalnych (np. *Fala, Koncert*), wreszcie zbuntowani wykonawcy uczestniczyli w szeregu festiwalu, przeglądów czy koncertów organizowanych przez oficjalne organizacje młodzieżowe, domy kultury, kluby studenckie etc. (najbardziej znany to Festiwal Muzyków Rockowych w Jarocinie).

Z punktu widzenia tych rozważań istotne jest wyodrębnienie się trzeciego obiegu w kontekście kształtowania się kultury punk w Polsce. Właśnie w odniesieniu do tego zjawiska Rafał Jesswein jako pierwszy w Polsce użył terminu „trzeci obieg” (1985). Mimo że termin ten został utworzony i zdefiniowany przez socjologów, stosunkowo szybko posłużył do opisywania zjawisk związanych z oddolną działalnością młodych ludzi i co więcej, został przez nich zaakceptowany i był używany do końca lat 90.

W Polsce kultura punk, wzorując się na działalności swoich rówieśników na Zachodzie, stworzyła szereg środków, za pomocą których można było wyrażać swoje poglądy i zachowania niemieszczące się w kanonie kultury oficjalnej i tradycyjnej. Młodzi ludzie zaangażowani w punk zaczęli wydawać własne gazetki, nagrywać i rozprowadzać kasety, organizować koncerty (co wiązało się ze zorganizowaniem sali i sprzętu, przygotowaniem i rozklejeniem plakatów reklamowych, zapewnieniem noclegu i wyżywienia dla muzyków etc.), własnym sumptem robić koszulki z nadrukowanymi hasłami czy nazwami zespołów, a wreszcie komponować piosenki i pisać do nich teksty, bardzo często o charakterze politycznym.

W trzecim obiegu znalazły się więc te zespoły, które najczęściej nie miały szans na zaistnienie w obiegu pierwszym. W latach wcześniejszych taka postawa równała się zazwyczaj samouniemożliwieniu, gdyż nie istniały w zasadzie inne (poza koncertami) możliwości zdobycia popularności. W latach 80. dzięki trzeciemu obiegowi sytuacja znacząco się zmieniła i wiele zespołów było znanych jedynie z niezależnego obiegu kaset. Nagrywano je na koncertach lub w chałupniczych warunkach, a następnie powielano w domach. Potem krążyły one po całej Polsce wśród określonego grona wtajemniczonych.

Zatem głównymi nośnikami nurtów alternatywnych w Polsce stały się kasety magnetofonowe z muzyką oraz papierowe fanziny.

/// Xeroferia, czyli fanzinowe szaleństwo

W latach 80. i 90. fanziny w Polsce stały się istotnym nośnikiem alternatywnych treści światopoglądowych. W praktyce każdy mógł je współredagować, wystarczyło tylko nawiązać kontakt z redakcją i wysłać artykuł, lub samodzielnie wydawać. Tym samym oznaczało to akces do wspólnego tworzenia wartości. Zniesiony został podział na tych, którzy piszą (tworzą), i na tych, którzy czytają (konsumują) (Idzikowska-Czubaj 2006: 289–290).

Do Polski idea fanzinu (oryginalnie z ang. „fanzine”, czyli połączenie dwóch słów: „fan” i „magazine”, w skrócie „zine”; w Polsce przyjęła się

spolszczona wersja – odpowiednio: fanzin i zin) przywędrowała z Zachodu pod koniec lat 70.

Fanzin to gazetka przygotowywana i wydawana według idei DIY, poza oficjalnym obiegiem, najczęściej przez jedną osobę (pełniącą wszystkie redakcyjne funkcje: autora tekstów, redaktora, grafika, korektora, dystrybutora itp.). Ważnym elementem, który odróżnia fanzin od klasycznej gazety, jest również to, że jego twórca świadomie chce pozostać poza oficjalnymi kanałami redystrybucji kultury.

Ziny najczęściej powstawały wtedy, gdy tematyka, którą podejmowały, nie była poruszana przez media głównego nurtu. Jest to szczególnie istotne w odniesieniu do polskich realiów lat 80., czy może nawet bardziej okresu tuż po przelomie. Pozostanie poza mainstreamem było niejako sygnałem, że młodzi ludzie (a przynajmniej ich część) nie identyfikowali się ani z systemem komunistycznym, ani z obejmującymi po nim władzę ludźmi z szeroko rozumianej byleż opozycji demokratycznej.

Wreszcie ostatnia kwestia wyróżniająca klasyczne fanziny to formuła non profit. Idee tam reprezentowane były ważniejsze niż ewentualne zyski – to miało sens w realiach PRL-u, gdy jakakolwiek działalność niekoncesjonowana przez państwo była zakazana. Po przelomie, gdy wszystko to, co niezakazane, było dozwolone, trzymanie się powyższych założeń sugerowało chęć tworzenia czegoś nowego i na swój sposób unikalnego.

Pierwsze fanziny pojawiły się w latach 30. XX wieku w USA wśród fanów literatury science fiction. Początkowo komunikowali się oni poprzez ogłoszenia i działy listów w magazynach poświęconych literaturze s.f., a z czasem przenieśli te dyskusje do samodzielnie wydawanych czasopism. W kolejnych latach praktycznie każdy nowy nurt w kulturze czy jakiegokolwiek działania o charakterze społecznym miały swoje własne niezależne wydawnictwa. Szczególne nasilenie tego zjawiska miało miejsce w okresie kontrkultury lat 60. (w czym pomogło pojawienie się kserokopiarek), a masowe upowszechnienie samych fanzinów nastąpiło w drugiej połowie lat 70. przy okazji eksplozji muzyki punk, początkowo w Wielkiej Brytanii i USA, a zaraz potem na całym świecie.

W polskich realiach fanzinowy boom związany jest bezpośrednio właśnie ze zjawiskiem punk rocka, czyli gatunku z obszaru muzyki rockowej, który narodził się równolegle w USA i Wielkiej Brytanii w latach 1976–1977, a do Polski dotarł około roku 1978. Punk rock był pierwszym gatunkiem muzyki popularnej tak mocno związanym z oddolnym zaangażowaniem młodych ludzi – fanów. Obok słuchania samej muzyki nie tylko angażowali się twórczo w jej tworzenie, lecz także podejmowali działania okolo- i pozamuzyczne, w tym polityczne, społeczne, ekologiczne itp.

Jedną z takich aktywności było własnoręczne tworzenie przez samych fanów gazetek – fanzinów. Pisano w nich o nowej muzyce, nowych zjawiskach z nią związanych, wymieniano adresy i informacje, słowem, podejmowano te wszystkie tematy, o których nie chciały pisać (lub których nie dostrzegały) oficjalne fachowe magazyny muzyczne. Fanziny tworzyli młodzi ludzie w przedziale wiekowym 15–25 lat, pisali je takim językiem, jakim posługiwali się na co dzień, i kierowali je przede wszystkim do swoich rówieśników.

Pierwsze fanziny zaczęły ukazywać się w Polsce już pod koniec lat 70. głównie w Warszawie i Gdańsku, czyli miastach, w których działały pierwsze zespoły punkowe. Ówczesne ziny miały bardzo wąskie grono odbiorców, wychodziły w bardzo małych nakładach, głównie dla przyjaciół i najczęściej jako pojedyncze numery (duży wybór reprodukcji fanzinów z tego okresu: Dąbrowska-Lyons 1999). Kolejny okres dużej aktywności młodych ludzi tworzących fanziny przypadł na czasy tzw. drugiej fali polskiego punk rocka, czyli lata 1981–1983, będące równocześnie czasem stanu wojennego.

Okres ten charakteryzował się przede wszystkim tym, że ówczesne fanziny tworzone były przez osoby wywodzące się z samych zespołów lub ich bliskiego otoczenia oraz że ich twórcy po raz pierwszy zaczęli nawiązywać bezpośrednie kontakty z podobnymi wydawnictwami zza żelaznej kurtyny. Jednym z bardziej znanych fanzinów ukazujących się w tym okresie był „Azotox”, wydawany przez członków warszawskiej grupy Dezerter i darmowo rozprowadzany wśród znajomych (Grabowski 2010: 297–334).

Jednak gwałtowny i masowy wysyp fanzinów w Polsce przypadł na okres od końca 1988 r. do końca lat 90., ze szczególnym nasileniem w latach 1989–1995. Wpłynęło na to wiele czynników, z których najistotniejsze to:

- (a) upadający system komunistyczny z całym swoim aparatem represji nie był już tak silny i nie był w stanie kontrolować wszystkich obszarów życia społecznego;
- (b) przemiany systemowe stworzyły całkowicie nowe realia. Przyszłość (nawet ta najbliższa) była nieprzewidywalna, a tradycyjne media nie nadążały z tłumaczeniem zachodzących zmian. Rodziło to głód informacji, szczególnie w obszarach pomijanych w dyskursie publicznym (jak np. problemy młodych ludzi), i stwarzało dobre warunki do rozwoju niezależnych źródeł informacji, jakimi były fanziny;
- (c) wraz z deregulacją rynku pojawiły się nowe możliwości, chociażby w obrębie środków technicznych (prywatne i legalne punkty ksero,

legalny dostęp do papieru, komputery etc.) umożliwiających powielanie gazetek;

(d) *last but not least*, na przełomie lat 80. i 90. wśród słuchaczy i muzyków z kręgu kultury punk pojawiła się bardzo prężna grupa próbująca robić coś więcej, niż tylko siedzieć, pić i narzekać. Najczęściej identyfikowali się oni z jednym z podgatunków punk rocka, jakim był hardcore. Ci młodzi ludzie nie chcieli beczynnie siedzieć i przyglądać się temu, co działo się dookoła nich, ale autentycznie się zaangażować. Było to szczególnie widoczne po przełomie 1989 roku, gdy próbowano tworzyć coś nowego, niezależnego zarówno wobec upadającego reżimu, jak i zastępujących go nowych elit. Tworzono zatem klasyczną kulturę alternatywną, świadomie pozostającą poza oficjalnym (teraz już także wolnym) obiegiem. Elementem charakterystycznym dla wielu młodzieżowych ruchów kontrkulturowych z początku lat 90. był brak akceptacji jakichkolwiek organizacji politycznych. Były one z natury antyinstytucjonalne, a wszystkie istniejące organizacje formalne traktowały jako rdzeń „systemu”, który zagrażał realizacji ważnych wartości jednostkowych (Lenart 1993: 194).

Samodzielne tworzenie fanzinów gwarantowało pisanie o tym, o czym się myślało, bez zwracania uwagi na to, czy jest to dozwolone, czy nie, czy zachowane są odpowiednie słownictwo, pisownia lub konwenanse. W duchu kontrkultury łamano kanony, prowokowano, stawano w kontrze do kultury zastanej. W trzecim obiegu funkcjonowało specyficzne słownictwo młodzieżowe – w latach 1980–1981 nastąpił rozwój slangu młodzieżowego, często niezrozumiałego dla starszego pokolenia. Język ten obfitował w wulgaryzmy, był bezkompromisowy i dosadny. Odzwierciedlał przemiany cywilizacyjno-obyczajowe, jakie zachodziły w Polsce w końcu lat 70., przez całą dekadę lat 80. i 90. Ten szczególny rodzaj języka był wykorzystywany w tekstach utworów rockowych i fanzinach, wyrażał poglądy, sposób myślenia i przeżywania młodego człowieka (badaniem języka fanzinów z lat 1995–1998 zajmował się m.in. Kajtoch 1999). Szargano w nim narodowe i religijne wartości, łamano stereotypowe przyzwyczajenia, wyrażano okrucieństwo czasów współczesnych, tworzono swoistą poetykę szarości i niezgody na nią (Idzikowska-Czubaj 2006: 290).

Język fanzinów był językiem tych, którzy je tworzyli, i tych, którzy je czytali. W pewnym sensie przypominało to dzisiejsze fora internetowe, gdzie charakterystyczna dla tradycyjnych mediów jednokierunkowa zasada „od nadawcy do odbiorcy” została zastąpiona traktowaniem nadawców i odbiorców jako równorzędnych partnerów w procesie tworzenia

i upowszechniania treści medialnych. Język i zawartość fanzinów zachęcały (często wręcz wzywały) do działania i aktywności, przy czym fanziny z początku lat 80. charakteryzowały się większą haslowością i lakonicznością, podczas gdy z upływem czasu coraz większego znaczenia zaczęły nabierać dłuższe teksty.

Fanziny z okresu przelomu gwarantowały poczucie całkowitej wolności i swobody. A przede wszystkim przekazywały informacje, co w społeczeństwie z ograniczoną liczbą kanałów dystrybucji wiadomości miało kolosalne znaczenie. Siła tych wszystkich pisemek brała się stąd, że wydawano je poza zasięgiem urzędu cenzury. Niekontrolowane przez nikogo mogły umieszczać teksty, których nie można było spotkać w zwykłej, dostępnej w kiosku prasie – zawierały treści dotyczące spraw, o których wielu obywateli nie miało pojęcia. Jak zaważył jeden z obserwatorów tego zjawiska, niezależność tych pism od cenzury wychodziła czytelnikom jedynie na dobre (Szczygiel 1989: 9).

Do najciekawszych fanzinów z tamtego czasu, ukazujących się cyklicznie i mających wpływ na całą scenę zinową, należały: punkowo-hardcore'owe „QQRYQ” z Warszawy, „Antena Krzyku” z Wrocławia, „A-Tak” z Poznania, „Kanaloz” z Bydgoszczy, „O.K.-urde” z Pily, „Ciach-zine” z Grodziska Mazowieckiego, „Woda” z Bytomia, „Truposz” z Zielonej Góry, „Anfall” z Białej Podlaskiej; anarchistyczne i z pogranicza anarchizmu „Przejęcie Pały” z Łodzi, „Матъ Парядка” („Mać Pariadka”) z Sopotu, „Homek” z Gdańska, „Rewolta” z Warszawy, „Kultura Nędzy” z Lublina, „Apolitik” z Elku, artystyczne „Linie” i „Iskra Boża” z Warszawy, ekologiczne i z pogranicza ekologii „Zielone Brygady” z Krakowa, „Grencore” z Poznania, „Trująca Fala z Truj-miasta”, komiksowe „Zakazany Owoc” z Lublina, „Prosiacek” z Katowic, „AQQ” z Poznania, wydawnictwo ruchu Wolność i Pokój – „A-Capella” z Krakowa czy feministyczne „Czarna Suko” ze Szczecina i „Wiedźma” z Łukowa/Siedlec.

Oszacowanie całości zjawiska nastęrcza szereg problemów, takich jak efemeryczność, przypadkowość i różny zasięg oddziaływania. To wszystko sprawia, że dokładne określenie liczby wydawanych w trzecim obiegu tytułów (nie wspominając o nakładach i ilości czytelników – jeden egzemplarz był zazwyczaj czytany przez kilka-kilkanaście osób) jest w zasadzie niemożliwe. Według bardzo ostrożnych szacunków (Ciosmak 2001) można przyjąć, że w okresie 1988–1999 wychodziło łącznie od 1500 do ok. 2000 tysięcy tytułów pisemek w całości niekontrolowanych i pozostających poza oficjalnym obiegiem, a redagowanych przez młodych ludzi.

Oczywiście gwałtowność i zasięg zjawiska doprowadziły do jego umasowienia i ogromnej popularności. Obok fanzinów punkowych, hard-

core'owych, anarchistycznych czy ekologicznych pojawiły się ziny polityczne, artystyczne, literackie, poetyckie, komiksowe, poświęcone graffiti, duchowości, religiom Wschodu, antyklerykalne, nacjonalistyczne, kibicowskie etc. Zainteresowały się nimi również media oficjalne, głównie młodzieżowe, jak tygodnik dla młodzieży szkolnej „Na przelaj”, czy oficjalne pisma muzyczne, np. miesięcznik „Non Stop”, który przez pewien czas swoją szatę graficzną wzorował na chaotycznej formie fanzinów. Wywołało to szereg protestów i ostrych komentarzy, na przykład „Pietia” (Piotr Wierzbicki) na łamach „QQRyQ” pisał: „«Na przelaj» tworzy pozór jakiejś bliżej nieokreślonej alternatywy, która przy bliższym przyjrzeniu okazuje się jeszcze jednym szwindlem. [...] Są bezpieczni, ulegli, grzeczni, a jeśli już do czegoś się biorą, to wychodzi z tego pustka, lub żenująca bufonada” (1989: 3–4).

To podkreślanie niezależności i alternatywności (oraz w pewnym sensie elitarności), tak ważne dla ruchów kontrkulturowych, musiało zderzyć się ze zmieniającymi się realiami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi w przechodzącej transformację Polsce. Zmianom tym poddała się również część środowiska trzeciego obiegu i mniej więcej od około roku 1994 kolejne tytuły legalizowały swoją działalność, profesjonalizowały się czy wreszcie sięgały po oficjalne formy dystrybucji (kioski, Empiki etc.), stając się (przynajmniej na papierze) prywatnymi przedsiębiorstwami prowadzącymi działalność wydawniczo-handlową.

Z całej sceny fanzinowej w Polsce na uwagę zasługują szczególnie trzy tytuły, które wywarły wpływ nie tylko na środowisko zinowe, lecz także na polską kontrkulturę przelomu lat 80. i 90. Chodzi tutaj o warszawski fanzin „QQRyQ” (czyt.: kukuryku), który na wiele lat stał się wzorem dla polskich zinów, krakowskie „Zielone Brygady”, które funkcjonowały jako skrzynka kontaktowa dla środowisk ekologicznych, wolnościowych czy pacyfistycznych, i wreszcie trójmiejski zin „Матъ Парядка” („Mać Pariadka”), który stał się platformą do wymiany poglądów i opinii osób zaangażowanych w polską kontrkulturę. Nie bez znaczenia jest także fakt, że wszystkie trzy periodyki ukazywały się przez dłuższy czas i miały jak na fanzinowe realia duże nakłady oraz szerokie grono współpracowników. W związku z tym opinie i treści tam prezentowane można traktować jako reprezentatywne dla całego środowiska kontrkulturowo-alternatywnego z tamtego okresu.

„QQRyQ” ukazywało się od 1986 do 1993 roku (w sumie 18 numerów) i jak zdecydowana większość fanzinów w trakcie swojego istnienia miał różną szatę i jakość graficzną (od powielaczy, przez ksero, po offset) oraz objętość (od kilku stron formatu A5 w pierwszych numerach do ok. 68–88 stron formatu B5 w ostatnich). W czasie przelomu był to najbardziej

znany i posiadający największy zasięg oraz nakład polski fanzin. Gazeta od początku tworzona była przez jedną osobę – „Pietię” (Piotr Wierzbicki – zbieżność imienia i nazwiska z założycielem „Gazety Polskiej” całkowicie przypadkowa), którego z czasem zaczęli wspierać Zbyszek (Zbigniew Matera) i „Stasiek” (Darek Stewula). „QQRYQ” wyróżniało się stosunkowo staranną i przejrzystą jak na fanzinowe standardy szatą graficzną i layoutem. Przypominał on typową gazetę, podczas gdy zdecydowana większość zinów w tamtym czasie była pod tym względem mocno chaotyczna (by nie powiedzieć nieczytelna) i opierała się na swobodnym, kolażowym łączeniu fragmentów tekstu, zdjęć czy rysunków. Także zawartość pisma, dość wyraźnie wzorowana na amerykańskim fanzinie „Maximumrocknroll”, prezentowała się na tle innych zinów wyjątkowo ciekawie. Od początku składały się na nią dział felietonów (zatytułowany „Kolumny”, które z czasem zaczęły pisać także osoby spoza redakcji), informacje i wywiady z zespołami (także zagranicznymi), relacje z koncertów, raporty na temat funkcjonowania scen punkowych (ale także wszelkich działań o alternatywnym charakterze) w różnych miastach Polski oraz świata, rysunki satyryczne (o różnej tematyce – od polityki po zdarzenia z życia młodych ludzi czy kontrkultury, rysowane przez zaprzyjaźnionych z redakcją młodych rysowników), artykuły o wegetarianizmie, squattingu czy zastępczej służbie wojskowej itp. W miarę jak fanzin się rozrastał, przybyły: dział listów od czytelników (aczkolwiek redakcja zdecydowała się na podanie swojego adresu na łamach pisma dopiero w numerze 15 z czerwca 1990 roku), minikomiksy, recenzje płyt i fanzinów czy wreszcie reklamy. W latach 80. zasięg pisma był dość ograniczony i opierał się na dystrybucji pocztowej oraz podczas koncertów. W pierwszym przypadku do fanzinu mogli dotrzeć tylko ludzie, którzy znali kogoś, kto znał adres redakcji, a w drugim – tylko ci, którzy chodzili na wybrane koncerty (najlepiej organizowane przez osoby tworzące „QQRYQ” lub z nim współpracujące). Po przełomie nakład pisma wzrósł do ok. dwóch tysięcy, choć same formy dystrybucji się nie zmieniły.

„Zielone Brygady” w zasadzie nigdy nie miały charakteru klasycznego fanzinu, ale od początku były kojarzone z tym środowiskiem. Pismo powstało w 1989 roku na Wydziale Chemii Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach wydziałowego Koła Chemików, a tworzyli je aktywni w nim studenci zainteresowani ochroną środowiska. Stosunkowo szybko magazyn stał się nieoficjalną skrzynką kontaktową polskiego ruchu ekologicznego (zarówno tego oficjalnego, jak i alternatywnego) i różnych środowisk o charakterze pacyfistycznym, anarchistycznym, kontrkulturowym i alternatywnym. Formuła tworzenia pisma nie zmieniła się w zasadzie przez

kolejnych kilkanaście lat, tzn. w całości oparta była na nadsyłanych materiałach. Praktycznie przez cały okres istnienia pisma (do 2008 roku wyszło w sumie ponad 230 numerów) ukazywało się ono w formie zeszytów formatu A5 (od około 30 do prawie 100 stron), a od końca lat 90. wszystkie numery dostępne były także w formie cyfrowej.

Anarchistyczno-muzyczny fanzin „Матъ Парядка” (w 1999 roku spolszczono pisownię tytułu na „Mać Pariadka”) ukazywał się w Sopocie od 1990 do 2002 roku (łącznie ponad 80 numerów). Został powołany do życia przez ludzi związanych z trójmiejską kontrkulturą lat 80. (głównie przez osoby związane z Ruchem Społeczeństwa Anarchistycznego¹ i Ruchem Wolność i Pokój²). „Матъ Парядка” była jednym z pierwszych fanzinów, który w połowie lat 90. trafił do legalnej dystrybucji. Jego autorzy potrafili także utrzymać regularny (miesięczny) cykl wydawniczy i dzięki temu fanzin na swój sposób zdominował na kilka lat scenę niezależnej prasy. Główna idea stojąca za magazynem to prezentacja szeroko rozumianego spektrum współczesnej myśli anarchistycznej i wolnościowej (stąd podtytuł „Wolny Magazyn Autorów”, początkowo „Anarchistyczny Magazyn Autorów”). Od 1994 roku w ramach pisma ukazywała się wkładka muzyczna poświęcona głównie niezależnej scenie punkrockowej i hardcore. „Матъ Парядка” ukazywała się w różnych formatach od A3 do B5 (najdłużej jako A5) i miała także różną objętość od ok. 20 do prawie 100 stron.

/// Pokoleniowa zmiana

W latach 90. w obrębie działań kontrkulturowo-alternatywnych w Polsce pojawiły się nowe zjawiska, których próżno szukać w latach wcześniejszych. Wpisywały się one w profil nowych środowisk i działań. Najczęściej były reakcją na zmieniającą się gwałtownie pokomunistyczną rzeczywistość, ale równocześnie podejmowano działania, które odnosiły się do

¹ Ruch Społeczeństwa Alternatywnego (RSA) – jedna z ważniejszych polskich organizacji anarchistycznych w drugiej połowie XX wieku. Założona w Gdańsku na początku lat 80. (Manifest RSA pochodzi z 1983 roku) i posiadająca niesformalizowaną strukturę. Przedstawiała się jako opozycyjna wobec PRL i III RP. RSA był w późniejszych latach m.in. członkiem Międzymiastówki Anarchistycznej, Federacji Anarchistycznej czy Federacji Zielonych (Antonów 2004, Kaczmarek 2009).

² Wolność i Pokój (WiP) – polska niezależna organizacja pacyfistyczna funkcjonująca w latach 1985–1992 i opozycyjna wobec władz PRL. Główna działalność WiP obejmowała działania pacyfistyczne (przede wszystkim walkę o zapewnienie wojskowej służby zastępczej na żądanie) i na rzecz praw człowieka, a w okresie schyłkowym także ekologiczne (protesty przeciwko budowie Elektrowni Jądrowej w Żarnowcu i zapory wodnej w okolicach Czorsztyna) (Smółka-Gnauck 2012).

sfery idei, stylu życia, wartości postmaterialnych (ekologia) czy progresywnych (feminizm, prawa mniejszości seksualnych czy etnicznych).

Stosunek do nowych realiów od początku dzielił aktywistów z lat 80. i 90. Sprzeciw młodych ludzi wobec kapitalizmu w latach 90. może wydawać się jednak jak najbardziej uprawniony. Gwałtowne zmiany systemowe po 1989 roku sprawiły, że społeczeństwo (w tym młodzi ludzie) poddane zostało terapii szokowej, w wyniku której poziom życia dużych grup społecznych uległ gwałtownemu pogorszeniu, a w wielu przypadkach doszło wręcz do ich wykluczenia.

W następstwie tych zjawisk uwaga nowej kontrkultury w dużym stopniu skierowana została na krytykę lansowanej przez władzę i media polityki społeczno-gospodarczej, która z czasem rozwinęła się w sprzeciw wobec gospodarki wolnorynkowej i szerzej liberalizmu (w tym głównie jego neokonserwatywnej wersji realizowanej w Polsce od 1989 roku).

Jako że w latach 80. kontrkultura nie wypracowała alternatywnej formuły, poza krytyką systemu komunistycznego, jej przedstawiciele w zdecydowanej większości poparli, a często wręcz wsparli, neokonserwatywno-liberalne zmiany w Polsce. Każde to interpretować kontrkulturę z lat 80. raczej jako rewoltę o liberalno-demokratycznym i kapitalistycznym charakterze, nie zaś jako klasyczną kontrkulturę znaną z Zachodniej Europy i USA. Czytając teksty z fanzinów, można było odnieść wrażenie, że reformy w Polsce były zdecydowanie za wolne i zbyt powierzchowne. Szczególną rolę w kształtowaniu takich opinii odgrywała „Мать Парядка”, na łamach której przez cały czas istnienia pisma (od 1990 do 2002 roku) promowano koncepcje skrajnego liberalizmu, chociażby poprzez przedruki libertariańskich tekstów, głównie dotyczących ekonomii i gospodarki, opierających się na teoriach Milтона Friedmana (np. David Bergland *Podatki to kradzież, czyli ABC libertarianizmu*) i M. A. Hayeka (np. Nick Elliot *Używanie i nadużywanie pieniądza*).

Z polskich autorów szczególną rolę w promowaniu tych neokonserwatywnych teorii odegrał Jacek Sierpiński, którego autorskie teksty (lub tłumaczenia tekstów obcych) były publikowane w każdym numerze periodyku. Sierpiński bronil polityki gospodarczej Pinocheta w Chile i pośrednio jego rządów, będących według autora lepszą alternatywą niż legalna władza prezydenta Allende (1995: 16–19). Jednak najczęściej Sierpiński wskazywał na zbyt powolne reformy i nadal jego zdaniem zbyt duży udział państwa nie tylko w gospodarce, lecz także w życiu społecznym. Sztandarowym tego przykładem jest tekst *Im większy budżet państwa, tym mniejsze budżety domowe*, gdzie Sierpiński pisze wprost o potrzebie likwidacji państwowej służby zdrowia, oświaty, ZUS-u, gospodarki komunalnej, zabytków

itp. i oddania ich pod kontrolę wolnego rynku (1993: 8–12). Skojarzenia z postulatami Unii Polityki Realnej są jak najbardziej wskazane, bo w jednym z numerów tego, jak by nie patrzeć, anarchistyczno-wolnościowego periodyku znalazł się wywiad z Januszem Korwin-Mikkem (1993, nr 8 (luty): 27–28), zachęcający *de facto* do głosowania na UPR.

Działacze lat 80. dość wyraźnie wsparli formowanie nowego systemu. Znamienny był przykład działaczy pacyfistycznej organizacji Wolność i Pokój, której czołowi przedstawiciele brali udział np. w tworzeniu Urzędu Ochrony Państwa. Niegdysiejsi kontrkulturowcy włączali się także w oficjalną działalność polityczną i – co charakterystyczne – najczęściej wybierali (i wybierają po dziś dzień) partie prawicowe i prawicowo-centrowe. W latach 90. były to Unia Demokratyczna (potem Unia Wolności), Akcja Wyborcza Solidarność, Kongres Liberalno-Demokratyczny, Unia Polityki Realnej, Liga Republikańska czy nawet Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe.

Innym szerokim polem aktywności osób zaangażowanych w latach 80. w działalność kontrkulturową był obszar mainstreamowej kultury i oficjalnych mediów. Nieprzypadkowo okres szerokiego udziału osób wywodzących się ze środowisk kontrkultury lat 80. w mediach publicznych (chodzi zarówno o obsadę stanowisk, jak i przygotowywanie programów, np. telewizyjnych „AlternatiVi”, „Dzyndzyldzy” czy „Lalamido”) przypadła na czas rządów konserwatywnej prawicy (1992–1993).

To szybkie i w zasadzie bezrefleksyjne zaakceptowanie nowych realiów, nie tylko polityczno-ekonomicznych, ale także społeczno-kulturowych, każe zastanowić się, czy wartości postmaterialne utożsamiane z kulturą lat 80. rzeczywiście były wynikiem autentycznych wyborów, czy zostały raczej wymuszone przez realia gospodarki permanentnego niedoboru. Kapitalizm, liberalizm i wolny rynek były tym, czego spora część młodzieży dorastającej lub aktywnej w latach 80. chciała i pragnęła. Kojarzyły się one ze zmitologizowaną przez popkulturę wersją wolnego życia na Zachodzie, który w okresie schyłkowego PRL-u był dla młodych ludzi wyznacznikiem wszystkiego, co normalne i naturalne.

Z tej perspektywy ciekawie prezentują się postawy wobec problemów o charakterze ekologicznym. W latach 80. ochrona środowiska znalazła się w kręgu zainteresowań środowisk kontrkulturowych i alternatywnych niejako przypadkiem. Miała charakter wyizolowanych i nie do końca uświadomionych pojedynczych działań. Problemy ekologiczne rozpatrywano częściej w kontekście kolejnego frontu walki z systemem komunistycznym. Było to widoczne szczególnie w odniesieniu do największej oddolnej ekologicznej organizacji społecznej w PRL-u, a mianowicie Polskiego

Klubu Ekologicznego powstałego w 1980 roku, który jako jedna z niewielu organizacji społecznych nie został zdelegalizowany w czasie stanu wojennego. W związku z tym przyciągał on osoby, które nie mogły realizować się w zdelegalizowanej Solidarności (Hryniewicz 1990: 12–13). Po przelomie roku 1989 dość charakterystyczne było ogólne wsparcie starych środowisk ekologicznych dla nowej władzy czy to na niwie instytucjonalnej, czy też partyjnej, przejawiające się deklarowanym i rzeczywistym poparciem w kolejnych wyborach, dotyczyło to głównie środowisk skupionych wokół Unii Demokratycznej (np. Gawlik 1993: 13, Hyla 1997: 8, Perkowski 1997: 88–90).

W kontekście działań alternatywnych w latach 90. można było zauważyć rozminięcie się postulatów ekologicznych, dotyczących np. polityki transportowej i energetycznej, ochrony Puszczy Białowieskiej, zapory w Czorsztynie czy budowy elektrowni atomowej w Żarnowcu, wyrażanych przez nowe grupy i środowiska, z reakcjami kolejnych ekip rządzących, również tych, które w swoich szeregach miały osoby wywodzące się z kontrkultury lat 80., w tym na stanowiskach decyzyjnych (np. w ówczesnym Ministerstwie Ochrony Środowiska Naturalnego). Władze najczęściej ignorowały te postulaty, a jeśli już reagowały, to wysyłały przeciwko protestującym oddziały policji (Gliński 1996: 208).

W latach 90. środowiska nowej kontrkultury jako jedne z pierwszych zaczęły także wprowadzać w obszar przestrzeni publicznej elementy polityki emancypacyjnej, a konkretnie feminizm, prawa mniejszości seksualnych czy etnicznych.

Nowoczesny feminizm w latach 80. w Polsce praktycznie nie istniał – można wręcz powiedzieć, że patriarchytał równie mocno był zakorzeniony w tradycyjnym społeczeństwie, co w środowisku kontrkulturowym i alternatywnym. Na przykład w obrębie muzyki alternatywnej rola i miejsce kobiet były takie same jak w przypadku muzyki popularnej. Zredukowano je do biernego odbioru, a nie tworzenia (np. na kilkaset działających w Polsce w latach 80. zespołów punkowych aktywnych muzycznie było jedynie ok. 20–30 młodych kobiet – por. Wasążnik i Jarosz 2010: 215). Młode kobiety dopuszczano jedynie do działalności pomocniczej, stereotypowo kojarzonej z aktywnością kobiecą (np. robienie zdjęć czy przygotowywanie posiłków). W gruncie rzeczy jednak kobiety były dodatkiem do męskiego buntu.

To przedmiotowe traktowanie kobiet było także widoczne w tekstach piosenek, a szczególnie w jednym dość specyficznym nurcie piosenek o przesłaniu antyaborcyjnym. W tych tekstach kobiety przedstawiane były najczęściej jako „matki zbrodniarki” (utwór *Pravo do życia, czyli kochanej*

mamusi grupy Prowokacja) czy „matki zabijające swoje dzieci” (utwór *Czarna droga* grupy Bakszysz).

W latach 90. wyrażane przez młode kobiety postulaty polityki równościowej przez wielu działaczy z poprzedniej dekady traktowane były jako niebezpieczne i niezgodne z duchem wolnościowym. Co więcej, w tekstach często zwracano uwagę na to, że w Polsce to mężczyźni są bardziej dyskryminowani (sic!) niż kobiety (argumentem miała być przymusowa służba wojskowa i wyższy wiek emerytalny – por. np. Sierpiński 1994: 12–14 i Sierpiński 1998b: 31–33). Zdarzały się także teksty skrajnie szowinistyczne, np. w jednym autor udowodniał, że zatrudnianie przez mężczyzn ładnych kobiet, ale niemających odpowiednich kwalifikacji, zamiast tych z kwalifikacjami (jak zakładał sam autor, są one zazwyczaj brzydsze) jest działaniem jak najbardziej racjonalnym, a możliwość popatrzenia sobie w pracy na ładną kobietę jest przywilejem mężczyzny (Sierpiński 1996: 21). Zastanawiać może fakt, że w tego typu sytuacjach redakcja nie zamieszczała żadnych komentarzy czy tekstów polemicznych, co każe podejrzewać, że z tego typu opiniami się zgadzała. Nie prezentowano tam także punktu widzenia kobiet. W omawianej „Mać Pariadce” pierwszy tekst napisany na potrzeby czasopisma i podpisany przez kobietę ukazał się dopiero w 1999 roku, a więc 9 lat od powstania magazynu (Spud (Marta) 1999: 13–15).

Podobnie rzecz miała się w przypadku praw mniejszości seksualnych. Tematyka ta pojawiła się w kręgu zainteresowań działaczy alternatywnych w latach 90. I także tutaj reakcja starszych działaczy przybierała często charakter homofobiczny, poczynając od używanego w tekstach języka, a kończąc na stereotypowych argumentach. Sztandarowym tego przykładem jest tekst Artura Psika *Wojsko dla gejów!* – ten w założeniu prześmiewczy tekst jest tak naprawdę homofobicznym atakiem na homoseksualistów. Autor apeluje, by do wojska powoływać wyłącznie gejów, bo tylko oni chcą tam służyć, dzięki czemu mogliby wtedy do woli oddawać się kontaktom homoseksualnym (1993: 4). Temat homoseksualizmu w kontekście armii w „Матъ Парядка” przywoływany był jeszcze kilkakrotnie, np. w numerze 3–4(68) z 1998 roku na stronie 2 pojawiła się antywojskowa reklama ze zdjęciami żołnierzy z poboru z podpisami: „Idź do woja znajdziesz boja!!!” i „Wojsko rozwija więzi między mężczyznami”.

Jeszcze ostrzej na temat praw homoseksualistów wypowiadał się Stefan J. Adamski, którego tekst zawiera elementy czysto homofobiczne zarówno w treści (np. w kwestii ewentualnych adopcji dzieci przez pary homoseksualne pisał: „uważam, iż dopuszczali by się oni czynów niewłaściwych wobec podopiecznych”, 1994: 56), jak i na poziomie języka: w tytule *Terror tolerancji, czyli uwag kilka w kwestii praw odmieńców*, i w samym

tekście, gdzie na określenie gejów i lesbijek używa terminów obraźliwych: „pedały” i „pederaści” (1994: 55).

Innym specyficznym obszarem, gdzie dość wyraźnie rozmięły się poglądy sporej części osób zaangażowanych w kontrkulturę w latach 80. i 90., był stosunek do takich pojęć, jak Polska, patriotyzm, naród czy nacjonalizm. W wytworach kontrkultury z okresu PRL-u dominował charakterystyczny i specyficzny stosunek do tych kwestii. Postawy patriotyczne nie należały do wyjątków, a duma z narodu stawiającego opór komunizmowi była wręcz obowiązkowym elementem kontrkulturowej tożsamości. Tak naprawdę każdy zespół z tego nurtu miał w swoim repertuarze przynajmniej jeden utwór do tego się odwołujący (np. Moskwa *Nigdy*, Aurora *Polska*, Kult *Polska*, Sztywny Pal Azji *Spotkanie z*). Próżno takich utworów szukać wśród zespołów i wykonawców, którzy zaczęli działać w latach 90. Wręcz przeciwnie. Wtedy takie pojęcia, jak Polska, naród czy patriotyzm, były przez tę nową kontrkulturę zastępowane bezpieczeństwaścią czy kosmopolityzmem.

Zwracano za to uwagę na tematy całkowicie ignorowane w oficjalnym obiegu kultury, takie jak narastające zachowania i postawy nacjonalistyczne, antysemickie czy rasistowskie. I znowu różnice między dwiema generacjami aktywistów dość wyraźnie widoczne były na lamach fanzinów.

Na przykład teksty Jarosława Tomaszewicza publikowane w „Zielonych Brygadach” i „Mać Pariańce” w widoczny sposób broniły idei narodowych, a często zawierały elementy nacjonalistyczne. W tekście *Wyznanie nonkonformisty* pisze on: „Uważam, że na godność każdego człowieka składa się nie tylko duma z jego indywidualności, ale także duma z przynależności do pewnych zbiorowości, takich jak choćby naród. Kosmopolici, plużący na miejsce, w którym wyrosli, i ludzi, z którymi los ich związał, są pozbawieni części swej godności” (Tomaszewicz 1993: 19). W innym fragmencie tekst staje się pochwałą mizoginii, ksenofobii czy postaw rasistowskich, gdy autor pisze: „Uważam za przerażający świat, w którym kobiety i mężczyźni, dzieci i dorośli, biali i czarni są jednakowi” (tamże: 19).

W podobnym tonie utrzymany był również tekst Jarosława Trojanego *Trzecia Droga - od faszyzmu ku anarchizmowi?*, w pozytywny sposób przybliżający nacjonalistyczno-separatystyczną brytyjską organizację Third Way, wywodzącą się ze skrajnie nacjonalistycznego Frontu Narodowego (Trojan 1993: 29–31). Innym przykładem przemycania treści nacjonalistycznych były materiały dotyczące wierzeń prasłowiańskich publikowane pod szyldem antykatolicyzmu. Teksty te w mniej lub bardziej zawołowany sposób odwoływały się do organizacji nacjonalistycznych z okresu II RP, jak np. było to w tekście pt. *Zadruga* (Wacek 1994: 18–20).

W „Mać Pariadce” treści konserwatywne, nacjonalistyczne czy narodowe próbowano także przemycać przy okazji tekstów (zarówno tłumaczeń, jak i własnych) dotyczących środowiska paramilitarnych organizacji amerykańskich separatystów (zwanymi popularnie milicjami). Przychylnie oceniano możliwość uzbrajania się przez jej członków, chwalono reprezentowane przez nie tendencje separatystyczne, samorządność etc. Równocześnie jednak pomijano ich rasistowski, ksenofobiczny, homofobiczny, religijny i konserwatywny charakter (np. Sierpiński 1995: 16–19, Sierpiński 1998a: 109–116).

Można oczywiście tego typu teksty traktować jako swoiście pojmowany pluralizm w prezentowaniu tematów przez fanzinowe redakcje. Niemniej wydaje się, że powinny one zostać opatrzone odredakcyjnym komentarzem lub chociaż informacją, że tego typu poglądy nie reprezentują stanowiska redakcji.

/// Podsumowanie

Reasumując, można stwierdzić, że kontrkultura z lat 80. w świetle działań kluczowej części jej animatorów prezentuje się raczej jako kolejna wersja liberalno-demokratycznego protestu przeciwko autorytarnym rządom niż jako kontrkultura *sensu stricto*. Można wręcz odnieść wrażenie, że ponieważ kontrkultura lat 80. nie wypracowała żadnej alternatywy wobec komunizmu, jej przedstawiciele tak chętnie poparli neokonserwatywne w duchu i liberalne w treści reformy po roku 1989. Innymi słowy, ten deklarowany przez kontrkulturę lat 80. fundamentalny antykomunizm naturalnie pchnął część jej przedstawicieli na pozycje konserwatywne czy wolnorynkowe.

Konsekwencje takich postaw są aż nadto widoczne, zważywszy na stosunkowo dużą masowość i popularność kontrkulturowo-alternatywnych treści w okresie przełomu. W oparciu o kontrkulturę z lat 80. nie powstał żaden zinstytucjonalizowany lub przynajmniej nią inspirowany masowy ruch społeczny, siła polityczna ani prąd myślowy, który miałby jakikolwiek wpływ na realia społeczno-polityczno-kulturowe w Polsce po 1989 roku. Nie doszło do „przewietrzenia” postkomunistycznego społeczeństwa. Jednym z efektów widocznych po dziś dzień jest brak nowoczesnej i silnej lewicy (czy szerzej partii alternatywnej jak Zieloni), czyli elementu trwałego i ważnego w systemach politycznych świata zachodniego, a więc wszędzie tam, gdzie istniała kontrkultura lat 60. Powstanie nowoczesnej lewicy, czyli siły, która mogłaby zrównoważyć dominującą

w Polsce myśl konserwatywną, byłoby również ważnym elementem modyfikującym zmiany systemowe i modernizację w Polsce.

Polska kontrkultura lat 80. nie ma bogatej i przede wszystkim różnorodnej bibliografii naukowej. Dominują szablonowe, czarno-białe biografie i wspomnienia pisane najczęściej przez samych uczestników lub zaprzyjaźnionych dziennikarzy (głównie muzycznych). Jednak wszystkie one pisane są z dzisiejszej perspektywy, w związku z czym tworzą dość spójny, ale równocześnie nie do końca prawdziwy, a raczej wyobrazeniowy i pożądany obraz wydarzeń z przeszłości.

Brakuje obszernych, szczegółowych i obiektywnych badań naukowych. Byłyby one wskazane, bo jak starałem się pokazać w niniejszym tekście, obraz kontrkultury lat 80. nie jest tak jednorodny i jednoznaczny, jak się go powszechnie przedstawia. Można to zobaczyć dzięki całkowicie zapomnianym źródłom informacji, jakimi są fanzyny. Materiały tam zawarte nie dość, że pochodzą z pierwszej ręki, to jeszcze osadzone są w ówczesnych realiach, a opisywany w nich świat kontrkultury jest znacznie bliższy prawdy niż zdecydowana większość współczesnych publikacji.

Bibliografia:

/// Adamski S. J. 1994. *Terror tolerancji, czyli uwag kilka w kwestii praw odmieńców*, „Матъ Парядка” 1994, nr 4(22), s. 54–56.

/// Antonów R. 2004. *Pod czarnym sztandarem. Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

/// Brylewski R. 2012. *Kryzys w Babilonie. Autobiografia (rozmawia Rafał Książek)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Ciosmak D., opr. 2001. *Antologia zginów 1989–2001*, Wydawnictwo Liberation, Kielce.

/// Dąbrowska-Lyons A. 1999. *Polski punk 1978–1982*, Agencja Promocyjno-Wydawnicza „Ada”, Warszawa.

/// Fatyga B. 1999. *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, ISNS UW, Warszawa.

/// Gawlik R. 1993. *UD prosi o pomoc*, „Zielone Brygady” 1993, nr 9(51), s. 13.

/// Gliński P. 1996. *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

- /// Gnoiński L., Skaradziński J. 2001. *Encyklopedia polskiego rocka*, In Rock, Poznań.
- /// Gortat R. 1987. *O naturze nowych ruchów społecznych*, [w:] *Studia nad ruchami społecznymi*, red. E. Lewicka-Banaszak, P. Marciniak, W. Modzelewski, UW Instytut Socjologii, Warszawa.
- /// Grabowski K. 2010. *Dezerter. Poroniona generacja?*, Agora, Warszawa.
- /// Grabowski K. („Grabaż”). 2010. *Gościu. Auto-bio-Grabaż*, In Rock, Poznań.
- /// Hryniewicz J. 1990. *Zieloni. Studia nad ruchem ekologicznym w Polsce 1980–1989*, UW Instytut Socjologii, Warszawa.
- /// Hyla M. 1997. *Divided We Fall?*, „Green Brigades” 1997, nr 1(24), s. 8.
- /// Idzikowska-Czubaj A. 2006. *Funkcje kulturowe i historyczne znaczenie polskiego rocka*, Wydawnictwo Literackie, Poznań.
- /// Janiszewski J., Końjo P., Skiba, K. 2010. *Artysci, wariaci, anarchiści*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- /// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- /// Jesswein R. 1985. *Trzeci obieg. Trzecie pokolenie 1945–1985*, „Odra” 1985, nr 3.
- /// Kaczmarek D., red. 2009. *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego 1983–1991*, Wydawnictwo Biblioteki Anarchistycznej, Poznań.
- /// Kajtoch W. 1999. *Świat prasy alternatywnej w zwierciadle jej słownictwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- /// Konnak P. 2012. *Gangrena. Mój punk rock song*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- /// Konnak P. 2013. *Karnawał profuzji*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- /// Lenart B. 1993. *Etos kontestujących ruchów młodzieżowych hippies i punk w latach 80. w Polsce. Analiza porównawcza*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 3.
- /// Perkowski T. 1997. *Make Love Not War, Man! (Facet, uprawiaj miłość, nie wojnę!)*, „Zielone Brygady” 1997, nr 11(101), s. 88–90.
- /// Pęczak M. 1988a. *Kilka uwag o trzech obiegach*, „Więź” 1988, nr 2.

- /// Pęczak M. 1988b. *O wybranych formach komunikowania alternatywnego w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3.
- /// Pietia. 1989. *Kolumna*, „QQRVQ” 1989, nr 12, s. 3–4.
- /// Psik A. 1993. *Wojsko dla gejów!*, „Матъ Парядка” 1993, nr 9 (marzec), s. 4–6.
- /// Sierpiński J. 1993. *Im większy budżet państwa, tym mniejsze budżety domowe*, „Матъ Парядка” 1993, nr 9 (marzec), s. 8–12.
- /// Sierpiński J. 1994. *Feminizm na manowcach*, „Матъ Парядка” 1994, nr 3(21), s. 12–14.
- /// Sierpiński J. 1995. *Kilka uwag na temat kilku uwag*, „Матъ Парядка” 1995, nr 12(42), s. 16–19.
- /// Sierpiński J. 1996. *Kobiety, seks i pieniądze*, „Матъ Парядка” 1996, nr 4(46), s. 21–22.
- /// Sierpiński J. 1998a. *„Antyfaszyści” zastanówcie się! Słowo w obronie niesłusznie oskarżonych o faszyzm*, „Матъ Парядка” 1998, nr 1–2(67), s. 109–116.
- /// Sierpiński J. 1998b. *Przyjdzie urzędnik i wyrówna*, „Матъ Парядка” 1998, nr 12(72), s. 31–33.
- /// Smółka-Gnauck A. 2012. *Między wolnością a pokojem. Zarys historii Ruchu „Wolność i Pokój”*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.
- /// Spud M. 1999. *Osiemnasty*, „Маć Pariadka” 1999, nr 3, s. 13–15.
- /// Staszczuk M. 2011. *Muniek (z Zygmuntem Staszczukiem rozmawia Grzegorz Brzoźnowicz)*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa.
- /// Szczygiel M. 1989. *Xeroxy*, „Na przelaj” 1989, nr 51/52 (31.12.89), s. 9–10.
- /// Tomaszewicz J. 1993. *Wyżnanie nonkonformisty*, „Матъ Парядка” 1993, nr 7, s. 19–20.
- /// Trojan J. 1993. *Trzecia Droga – od faszyzmu ku anarchizmowi?*, „Матъ Парядка” 1993, nr 8 (luty), s. 29–31.
- /// Wacek A. 1994. *Zadruga*, „Матъ Парядка” 1994, nr 5(23), s. 18–20.
- /// Wasążnik M., Jarosz R. 2010. *Generacja*, Korporacja Ha!art, Warszawa.
- /// Wertenstein-Żuławski J., Słodkowska I. 1987. *No future?*, „Więź” 1987, nr 6.
- /// Wyka A. 1987. *Przedmowa*, [w:] *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, F. Capra, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 5–27.

/// Abstrakt

Polska kontrkultura z lat 80. miała dość specyficzny charakter, który nie do końca odpowiadał ówczesnym działaniom kontrkulturowo-alternatywnym na Zachodzie. Przejawiało się to przede wszystkim w deklarowanym antykomunizmie (i szerzej antylewicowości), ale także w zachowawczym podejściu do kwestii światopoglądowych (np. wyznawana religijność) czy braku postaw emancypacyjnych (np. w obszarze feminizmu czy praw mniejszości seksualnych). Alternatywny obieg (czyli działanie poza oficjalnymi kanałami) często w dużym stopniu wynikał z trudności obiektywnych (ograniczenia systemu komunistycznego), a deklarowane przez uczestników zasady i wartości były jedynie tego konsekwencją. Autentyczna kontrkultura w tradycyjnym tego słowa znaczeniu zaczęła krystalizować się dopiero w latach 90., gdy pojawiło się nowe, młodsze pokolenie aktywistów. Widać to wyraźnie na przykładzie analizy treści zawartych w fanzinach wydawanych w drugiej połowie lat 80. i na początku lat 90.

Słowa kluczowe:

kontrkultura, fanziny, trzeci obieg, kultura alternatywna.

/// Abstract

Polish counterculture from the 80s had a quite specific character which was considerably different from the counterculture and alternative activities undertaken in the Western World. The aforementioned discrepancy was mostly visible in a declared anticommunist (and, in a broader sense, anti-leftist) attitudes, but also in the conservative world view (declared religiousness), lack of emancipation attitudes (for instance, in the realm of feminism or sexual minorities). Even the alternative circulation (outside the official channels) was more often chosen because of the objective difficulties caused by the communist system constrains. Due to that, declared by the activists principles and values were just a consequence of the existing situation. The authentic counterculture (in a way it is described in the West) started to crystalize in Poland only in the 90s. It was due to the new (younger) generation of activists that emerged back then. It is clearly visible upon analyzing the articles in underground fanzines from the late 80s and the early 90s.

Keywords:

counterculture, fanzines, third circulation, alternative culture

INTEGRACJA CZY AUTONOMIA? (KONTR)KULTURA NA PRZYKŁADZIE DZIAŁALNOŚCI ANARCHOFEMINISTYCZNEJ W POLSCE

Jennifer Ramme
Europa-Universität Viadrina

Obecny w polskiej rzeczywistości społecznej antagonizm dyskursów sprzyja ujednoczeniu opozycji. Feminizm stał się elementem krańcowym w owej polaryzacji dyskursu publicznego, przez co jawi się jako rodzaj monolitu. Jednocześnie ruchy feministyczne niewpisujące się w stereotyp feminizmu funkcjonujący w dyskursie publicznym nie są obecne w świadomości społecznej. Tymczasem jedną z istotnych cech feminizmu – jako nurtu ideowego oraz ruchu społecznego – jest to, że istnieją różne jego wariacje, zależne od wizji reform relacji społecznych oraz wyznawanego światopoglądu. Można by nawet pokusić się o stwierdzenie, że gdyby nie wspomniana polaryzacja dyskursu publicznego, feminizmy te nie miałyby ze sobą aż tak wiele wspólnego, gdyż różnice między nimi są zbyt duże. Jakie spoiwo mogłoby bowiem łączyć tak różne postawy, jak neoliberalizm, liberalizm, socjalizm czy też anarchizm?¹

Artykuł ten poświęcony jest ostatniemu z wymienionych nurtów, czyli postawom i działalności anarchofeministycznej, ale też spokrewnionym z nimi zjawiskom anarcho-queer i queer-punk² w Polsce.

¹ Gdyby nie było mowy o polskiej rzeczywistości społecznej i polaryzacji (w ramach której religia katolicka i ogólnie chrześcijaństwo ustawiane są w opozycji wobec feminizmu), to można by tu dodać jeszcze feminizm katolicki. Feminizm religijny, taki jak feminizm ewangelicki, żydowski itd., jest obecny w feminizmie polskim. Można też podejrzewać, że wiele feministek w Polsce jest wierzących. Przykładem polskiej katolickiej teolożki feministycznej jest Elżbieta Adamiak. Natomiast przykładem feministycznej grupy jest związana ze środowiskiem anarchofeministycznym i punkowym białostocka grupa Dziewczyzny w akcji (zob. Zwierkowska 2005).

² Pojęcie *queer* jest zarówno nazwą teorii naukowej, jak i samookreśleniem się grup i ruchów społecznych. Teoria queer zajmuje się procesami i warunkami symboliczno-materiałnej reprodukcji społecznej. Najbardziej znaną przedstawicielką tego nurtu jest Judith Butler. Natomiast we własnym nazewnictwie ruchów społecznych pojęcie „queer” określa

Rozróżnienie środowisk feministycznych pod względem odmienności celów politycznych jest istotne, by zrozumieć przyczyny pewnych sposobów ich działania.

W jakim zatem kontekście oraz w ramach jakiej tradycji ruchów społecznych pojawił się i zaczął funkcjonować anarchofeminizm w Polsce? Czym się charakteryzuje oraz jakiego rodzaju inicjatywy anarchofeministyczne powstały na terenie kraju na początku lat 90.?

By odpowiedzieć na postawione pytania, zamierzam w pierwszej kolejności opisać zjawisko anarchofeminizmu oraz kontekst, w jakim pojawiły się związane z nim inicjatywy, porównując je z innymi ruchami społecznymi, by następnie kolejno przeanalizować rodzaj działalności określających się mianem anarchofeministycznych.

W moim przekonaniu anarchofeminizm różni się od większości nurtów feminizmu postawą dezintegracyjną w stosunku do władzy, funkcjonującej pod postacią instytucji społecznych oraz państwa. Ważnymi cechami wyróżniającymi inicjatywy anarchofeministyczne są: uprawianie polityki poprzez działanie kulturowe („urzeczywistnianie”) i wprowadzanie zmian w teraźniejszości, brak formalizacji, instytucjonalizacji³ oraz krytyczny stosunek do komercjalizacji.

Zdecydowałam się używać w swoich rozważaniach pisowni „(kontr)kultura” – jako że kultury tworzonej w ramach ruchu anarchofeministycznego i ruchów spokrewnionych nie można definiować wyłącznie w kategoriach opozycji do dominującej kultury. Kulturowy wymiar anarchofeminizmu objawia się w tworzeniu autonomicznych sfer kultury oraz w działaniach (kontr)kulturowych (m.in. interwencje, praktykowanie odmiennych zachowań społecznych i porządków zmysłowych). W obu przypadkach konstruowana jest odmienna przestrzeń i – tym samym – nowa rzeczywistość społeczna.

postawę dezidentyfikacji, czyli odrzucenia kategorii tożsamości jako powtarzalnej definicji zbiorowości (oraz jednostek, które są przypisane określonym kategoriom zbiorczym). Często słowo „queer” jest też używane jako tożsamościowa nazwa parasolowa, obejmująca mniejszości seksualne (homoseksualizm, transseksualizm, transgender, interseksualność, aseksualność i inne), co jest do pewnego stopnia sprzeczne z teoretycznym i dezidentyfikacyjnym znaczeniem queer. W przypadku omawianych tu grup pojęcie „queer” jest używane jako zarówno nazwa parasolowa, jak i określenie postawy dezidentyfikacyjnej.

³ Instytucjonalizacja oznacza tutaj z jednej strony działalność feministyczną w regulowanych prawnie ramach (np. organizacja pozarządowa), a z drugiej włączenie feminizmu oraz idei feministycznych w ramy instytucji społecznych, regulujących życie społeczne i produkujących wiedzę (uniwersytet, struktury państwowe itp.).

Pojęcie przestrzeni rozumiem analogicznie do socjologicznej, niedualistycznej teorii przestrzennej Martiny Löw. Definiuje ona przestrzeń jako społecznie konstruowaną – oznacza to relatywne pozycjonowanie materii i istot żyjących, które potem, w ramach umysłowej syntezy, są łączone we wspólną przestrzeń. Konstruowanie przestrzeni może mieć charakter zarówno symboliczny, jak i materialny. Badaczka nie stosuje przy tym opozycji struktura przestrzenna – aktor społeczny. Twierdzi jedynie, że aktorzy społeczni nie tylko działają w przestrzeni, lecz także – poprzez swoje działanie – produkują i reprodukują ją (zob. także Löw 2001).

Istotny w tej definicji przestrzeni jest jej wymiar procesualny – jeśli bowiem uznamy, że przestrzenie są produkowane i reprodukowane poprzez działania, to świadoma zmiana działań zmienia również właściwości przestrzeni.

Materiałami, które leżą u podstaw tej analizy, są publikacje własne organizacji, obserwacja uczestnicząca, wywiady z kilkunastoma anarchofeministycznymi działaczkami oraz przedstawicielkami innych nurtów feminizmu przeprowadzone w latach 2007–2010⁴.

/// Ujęcie historyczne oraz genealogiczne zależności

Pojęcie anarchofeminizmu stosowane jest do opisu nurtu myśli i ruchu społecznego reprezentowanego przez takie myślicielki i aktywistki społeczne, jak Emma Goldman (1869–1940), Voltairine De Cleyre (1866–1912), czy też w odniesieniu do organizacji takich, jak hiszpańskie *Mujeres Libres* (rok założenia – 1936) czy niemiecki *Syndikalistischer Frauenbund* (rok założenia – 1920) (por. m.in. Lohschelder 2000).

Wymienione organizacje i teoretyczki anarchistyczne wywodziły się z szerszego ruchu anarchistycznego, który działał w tamtym okresie (oraz były jego częścią). W ramach myśli anarchistycznej formułowały one również postulaty reorganizacji społecznej w zakresie norm dotyczących relacji i ról płciowych oraz relacji i praktyk seksualnych (np. koncepcja wolnych związków)⁵. Również w Polsce przed II wojną światową udzielały się działaczki społeczne łączące ideę emancypacji kobiet z ideami

⁴ Osoby, z którymi zostały przeprowadzone wywiady, należały/należą m.in. do grup KDP, Emancypunx, Marcowanie, Femina Front, Radykalne Czirliderki Warszawa, Strzyga, A-fe, U.f.a, Kolektywny Podmiot Kobiecy, Porozumienie Kobiet 8 Marca, Oska, Feminoteka, Ladyfest Warszawa, Porozumienie Lesbijek LBT i inne.

⁵ Idee dotyczące np. wolnych związków (nie tylko heteroseksualnych) były również praktykowane.

anarchistycznymi. Oprócz pojedynczych wzmianek na ich temat w publikacjach brakuje jednak szerszych badań na ten temat.

Pojęcie anarchofeminizmu pojawia się współcześnie w samookreśleniach grup i profilu ich działalności i różni się w zależności od państw i regionów. Na przykład w krajach niemieckojęzycznych, takich jak Republika Federalna Niemiec, począwszy od lat 80., inicjatywy w tradycji anarchistycznej określają się zazwyczaj mianem ruchów autonomicznych – dystansując się tym samym wobec tradycyjnych anarchistów, marksizmu, socjalizmu oraz autorytarnego komunizmu⁶. Natomiast nazwa „autonomiczny ruch kobiet” powstała w tym regionie, aby podkreślić dążenia separatystyczne – charakterystyczne dla tych inicjatyw feministycznych, wywodzących się z ruchu rewolty studenckiej ‘68 roku – wobec struktur patriarchalnych⁷.

Określenie „anarchofeministyczny” natomiast częściej przypisywały sobie ruchy w Szwecji, Hiszpanii, USA i Ameryce Południowej. Co ciekawe – od lat 90. czyniły to również inicjatywy w postkomunistycznej Europie Środkowo-Wschodniej (Polska, Czechy, Białoruś, Ukraina, Rosja) i Południowo-Wschodniej (Rumunia, Chorwacja, Serbia)⁸.

Pierwsze inicjatywy anarchofeministyczne (a potem anarcho-queer i queer-punk) powstały w Polsce w latach 90. Większość z nich pojawiła się w ramach rozwijającej się tzw. sceny niezależnej⁹, tworzonej w dużej

⁶ Por. manifest formułujący zasadnicze postawy ruchu autonomicznego, *Neue Thesen zur Autonomen Bewegung ... 1981*, „Radikal” 1981, nr (8)97 Extra.

⁷ Doderer i Kortendiek piszą o projektach autonomicznego ruchu kobiet, że były one skoncentrowane na kobietach i sytuowały się poza istniejącymi instytucjami. Wyznawane zasady to m.in. antyhierarchiczne i oddolne formy organizacyjne, samostanowienie, samoorganizacja, utożsamienie/łączenie codziennych czynności z działalnością polityczną (Doderer i Kortendiek 2008: 879–881).

⁸ Najwięcej grup i inicjatyw anarchofeministycznych istniało w krajach Europy Wschodniej od drugiej połowy lat 90. do połowy lat 2000. Przykładowe grupy anarchofeministyczne to czeska Anarchofeministická skupina (grupa wydawała pisma „Přímá Cesta” oraz „Sirena”), Love Kills Collective z Rumunii (pismo „Love Kills”), chorwacka ANarcha-FEMinist Action _ AnFemA (newsletter „Womb” i pismo „Femzine”). Grupy określające się mianem anarchofeministycznych istniały również w Europie Zachodniej – niemieckie Erinyen (pismo i blog o nazwie „Erinyen”), irlandzkie Rag Collective Dublin (pismo „Rag”). Wszystkie wymienione tu grupy współpracowały bądź były w kontakcie z grupami anarchofeministycznymi w Polsce, tworząc wspólną platformę w postaci internetowej listy dyskusyjnej.

⁹ Wyjątkiem są inicjatywy wywodzące się z środowisk ekologicznych, jak grupa Ekofemina. „Scena niezależna” jest określeniem dla przestrzeni działalności środowiska punkowego (jak i samego tego środowiska). Scena niezależna jest rodzajem oddolnie zorganizowanej społeczności punkowej, której sieci kontaktów są tworzone na bazie wspólnych

mierze przez anarchizujące środowiska punkowe¹⁰. Bardzo istotna w upowszechnianiu postaw anarchofeministycznych okazała się działalność w ramach zespołów muzycznych – takich jak np. założony na początku lat 90. anarchofeministyczny zespół Piekło Kobiet. Koncerty połączone z przemówieniami odgrywały rolę platformy do głoszenia poglądów i przekazywania informacji. Podobnie teksty piosenek oraz materiały zamieszczane w wydawnictwach płytowych i kasetowych funkcjonowały jako nośnik (często ponad granicami) wiedzy i idei. Pierwszą grupą anarchofeministyczną była powstała w 1995 roku inicjatywa Kobiety Przeciwko Dyskryminacji i Przemocy, która przekształciła się potem w autonomiczno-feministyczną grupę Emancypunx¹¹.

Od roku 1995 do dnia dzisiejszego istniało kilkadziesiąt grup i inicjatyw anarchofeministycznych, służących celom środowiskowym lub „wychodzeniu” z działalnością polityczno-społeczną¹². Do tego należy

zainteresowań oraz wartości. Przymiotnik „niezależna” odnosi się do dążeń do niezależności od zewnętrznych (niepunkowych bądź komercyjnych, oficjalnych) struktur.

¹⁰ Ruch punk powstał na świecie w drugiej połowie lat 70. W Polsce kojarzony jest np. z zespołem muzycznym Dezerter. Hasło „Jeśli chcesz zmieniać świat zacznij od siebie”, wykorzystane przez zespół w utworze *Jeśli chcesz zmieniać świat*, lub inny cytat z tekstu: „Zamiast walczyć z rzeczywistością – próbuj stworzyć własną” również oddaje podejście ruchu punk czy anarcho-punk, tworzącego scenę niezależną. Z tym że w przypadku anarchistycznego ruchu punk często spotykana jest jednocześnie walka o własną rzeczywistość oraz walka z zastaną rzeczywistością. W przypadku Dezertera należy dodać, że jest to zespół, który funkcjonuje zarówno w mainstreamie, jak i na scenie niezależnej, przez co trudno go jasno zdefiniować jako niezależny zespół kontrkulturowy. Powstał jednak prawie dekadę wcześniej przed pełnym zaistnieniem sceny niezależnej na początku lat 90. i miał bardzo istotny wpływ na jej powstanie poprzez pismo „Azotox” czy własne wydawnictwo kasetowe Tank Records, działające w trzecim obiegu w czasach PRL-u.

¹¹ Zobacz publikacje trzeciego obiegu: „Vacula” nr 2, „Marrrowanie” nr 2, „Liberation zine” nr 4 (Liberation 1997, s. 38).

¹² Kobiety przeciwko Dyskryminacji i Przemocy „KDP” (Warszawa), g.a.f. Wiedźma (Warszawa, Biała Podlaska, Łuków, Siedlce oraz region Podlasia), Emancypunx (Warszawa), Emancypunx Szczecin (Szczecin), Eko-Femina (Elbląg), Femina Front (Grudziądz), Strzyga (Poznań), Liberta (Wrocław), Dziewczyny w Akcji (Białystok), Słupskie Anarchofeministki (Słupsk), Więcej niż Ciało (Lublin), Czarne Pończochy (region Podlasia i Warszawa), Sister to Sister (Elbląg, Wrocław, Warszawa), Radykalne Czirliderki (Warszawa), Radykalne Czirliderki (Wrocław), Radykalne Czirliderki (Białystok), Grupa Profanum – Warszawa, Grupa Sister (Warszawa), A-fe (Warszawa), Kolektyw Tikimora (Kraków), Miłość bez Granic (Kraków) i inne. Otwarte zjazdy i fora o charakterze ogólnopolskim to m.in. „Konferencja Kobiet z Ruchów Antyfaszystowskich” (1995), „Złot Feministyczny” (1997), „Marrrowanie”. Grupy z silnym wpływem i udziałem anarchofeministek/anarchofeministów to warszawskie Porozumienie Kobiet 8 Marca, Kolektyw Podmiot Kobiety, U.F.A., Żel-Beton. Do tego dochodzą liczne inicjatywy pojedynczych osób oraz inicjatywy wyspecjali-

doliczyć inicjatywy koncentrujące się na działalności wydawniczej, infrastrukturalnej (np. skłoty¹³, dystrybucje wysyłkowe¹⁴), kulturowej (np. cykliczne imprezy, okazjonalne festiwale).

Ulokowanie zjawiska anarchofeminizmu w kontekście anarchizującego ruchu punk nie jest oczywiste. Anarchofeminizm jest często widziany bądź traktowany jako podgatunek albo ruchu feministycznego, albo anarchistycznego formującego się w Polsce w latach 80.

W historycznej pracy Radosława Antonowa na temat ruchu anarchistycznego w Polsce anarchofeminizm jest opisywany w kategoriach zależności (2004: 286). W publikacji możemy przeczytać, że pojawił się „[...] najpierw jako przybudówka działających grup anarchistycznych zrzeszonych w Federacji Anarchistycznej, a następnie jako samodzielne grupy czy poszczególne jednostki z różnych miast Polski [...]” (tamże: 284).

Należy jednak zaznaczyć, że żadna z powstałych w połowie lat 90. grup anarchofeministycznych nie była zrzeszona w ogólnopolskiej Federacji Anarchistycznej¹⁵. Trudno zgodzić się z takim generalizującym opisem

zowane w konkretnych działaniach (np. wydawnictwa). Ugrupowaniami blisko związanymi z Federacją Anarchistyczną są z kolei Ugrupowanie Feministyczno-Anarchistyczne (UFA) z Poznania oraz K.U.R.W.A. z Warszawy. Informacje na temat istnienia grup dotyczą okresu od 1994 do 2008 roku.

¹³ Skłot od angielskiego słowa *squatting*. Oznacza zajmowanie pustostanów bez uprzednio zawartej umowy z właścicielami budynków.

¹⁴ Dystrybucja w środowisku punkowym oznacza prowadzenie wysyłki prasy i nośników muzycznych oraz tworzenie okazjonalnych stoisk np. na wydarzeniach punkowych (koncerty, giełdy itp.). Dystrybucje tworzą podziemny obieg wymiany dóbr kultury punkowej.

¹⁵ Na błędne ulokowanie zjawiska anarchofeminizmu przez Radosława Antonowa zwróciła też uwagę Joanna Zwierkowska (2005: 63–64). Grupa KDP, którą Antonów opisuje, podjęła działalność w ramach warszawskiej antyfaszystowskiej grupy Młodzież przeciwko Rasizmowi w Europie i Radykalnej Akcji Antyfaszystowskiej (MRE/RAAF), gdy okazało się, że środowisko Federacji Anarchistycznej (FA) jest częściowo niechętnie nastawione wobec feminizmu (por. ziny „Vacula” nr 2 oraz „Marcowanie”). Z kolei w połowie lat 90. w Warszawie RAAF funkcjonował już niezależnie od FA i organizował własne, osobne ogólnopolskie zjazdy. Różnice poglądów między FA a RAAF przejawiały się m.in. w tym, że FA dostrzegało w istnieniu państwa główną przyczynę zła społecznego (w tym rasizmu i narastających sympatii wobec idei neofaszystowskich i skrajnie nacjonalistycznych). Niechętnie postawy wobec feministycznych idei wśród anarchistów w latach 80., tworzących późniejsze pismo „Mać Pariadka” oraz Federację Anarchistyczną, opisuje też Małgorzata Tarasiewicz, była działaczka ruchu Wolność i Pokój i współredaktorka pisma tego ugrupowania „A’Capella” (Tarasiewicz 2005: 10).

Jeśli chodzi o grupy feministyczne blisko związane z FA, to wyjątek stanowiła opisywana szerzej przez Antonowa grupa K.U.R.W.A., która była mocno osadzona w środowisku anarchistycznym. Grupa ta powstała jednak kilka lat po skonsolidowaniu się środowiska anarchofeministycznego. Na dodatek została ona założona z inicjatywy osób związanych

zależności genealogicznej, ponieważ inicjatywy i grupy anarchofeministyczne w większości powstawały w sposób zdecentralizowany i niezależny od siebie. Nie miały też nigdy wspólnej struktury federacyjnej, która by np. formułowała wspólne podstawy programowe i reguły.

Zdarza się również, że anarchofeminizmowi przypisywana jest zależność genealogiczna do pozarządowych, liberalnych czy też akademickich inicjatyw feministycznych, które na potrzebę tej analizy będą określać łącznie pojęciem „feminizmu integracyjnego”¹⁶. Przykładami takiego pozycjonowania są spotykane w wypowiedziach feministek integracyjnych analogie „matek i córek”, nazywanie anarchofeminizmu feminizmem „niedojrzałym” lub charakteryzowanie anarchofeministek (niezależnie od wieku osób uczestniczących w tego typu inicjatywach) jako młodzieży¹⁷. Efektem takiego ulokowania anarchofeminizmu jest neutralizacja fundamentalnej dla anarchofeministek krytyki zarówno feminizmów integracyjnych, jak i tych anarchizmów, które nie uwzględniają znaczenia władzy w przestrzeni bezpośrednich relacji i praktyk międzyludzkich, władzy kulturowej i symbolicznej¹⁸.

z Federacją Anarchistyczną w celu stworzenia głosu opozycyjnego wobec środowisk anarchofeministycznych, w sytuacji, gdy pod koniec lat 90. zaistniał poważny konflikt na linii środowiska anarchofeministyczne i anarchistyczne – środowisko Federacji Anarchistycznej w Poznaniu, która spotkała się z zarzutem seksizmu (na ten temat zob. także broszura „Incydent Poznański” z 1999 roku).

¹⁶ Pojęcia „feminizm integracyjny” używam w celu odróżnienia feminizmów dążących do autonomii. Takimi feminizmami są – obok feminizmu anarchistycznego – feminizm autonomiczny i feminizm separatystyczny (organizujący wyłącznie kobiety i dążący do pełnej niezależności od wszelkich struktur patriarchalnych).

¹⁷ Za przykład może tutaj służyć pismo „Zadra” 2001, nr 2(7), gdzie pod tytułem *Niegrzęczone dziewczynki* została zaprezentowana inicjatywa feminizmu anarchistycznego. Ważnym tekstem, który nawiązuje do tego tematu z perspektywy anarchofeministycznej, jest tekst Claudii Snochowskiej-Gonzales *Młode? Gniewne?*, który ukazał się w piśmie „Zadra” 2001, nr 1(6); <http://pismozadra.pl/archiwum/zadra-6/424-mlode-gniewne>. Powstał też film, oparty na wywiadach z działaczkami środowisk feministycznych, poruszający problematykę „matek i córek”, który jednak nigdy nie został upubliczniony. Temat traktowania anarchofeministek jako młodych, nieprofesjonalnych i niepoważnych podjęła również Joanna Zwierkowska w swojej pracy magisterskiej (2005: 64).

¹⁸ Obecnie anarchizm, który uwzględnia w swojej krytyce również władzę symboliczną i kulturową oraz reprezentuje postawy poststrukturalistyczne, przez niektórych teoretyków, takich jak np. May Todd czy Saul Newman, jest nazwany postanarchizmem. Newman pisze: „[...] the poststructuralist intervention in anarchist theory showed that anarchism had a theoretical blindspot – it did not recognize the hidden power relations and potential authoritarianism in the essentialist identities, and discursive and epistemological frameworks, that formed the basis of its critique of authority” (2010: 12). Nie zdecydowałam się na rozróżnienie postanarchizmu/anarchizmu w odniesieniu do praktyki anarchistycznej, ponieważ

Ponadto ważnym powodem, niejako „zewnątrznym”, ujednoczenia wszystkich rodzajów feminizmu jest już wspomniana we wstępie polaryzacja społeczna. Filozofka społeczna Monika Bobako w swojej pracy *Demokracja wobec różnicy* twierdzi, że postkomunistyczny kontekst polityczny, w którym Kościół katolicki odgrywa znaczącą rolę, ustawia pole walki politycznej w taki sposób, że sprzyja liberalnym wersjom feminizmu. Nie sprzyja natomiast „radykałniejszym krytykom mechanizmów marginalizacji, podporządkowania czy wyzysku kobiet i ogranicza możliwość dyskusji o takich kwestiach, jak na przykład rola państwa w upodmiotowieniu kobiet, czy o immanentnie antykobiecych i patriarchalnych implikacjach neoliberalnej polityki ekonomicznej” (Bobako 2010: 240).

Ta polaryzacja społeczna ma konsekwencje dla sytuacji samego feminizmu. Nie poświęcę jednak tym procesom szczególnej uwagi – celem tego tekstu jest przede wszystkim znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, czym charakteryzuje się anarchofeminizm, oraz refleksja nad tym, dlaczego jego powstanie było możliwe w ramach ruchu punk.

/// Polityka codzienności – związki anarchofeminizmu z ruchem punk

W odniesieniu do anarchizmu niezwiązanego z ruchem punk można stwierdzić, że przez długi czas środowiska anarchofeministyczne i anarchistyczne w Polsce różniły się w definiowaniu samej władzy i mechanizmów jej opresji oraz tworzonych przez nią asymetrycznych relacji. Częściowy wpływ na odmienne definicje mogło mieć (obok silnych antykomunistycznych i anarchoindywidualistycznych¹⁹ postaw anarchistów, działających od lat 80.) czerpanie inspiracji oraz wiedzy na temat anarchizmu z innych źródeł.

nie jestem przekonana co do słuszności ustanawiania tego typu genealogicznej zależności (tego, co było „przed”, i tego, co jest „po”). To, co Newman opisuje jako interwencję strukturalistyczną wobec teorii anarchistycznej, w dużej mierze stanowi też obszar tematyczny podejmowany przez teoretyczki i praktyczki anarchofeminizmu, feministyczne ruchy w ramach rewolty studenckiej, sytuacjonizm, ruch punk i inne.

¹⁹ Anarchizm indywidualistyczny jest anarchizmem najbardziej kompatybilnym z poglądami pravicowymi i poglądami afirmującymi nieregulowany kapitalizm. O ile np. w Europie Zachodniej ruchy o charakterze anarchistycznym są zdecydowanie lewicowe i antykapitalistyczne, o tyle w Europie Wschodniej zdarzają się grupy, które mają silne tendencje pravicowe, co jest widoczne m.in. na przykładzie aliansów, do których dochodziło z ugrupowaniami ze zdecydowanie pravicowego sektora politycznego, lub w sympatii okazywanej tego typu ugrupowaniom (np. UPR Janusza Korwin-Mikkego).

W przypadku publikacji anarchistycznych związanych z Federacją Anarchistyczną, takich jak powstałe w 1990 roku w Sopocie pismo „Mać Pariadka”, teorie anarchistyczne z XIX w. wydawały się najistotniejszym źródłem informacji dotyczących anarchizmu, istotniejszym niż współczesne odniesienia (czy nawet odniesienia do lat 60.)²⁰.

W polskojęzycznych anarchofeministycznych publikacjach nawiązania do przedwojennych myślicielek anarchistyczno-feministycznych pojawiają się dopiero pod koniec lat 90. i stanowią raczej charakterystyki postaci historycznych²¹. Dużo częściej natomiast można znaleźć nawiązania do bardziej współczesnych poglądów i idei zawartych w publikacjach kontrkulturowych czy punkowych (literatura podziemna – tzw. „ziny”²² lub „fanziny” – wkładki tekstowe dołączane do wydawnictw muzycznych oraz teksty piosenek).

O ile większość ugrupowań anarchistycznych w latach 90. utożsamiała władzę prawie wyłącznie z postacią państwa – jego struktur i narzędzi²³

²⁰ Informację o roku i miejscu pierwszego wydania pisma „Mać Pariadka” podaję za Darkiem Ciosmakiem (2001: 12). Należy dodać, że Federacja Anarchistyczna była i jest wewnętrznie zróżnicowana, niemniej główne jej ośrodki miały – w tematyce związanej np. z relacjami władzy opartej na binarnym modelu płci – zachowawcze poglądy, a grupy te składały się głównie z mężczyzn. Piotr Żuk podaje, że Federacja Anarchistyczna (FA) przekształciła się w 1989 roku z Międzymiastówki Anarchistycznej (MA). Ta ostatnia powstała z inicjatywy osób związanych z ruchem Wolność i Pokój (WiP), Ruch Społeczeństwa Alternatywnego (RSA) i Totart (Żuk 2001: 30).

²¹ Por. „Vacula” nr 2 oraz „Wiedźma” nr 4. Tylko w biuletynie „Emancypunx” nr 4 cytaty hiszpańskiej organizacji Mujeres Libres zostały wykorzystane do tego, by służyć jako poparcie współczesnych pozycji anarchofeministycznych.

²² *Zine* jest określeniem prasy trzeciego obiegu w ruchu punk i ruchu anarchofeministycznym. Jest to skrót od angielskiego słowa *fanzine*. Ziny są publikacjami niezarejestrowanymi (brak numeru ISSN). Są drukowane bądź powielane na ksero. Nakłady zinów bardzo się różnią. W Polsce nakłady sięgały/sięgają od kilku do kilku tysięcy sztuk.

²³ Mowa o okresie od początku lat 90. do około dwudziestu lat po transformacji. Dobrym źródłem jest tu wychodzące od początku lat 90. pismo „Mać Pariadka” (główny organ prasy środowiska związanego z Federacją Anarchistyczną) lub „Płaszczyna Większościowa” Federacji Anarchistycznej (rodzaj deklaracji poglądowej ustalonej przez ugrupowania wchodzące w skład Federacji Anarchistycznej, uaktualnianej w trakcie zjazdów federacji). Należy też dodać, że środowiska anarchistyczne zrzeszone w Federacji bardzo się różniły (organizując osoby zarówno o tendencjach lewicowych, jak i prawicowych). Ugrupowania anarchistyczne popierały prawo kobiet do przerywania ciąży. Na zdjęciach z warszawskich demonstracji na rzecz prawa do aborcji na początku lat 90. w Warszawie, które znalazłam w archiwum Polskiego Stowarzyszenia Feministycznego (PSF), widać flagi Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego (RSA), a jedna z założycielek PSF i organizatorek demonstracji na rzecz prawa do aborcji potwierdziła mi w wywiadzie poparcie ugrupowań anarchistycznych. O działaniach na rzecz zachowania prawa do aborcji pisał też R. Antonów

– o tyle anarchofeministki widziały ją również w pozapaństwowych relacjach międzyludzkich oraz praktykach kulturowych (np. krytykowano mizoginistyczne zachowania, przypisywanie kobietom stałych ról i obszarów prac lub takie instytucje społeczne jak małżeństwo czy heteroseksualny model rodziny nuklearnej)²⁴. W tym obszarze można zauważyć większą bliskość anarchofeminizmu do innych nurtów feministycznych oraz do społeczności anarchopunkowej.

Zarówno anarchofeminizm, jak i anarchistyczny ruch punk mają – w kwestii definicji mechanizmów opresji społecznej – wspólną płaszczyznę z powstałym pod koniec lat 50. sytuacjonizmem, będącym rodzajem anarchizmu kulturowego²⁵. Sytuacjonistom przypisuje się duży wpływ na ruch rewolty studenckiej we Francji w latach 60. Oba ruchy dostrzegły w kulturze i praktykach codziennych mechanizmy opresji społecznej, a samą kulturę zaczęły postrzegać jako jej narzędzie oraz przestrzeń, w której możliwe jest dokonywanie zmian społecznych (zob. Ramme 2006, Teune 2007: 41).

Należy zwrócić uwagę na to, że międzynarodowy ruch punk, który nawiązywał do tradycji artystycznego ruchu DADA oraz sytuacjonizmu, od początku włączał do swych „niepisanych” założeń postawy feministyczne²⁶. Można nawet powiedzieć, że punk powstały na początku lat 70. miał cechy queerowe²⁷ – w tym sensie, że punk można było określić mianem postawy dezidentyfikacyjnej, która objawia się w otwartej rebelii przeciw społecznie przyjętym wzorcom zachowań. Punk tworzył radykalny ruch

(2004: 338). Obecnie bardzo widoczna jest recepcja współczesnej myśli anarchistycznej, myśli postmarksistowskiej i poststrukturalistycznej, która posługuje się bardziej zróżnicowanym pojęciem władzy.

²⁴ Badania postaw środowiska anarcho-queer i anarchofeministycznego wobec małżeństwa przeprowadziła Halina Gąsiorowska (2012).

²⁵ Ruch sytuacjonistyczny był związany z Międzynarodówką Sytuacjonistów. Ruch ten jest historycznie powiązany z polityczną awangardą artystyczną (ruchem DADA oraz surrealizmem). Ważnymi teoretykami sytuacjonizmu byli Guy Debord oraz Raoul Vaneigen. Por. Debord G. 2002. *Guy Debord präsentiert Potlatch: 1954–1957; Informationsbulletin der Lettristischen Internationale; mit einem Dokumentenanhang*, Ed. Tiamat, Berlin; Debord G. 2006. *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, PIW, Warszawa; Vaneigem R. 2004. *Revolucja życia codziennego*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk; Ramme J. 2004. *Sztuka rewolucji* (niepublikowana część pracy licencjackiej na temat sytuacjonizmu).

²⁶ Malcolm McLaren, manager brytyjskiego zespołu muzycznego punk Sex Pistols, w wypowiedziach opisuje inspiracje ruchem rewolty studenckiej oraz sytuacjonizmem. Zob. także Vermorel J., Vermorel F. 1989. *Sex Pistols. The inside story – From Situationism to Punk*, Book Sales, London, s. 220–224.

²⁷ Pojęcie *queer* odnosi się tutaj do postawy dezidentyfikacyjnej, odrzucającej wpisanie w społecznie akceptowane wzorce tożsamościowe.

społecznego sprzeciwu wobec hegemonistycznego porządku kultury symbolicznej, a w szczególności obyczajowości mieszczańskiej. Jednocześnie dokonywał transgresji w sferze estetyki i łamał wszelkie możliwe społeczne tabu, np. eksponując publicznie elementy estetyki zaczerpnięte z kultury gejowskiej o profilu sadomasochistycznym, stając się czymś w rodzaju akumulacji praktyk i bytów marginesu społecznego.

Tak więc punk z jednej strony sytuował się w kontrze do dominujących wzorców kulturowych i nieświadomego społecznego *habitusu*, a z drugiej mógł być również postrzegany jako ruch, który próbował sprzeciwić się przemocy symbolicznej w rozumieniu Pierre'a Bourdieu (2005). W konsekwencji stał się próbą uniknięcia kodyfikacji oraz powielenia dominujących schematów reprodukcji społecznej²⁸.

Chodziło więc nie tylko o działanie w kontrze czy też bycie czymś w rodzaju czynnika zakłócającego, lecz także o otwarcie przestrzeni na wszelkie zachowania i zwyczaje związane z odmiennością. Owa otwarta symboliczna przestrzeń umożliwiała nowe praktyki społeczne zarówno w sferze *habitusu* związanego z płcią, jak i zachowań oraz relacji seksualnych²⁹.

Dlatego też już we wczesnej fazie narodzin ruchu punk w latach 70. można znaleźć odniesienia do feministycznych, queerowych oraz nieheteroseksualnych postaw. Przykładem tego są wykonawcy/wykonawczynie i zespoły takie, jak X-Ray-Spex, Wayne County, The Slits, Kleenex / Lili-put, The Bags, The Plasmatics, The Germs, Nina Hagen, Rubella Ballet, Poison Girls³⁰. Z kolei inicjatywy takie jak Crass-Movement³¹, postulujące

²⁸ Przemoc symboliczną u Pierre'a Bourdieu stanowią nieświadome praktyki normalizujące i legitymujące stosunki władzy (np. dyspozycje wpisane w *habitus* społeczny), w przeciwieństwie do przemocy, która jest jawna i intencjonalna (np. przemoc fizyczna). Por. Bourdieu P. 2005. *Die männliche Herrschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

²⁹ Z czasem punk wytworzył dużo własnych norm środowiskowych, niemniej jest to nadal zjawisko bardzo zróżnicowane – i w ramach punk koncepcja queer bywa praktyką.

³⁰ Wgląd w punkową praktykę transgresji dają też filmy, np. *Jubilee* Dereka Jarmana, w którym główne role grały osoby aktywnie tworzące ruch punk, oraz filmy dokumentalne na temat jego wczesnej fazy w USA i Wielkiej Brytanii.

³¹ Crass-Movement narodził się w Wielkiej Brytanii i tworzył rodzaj ruchu grup muzycznych i jednostek w duchu anarchistycznego punk. Działalność Crass przekraczała obszary muzyczne i miała charakter silnie polityczny, polegający na działaniu interwencyjnym oraz tworzeniu przestrzeni autonomicznych (własne wydawnictwa, komuny mieszkalne itp.). Można rzec, że Crass w dużej mierze stworzył wzorce dla sposobu funkcjonowania międzynarodowego punkowego ruchu anarchistycznego i ruchu punk, które dystansowały się wobec punku, będącego wyłącznie stylem ubioru i muzyki. Por. wydawnictwa muzyczne zespołu Crass lub pozycje książkowe na temat grupy Crass i ruchu anarchopunk – Berger G. 2010. *Crass. Historia*, Jirafa Roja, Warszawa; Gasper I. 2012. *The Day The Country Died. History Of Anarcho Punk 1980-1984*, Cherry Red Books, New York; artykuł Cross R. 2010.

hasła typu: „Nie ma autorytetu poza tobą samym/samą”³², miały duży wpływ na rozwinięcie się międzynarodowego ruchu anarchopunkowego, który do swojej krytyki stosunków społecznych włączał kwestie związane z dyskryminacją płciową.

Ruch punk poprzez postawę anarchistyczną krytykującą wszechstronnie relacje władzy także w Polsce stał się przestrzenią organizowania różnego rodzaju nowych inicjatyw politycznych związanych np. z prawami zwierząt, ekologią, rasizmem czy homofobią³³. I tak na przykład w 1991 roku powstał w ramach łódzkich środowisk zespół muzyczny o nazwie Homomilitia, który otwarcie podejmował tematykę homofobii i seksizmu, a którego wokalista nie robił żadnej tajemnicy ze swoich homoseksualnych preferencji. Zespół ten cieszył się olbrzymią popularnością w autonomicznej przestrzeni ruchu punk i miał ogromny wpływ na wzrost świadomości dotyczącej tych form dyskryminacji. Natomiast powstały około 1993 roku zespół Piekło Kobiet z Łukowa otwarcie podejmował tematykę dyskryminacji kobiet, krytykując przy tym szczególnie Kościół katolicki. Zespół ten był związany z założoną w 1996 roku koedukacyjną anarchofeministyczną grupą Wiedźma, organizującą osoby z regionu Podlasia oraz Warszawy³⁴.

Jako że w latach 90. ruch punkowy w Polsce był już włączony w międzynarodowy obieg informacji i wymiany idei, idee feministyczne docierały do kraju również poprzez np. teksty piosenek takich zespołów jak wspomniany Crass (bardzo popularny w tym czasie w Polsce w kręgach punkowych) czy też wydawnictwa związane z politycznym ruchem hardcore punk³⁵ w Waszyngtonie i Olimpi, w którego otoczeniu organizował się również amerykański ruch Riot Grrrl³⁶.

There Is No Authority But Yourself. The Individual and the Collective in British Anarcho-Punk, „Music & Politics” 6-2. W przypadku zespołu Crass tematyka feministyczna była szczególnie wyraźna na płycie *Penis Envy*, która została w Polsce wydana na kasecie przez wydawnictwo Nikt Nic Nie Wie wraz z tłumaczeniami.

³² Oryg.: „There Is No Authority But Yourself” (por. tekst piosenki z płyty *Yes Sir, I Will* z 1983 roku).

³³ Grupy praw zwierząt czy też grupy antyrasistowskie i antyfaszystowskie były w latach 90. w znacznym stopniu tworzone przez osoby związane z ruchem punk lub ruchami spokrewnionymi (jak np. antyrasistowski ruch skinów).

³⁴ Por. ziny „Wiedźma” wydawnictwa zespołu Piekło Kobiet, strona internetowa grupy Wiedźma (<http://www.wiedzma.most.org.pl/>). Obok zespołu Piekło Kobiet osoby tworzące grupę Wiedźma założyły zespół o nazwie Fuck Finger (por. „Marrrowanie”, nr 1).

³⁵ Hardcore punk jest odmianą ruchu i muzyki punk.

³⁶ Ruch Riot Grrrl był feministycznym ruchem punkowym, który powstał w USA na samym początku lat 90. i miał wyraźne cechy anarchistyczne. Powstał z frustracji wywołanej

Dlatego można podejrzewać, że anarchizujące środowisko punkowe w Polsce spotykało się wcześniej z tematyką feministyczną zarówno poprzez publikacje, jak i występy w „wewnętrznej” przestrzeni publicznej ruchu punk, podczas gdy w oficjalnym obiegu dostęp do publikacji o charakterze feministycznym był ograniczony. Tzw. „niezależna scena” ruchu punk miała w tym czasie własne rozbudowane krajowe struktury komunikacji i dystrybucji (analogiczne do trzeciego obiegu w typologii Mirosława Pęczaka 1992: 96). Wedle Bartosza Głowackiego ziny zapewniły (w szczególności młodzieży) niezależny obieg informacyjny w czasie transformacji, kiedy jeszcze nie wykształciły się lub dopiero zaczynały się kształtować wolne media. Zwraca on uwagę również na to, że obieg ten otworzył dyskurs na tematy dotąd nieobecne lub będące w sferze tabu, takie jak np. feminizm czy homoseksualizm (Głowacki 2010: 42). Drogami tego odrębnego – określanego mianem „niezależnego”³⁷ – obiegu już na początku lat 90. dystrybuowane były biuletyny, ziny, ulotki oraz plakaty anarchofeministyczne. Wydawnictwa te miały nakłady od kilkudziesięciu do dwóch tysięcy egzemplarzy i były często dodatkowo lokalnie powielane, przez co nakłady się zwielokrotniały³⁸. Natomiast feminizm liberalny czy też feminizm tworzący się w ramach organizacji pozarządowych nie posiadał wówczas tego typu rozbudowanych kanałów dystrybucyjnych, a późniejsze wydawnictwa były docelowo rozprowadzane jak najszerzszymi, czyli też komercyjnymi i oficjalnymi kanałami³⁹.

reprodukcją norm płciowych w środowiskach punkowych (por. np. Downs 2007: 18) i ma wiele podobieństw do grup anarchofeministycznych powstałych w Polsce. Na temat ruchu Riot Grrrl i powiązań z hardcore por. Andersen M., Jenkins M. 2006. *Punk, DC. Dance of days; Washington-Hardcore von Minor Threat bis Bikini Kill*, Ventil, Mainz.

³⁷ Pojęcie niezależności odnosi się do niezależności tego obiegu od państwowych i komercyjnych kanałów dystrybucji.

³⁸ Na zjawisko czytania prasy trzecioobiegowej przez więcej niż jedną osobę oraz lokalne powielanie pism zwraca uwagę również Bartosz Głowacki (2010: 41). Ziny feministyczne i biuletyny informacyjne pojawiające się w trzecim (niezależnym) obiegu to m.in. „Feminka”, „Dyskryminacja”, „Noc Walpurgii 2000”, „Ultrafiolet”, „A-Fe”, „Chaos Grrrlz”. Aktywniejsze grupy feministyczne, takie jak Wiedźma, KDP, Emancypunx, Marcowanie wydawały również własne publikacje, takie jak pismo „Wiedźma”, biuletyny „Emancypunx”, „Vacula”, „Marrrowanie”. Również późniejsza queerowa grupa Miłość bez Granic wydała cztery numery zina o takim samym tytule. Ziny o silniejszym charakterze to zin Riot Grrrl „Bubamara”, anarchofeministyczny i homo-/queer-punk – „Łechtaczka”, *zine* wydawany przez separatystyczną grupę anarchofeministyczną Sister to Sister. Zob. też Ciosmak 2001 i Darska 2008.

³⁹ Przykładem jest tu np. pismo organizacji pozarządowej eFKa o nazwie „Zadra”.

Według krakowskiej organizacji eFKa wydawany przez nich periodyk „Pełnym Głosem” był „pierwszym po roku 1989 feministycznym pismem w Polsce”⁴⁰. Tymczasem, w tym samym czasie (pierwsza połowa lat 90.) ukazywały się pisma feministyczne (tzw. „ziny”) w ruchu punkowym o zasięgu ogólnopolskim. W Poznaniu w roku 1993 ukazał się *zine* „Feminka”, wydany przez Annę Klys. Autorka zina występowała również w radykalnym jak na ówczesne (dzisiejsze również) czasy zespole feministyczno-punkowym Matka Boska. Również w 1993 ukazał się *zine* „Femina Wkrent”, autorstwa Barbary Rachowskiej, którego nazwa nawiązuje do popularnego w owym czasie zina punkowego „Wkrent”⁴¹. W latach 1991–1994 Anna Lubińska wydawała *fanżyn* „Mysha”, w którym przewijało się wiele wątków feministycznych⁴².

Brak znajomości tego typu pozycji wśród środowisk feministycznych tworzących w latach 90. pierwsze feministyczne organizacje pozarządowe – takie jak np. wspomniana eFKa – potwierdza tezę, że rzeczywiście mamy tu do czynienia ze środowiskami, które powstawały niezależnie od siebie.

/// Anarchofeminizm a feminizm

De facto we wszystkich współczesnych nurtach feminizmu podporządkowanie kobiet jest krytykowane zarówno na płaszczyźnie systemowej, jak i bezpośrednich relacji międzypłciowych. Feministyczne postulaty mówiące o tym, że również życie prywatne ma wymiar polityczny, zakładają krytykę praktykowanych norm społecznych.

Niemniej feminizmy różnią się pod względem tego, jak chcą owe relacje władzy zmienić, a także tego, jak ustosunkowują się wobec kształtowania relacji między: a) samymi kobietami, b) ludźmi, którzy znajdują się w asymetrycznych relacjach z innymi powodów niż płeć, c) człowiekiem a zwierzęciem, d) człowiekiem a przyrodą.

Anarchofeminizm różni się od feminizmów integracyjnych – takich jak np. feminizm liberalny – głównie tym, że programowo postuluje niehierarchiczność („nasza działalność jest niekomercyjna, diy-owa, a grupa

⁴⁰ Na stronie organizacji eFKa czytamy, że „Pełnym Głosem” było feministycznym periodykiem, pierwszym po roku 1989 feministycznym pismem w Polsce. W latach 1993–97 ukazało się 5 numerów PG Wydawnictwa eFKa. Por. strona internetowa organizacji: <http://www.efka.org.pl/?action=gl&ID=21>.

⁴¹ Na temat tych zinów: por. antologia zinów autorstwa Darka Ciosmaka (2001: 8).

⁴² Bartosz Głowacki natomiast wspomina jeszcze o zinie „Czarna Suko” ze Szczecina (2010: 41).

niehierarchiczna⁴³, „nieformalna banda kobiet”, „Autonomiczno-feministyczna Grupa⁴⁴).

Idea niehierarchiczności pojawia się również w innych feminizmach, np. w feminizmie radykalnym czy też separatystycznym, niemniej w feminizmie anarchistycznym te założenia odnoszą się do wszystkich relacji międzyludzkich; są one dla tego środowiska sprawą fundamentalną. Kwestionowana jest w nim również budowa relacji hierarchicznej na linii człowiek – przyroda, człowiek – zwierzę, co jest widoczne choćby w tym, że w większości przypadków anarchofeminizm odrzuca szowinizm gatunkowy i jest powszechnie łączony z wegetarianizmem i weganizmem.

Odwolania do podstawowych założeń anarchofeministycznych – takich jak horyzontalność i brak relacji władzy w stosunkach społecznych – można zarówno obserwować w debatach wewnątrz ruchu, jak i odnaleźć w publikacjach⁴⁵. Dominacja człowieka nad człowiekiem i relacje władzy są odrzucane w deklaracjach niezależnie od płci. Te poglądy oddaje wypowiedź anarchofeministycznej działaczki z Warszawy w wywiadzie, który przeprowadziłam w 2008 roku:

Minusem mainstreamu [...] jest troszeczkę inna podbudowa ideologiczna. Ten ruch zauważa tylko męską dominację, jest mniej wrażliwy na inne formy dominacji. Dla mnie np. nie jest fajne „kobieta prezydent”. Hierarchia jest hierarchią. Nieważne dla mnie jest to, kto jest na górze.

Nic zatem dziwnego, że anarchofeministki w Polsce nie angażowały się nigdy na rzecz większego udziału kobiet we władzy państwowej, wyboru kobiet do parlamentów ani parytetów⁴⁶.

Feminizmy integracyjne natomiast nie sprzeciwiają się relacjom władzy, postulują jedynie, aby płeć nie była czynnikiem ustanawiającym tę relację ani uniemożliwiającym kobietom awans społeczny. Anarchofeminizm, w przeciwieństwie do np. feminizmu liberalnego, nie dąży też do integracji w struktury państwa, lecz do autonomii oraz horyzontalnych

⁴³ Z opisu grupy Emancypunx w okazjonalnym zinie „Noc Walpurgii 2000”. „Noc Walpurgii. Zine do trzeciej edycji festiwalu przeciwko seksizmowi i homofobii”, Warszawa.

⁴⁴ *Marcowanie*, „Marrrowanie” nr 1 (zine).

⁴⁵ W przypadku konfliktów argument o hierarchiczności relacji pojawia się bardzo często i jest używany w celach fundamentalnej krytyki. Świadczy to o tym, że zasada niehierarchiczności jest przez uczestników i uczestniczki ruchu traktowana jako podstawowa wartość.

⁴⁶ Parytety i kwoty były najważniejszym postulatem „I Kongresu Kobiet Polskich” w czerwcu 2009 roku. Są to typowe postulaty feminizmu liberalnego, które dotyczą udziału kobiet we władzy.

zmian społecznych. Zarysowuje to wyraźną różnicę celów politycznych między środowiskami feministycznymi: o ile w przypadku feminizmów integracyjnych celem jest instytucjonalizacja oraz integracja systemowa, o tyle feminizm anarchistyczny instytucjonalizację oraz integrację programowo odrzuca.

Założenie pozostawania poza strukturami państwa oraz wspomniana wcześniej postulowana zasada braku hierarchii powoduje też, że anarchofeministyczne inicjatywy odrzucają sformalizowaną strukturę organizacyjną, taką jak organizacja pozarządową – jak np. stowarzyszenie lub fundacja (por. Zwierkowska 2005, Fuszara 2005, Trawińska 2010, Zawadzka 2012). Ta cecha jest wspólna wszystkim znanym mi grupom anarchofeministycznym w Polsce. Anna Zawadzka ujmuje to tak:

Często rezygnują z rejestrowania i prawnego uregulowania statusu grupy jako stowarzyszenia lub fundacji. Podzielają przekonanie, że nietypowa forma organizacji odpowiada nietypowości jej działań, których celem jest zmiana społeczna, a nie – jak w przypadku tradycyjnie zorganizowanych podmiotów zbiorowych takich jak rodzina, szkoła, firma, korporacja, Kościół czy państwo – działanie w obrębie społecznego status quo i korzystanie z oferowanych przez społeczną strukturę profitów (Zawadzka 2012).

Powstanie anarchofeministycznej grupy Emancypunx w 1996 roku było ściśle związane ze sprzeciwem wobec podejmowanych prób formalizacji działalności grupy Kobiety przeciwko Dyskryminacji i Przemocy:

Próba legalizacji KDP jako stowarzyszenia nadania jej tym samym hierarchizowanych struktur, które miały uczynić z niej organizację podobną do dzisiejszych legalnych organizacji kobiecych (większość z nich powstała właśnie w połowie lat 90.), przyczyniła się do rozłamu wewnątrz grupy. Zainicjowanie Emancypunx jako grupy anarchofeministycznej miało stanowić nowy początek i radykalizację postawy anarchistycznej (większą część osób stanowiących KDP przeszła do Emancypunx) [zachowuję oryginalną pisownię] („Marcowanie” nr 1: 6).

Można zauważyć również krytyczny stosunek wobec profesjonalizacji jako zinstytucjonalizowanej i często sformalizowanej praktyki specjalizacji czynności oraz wpisywania w role społeczne, co przyczynia się – zdaniem anarchofeministek – do zbyt statycznego podziału funkcji i czynności społecznych. Odrzucenie formalizacji i stałych struktur nie oznacza jednak,

że nie są stosowane tymczasowe podziały ról i zadań. Istotna jest możliwość ciągłej rekonfiguracji relacji społecznych⁴⁷.

Częste stosowanie przez anarchofeministki pojęć dotyczących niezależności, autonomii, niekomercyjności jest także wyrazem deklarowanej krytycznej postawy anarchofeministek wobec struktur i mechanizmów kapitalistycznych, co przekłada się między innymi na programową niezależność od sponsorów oraz oparty na wolontariacie charakter działalności⁴⁸.

Wypowiedź byłej działaczki anarchofeministycznej opisuje ów krytyczny stosunek do kapitalistycznej ekonomii: „Pieniądz to dla anarchofeministek atrybut dominacji, symbol materialnego, nie wolnościowego sposobu patrzenia na życie. To również kolejny sposób kontroli i wykozystywania ludzi” (Chutnik 2009: 45).

Wśród wielu nieanarchistycznych feministek organizujących się w Polsce w latach 90. w trzecim sektorze można było natomiast spotkać afirmującą postawę wobec kapitalizmu. Socjolog Piotr Żuk stwierdził na podstawie wywiadów i ankiet przeprowadzonych pod koniec lat 90. z feministkami, że „istnieje wyraźna różnica między anarchofeministkami i feministkami «zinstytucjonalizowanymi»” w zakresie wartości materialistycznych: „O ile te pierwsze zaliczają się do typu «czysto» postmaterialistycznego, o tyle wśród tych drugich przeważał typ «mieszany» [...]” (2001: 161)⁴⁹.

⁴⁷ Odnośnie do koncepcji rekonfiguracji: nietypowym przykładem inicjatywy założonej z udziałem osób, które były wcześniej aktywne w grupach anarchofeministycznych, była „Centra kulturalna U.F.A.” w Warszawie. Celem założenia tej inicjatywy było stworzenie infrastruktury do rozwoju ruchów społecznych. Inicjatywa docelowo od samego początku miała łączyć osoby z różnych środowisk we wspólnej hybrydowej formie organizacyjnej (bliżej nieokreślone feministyczne, lesbijskie, queerowe i anarchofeministyczne). Hybrydowy charakter U.F.A. polegał na próbie połączenia funkcji legalnej organizacji pozarządowej (korzystającej z dotacji) ze sposobem funkcjonowania grup anarchistycznych (brak stałe przypisanych ról, działanie wolontarystyczne, bez wynagrodzenia). Charakter anarchistyczny miał się wyrażać w: a) cyklicznej rotacji najważniejszych funkcji (tzw. „trzeb”, np. obsługa mediów, obsługa projektów, zarządzanie finansami itd.), b) tworzeniu bazy wiedzy, będącej własnością całej organizacji, a nie poszczególnych osób, c) włączaniu grupy korzystającej z przestrzeni organizacji do procesów decyzyjnych. Z czasem projekt przekształcił się i nabrał wielu cech typowej organizacji pozarządowej (m.in. zamknięcie, profesjonalizacja, ponowna prywatyzacja wiedzy).

⁴⁸ Trudno określić, czy anarchofeministki w Polsce odrzucały również własność prywatną. Częściowo krytyczny stosunek do własności prywatnej można wywnioskować np. z poparcia dla skłotingu oraz z uczestnictwa w nim (np. grupa Strzyga była związana ze skłotem Rozbrat w Poznaniu).

⁴⁹ Piotr Żuk oparł się na teorii wartości postmaterialistycznych Ingleharta. Według badań Ingleharta w polskim społeczeństwie dominowały wartości materialne, czyli celem było zapewnienie osobistego bezpieczeństwa socjalnego, łączone z aprobatą systemowego wzrostu gospodarczego i wartościami konserwatywnymi (Inglehart 1997: 99, cyt. za Żuk 2001: 158).

Należy dodać, że w latach 90. w Polsce wśród wielu feministek (liberalnych i akademickich) istniało przekonanie, że przemiany wartości w społeczeństwie następują dzięki wzrostowi poziomu wykształcenia oraz niezależności finansowej (np. por. Siemieńska 2000: 63). Można przypuścić, że tego typu spojrzenie, jak też związane z nim modele emancypacji, przelożyły się pośrednio na wzorzec feministki jako osoby niezależnej finansowo z wyższym wykształceniem, a w konsekwencji – na aprobatę wobec profesjonalizacji feminizmu.

Anarchofeministki częściowo krytycznie odnoszą się też do wiedzy akademickiej, postrzegając uniwersytet jako rodzaj instytucji państwowej, a także narzędzie władzy hierarchizującej wiedzę i doświadczenie społeczne. W tym zakresie istnieje podobieństwo anarchofeminizmu do niemieckich ruchów autonomicznych, ruchów anarcho-punkowych oraz do postaw z początków drugiej fali ruchów feministycznych w latach 70. w Europie Zachodniej (m.in. w USA, Niemczech, Francji). Wspólną cechą tych ruchów było przywrócenie głosów „nieeksperskich” w debacie publicznej.

/// Autonomiczne sfery (kontr)kulturowe

Jesteśmy przekonane, iż można pozytywnie kreować swoją rzeczywistość.

(„Marrrowanie” nr 1: 6)

Tradycyjne ruchy anarchistyczne, widzące w państwie główną przyczynę wszelkiej opresji społecznej, sympatyzują z ideą rewolucyjnego obalenia go. Z kolei feminizmy integracyjne oczekują zmian w istniejącym systemie. W przypadku anarchofeminizmu, anarcho-queer i queer-punk, a także anarchistycznej społeczności punk, nacisk kładziony jest na indywidualne i grupowe praktykowanie idei, dokonywanie zmian „tu i teraz”, tożsame z postawą autonomiczną wobec państwa.

Postawa ta wyraża się zarówno w anarchofeminizmie, jak i ruchu punk, w tzw. etyce D.I.Y. („do it yourself” – zrób to sam/a). W myśl tej idei środowiska te starają się w swoich działaniach unikać jakichkolwiek czynników pośredniczących (np. w postaci gotowych towarów rynkowych i serwisów, pośrednictwa za pomocą mediów itp.) i wykonywać to, co możliwe, we własnym zakresie (np. samodzielnie tworzyć gazetę, powiełać ją). Taki sposób postępowania koreluje z ideami autonomii i niezależności.

W *Manifeście Anarchofeministycznym* w piśmie „Wiedźma” czytamy:

Zasadniczą cechą anarchofeminizmu jest rozpoczęcie zmian dzisiaj. Nie jutro lub po rewolucji. Rewolucja będzie trwać ciągle. Musimy

zacząć dzisiaj przez dostrzeżenie ucisku w codziennym życiu i zrobienie czegoś, żeby złamać obowiązujący tu i teraz wzór. Musimy działać niezależnie, bez dawania prawa jakimkolwiek przywódcom do decydowania o tym, czego chcemy i co zrobimy („Wiedźma” nr 4: 3, por. Darska 2008: 69–70).

Praktykowanie zmian ma siłą rzeczy charakter kulturowy, w związku z czym pojęcie „kontrkultury” oraz „autonomii kulturowej” do opisu tych zjawisk jest jak najbardziej adekwatne. Działalność kulturowa, mająca budować autonomiczną wspólnotę feministycznych środowisk (kontr)kulturowych, oraz jednoczesna działalność w przestrzeni miejskiej stały się głównymi obszarami aktywności anarchofeministek.

Ważną funkcję konsolidacyjną wobec środowiska anarchofeministycznego w Polsce miały zjazdy feministyczne – takie jak „Zjazd Kobiet z Ruchów Antyfaszystowskich” w 1995 (pierwsze ponadregionalne spotkanie tego typu), ogólnopolskie zjazdy „Marcowanie”, zjazdy grupy Wiedźma⁵⁰.

Autonomiczne sfery tworzone są zarówno przez luźne, tematyczne inicjatywy, jak i przez powoływanie grup do wspólnych działań. W przypadku środowisk anarchofeministycznych można powiedzieć, że stanowią one integralną część tzw. sceny niezależnej, anarchistycznej części ruchu punk. Aby posłużyć się pojęciem integracji: grupy anarchofeministyczne dążyły w Polsce do integracji swoich celów w ramach autonomicznej przestrzeni, jednocześnie działając na rzecz konsolidacji środowisk i działań anarchofeministycznych. Z jednej strony dochodziło więc do starań integracyjnych, z drugiej – do dążeń autonomicznych (tworzenia kolejnych frakcji wewnątrz tej samej kontrkultury).

Istotna dla anarchofeministycznych inicjatyw jest z jednej strony inspiracja niemieckim kobiecym ruchem autonomicznym, a z drugiej – amerykańskim ruchem Riot Grrrl, który stworzył kulturę oraz osobne środowisko feministyczne w ramach punk na początku lat 90.⁵¹ W nawiązaniu do ruchu Riot Grrrl oraz funkcjonującego w polskim środowisku feministycznym pojęcia „kultura kobieca” w warszawskim środowisku anarchofeministycznym popularyzowano pojęcie „niezależnej kultury kobiecej” (por. Ramones 1999). Przykładowymi inicjatywami budującymi autonomiczną kulturę są m.in. festiwale Noc Walpurgii (Warszawa, 1996–2010), Queerfest (Warszawa, 2003), Ladyfest (Warszawa,

⁵⁰ Zob. także „Marrcowanie” nr 1 (zine), „Vacula” nr 2 oraz stronę Wiedźma. <http://www.wiedzma.most.org.pl/>; dostęp 10.06.2014.

⁵¹ Odnośnie do podobieństwa Riot Grrrl i anarchofeminizmu w Polsce por. Zwierkowska 2005: 42–46.

2005 i 2006 oraz Wrocław), Klir Szyft (Warszawa, 2008), Geje, Lesbijki i Przyjaciele (Wrocław)⁵².

Socjolożka Martina Löw rozróżnia przestrzenie instytucjonalizowane, zabezpieczone dzięki zasobom, co potęguje ich reprodukcję, oraz przestrzenie społeczne, które nie są zabezpieczone (2001: 169). W przypadku anarchofeministycznych (kontr)kulturowych działań i interwencji przestrzennej mamy do czynienia z produkcją konfiguracji przestrzennych, które nie są zabezpieczane. Anarchofeministyczne grupy zazwyczaj nie mają zasobów ani narzędzi, by forsować stale konfiguracje i porządki przestrzenne. Niemniej nie jest to też celem grup, które sprzeciwiają się instytucjonalizacji oraz narzucaniu niezmiennych struktur.

Jako po formę protestu, ale też sposób na obecność w przestrzeni publicznej (miejskiej oraz medialnej), środowiska te sięgnęły po artystyczne środki wyrazu, takie jak happeningi i performanse (por. Zwierkowska 2005: 49–50), polegające na tymczasowej interwencji w reprodukowany porządek oraz zachodzącą interakcję społeczną. Parateatralne i interaktywne formy interwencji są główną formą artykulacji politycznej środowisk anarchofeministycznych w publicznej przestrzeni społecznej.

Działania anarchofeministyczne, podobnie jak anarcho-punkowe, polegają na kreacji efemerycznych przestrzeni oraz na przywłaszczaniu sobie „cudzej” przestrzeni – np. poprzez zajmowanie pustostanów, organizowanie niezalegalizowanych demonstracji i happeningów, przerabianie publicznych billboardów, zmienianie nazw ulic. Można w tym wypadku mówić o rodzaju sytuacionistycznego i lettrystycznego⁵³ *détournement*. Działania te mają jednak nie tylko symboliczny charakter, naruszana jest bowiem zarówno litera prawa, jak i zasada własności prywatnej.

Cały zakres działalności anarchofeministycznej można by podsumować pojęciem nieposłuszeństwa obywatelskiego, które dotyczy kulturowego habitusu, sfery symboliczno-estetycznego porządku, porządku prawnego, w tym neoliberalnego prawa i podziału własności. Brak przestrzegania obowiązujących zasad powoduje również, że dla realizacji własnych konstruktów i interakcji przestrzennych nie potrzeba aż tylu zasobów, które w innym przypadku dopiero upoważniają do interakcji.

⁵² Queerfest, Klir Szyft i Q Alternatywie są inicjatywami zdecydowanie queerowymi. Obecnie podobnymi festiwalami są np. Vagina Dentata (Bielsko-Biała), Ta.Tu.Festa (Kraków) i Q Alternatywie (Wrocław).

⁵³ Internationale Lettriste – grupa artystyczno-polityczna z lat 50., z której wywodzi się Międzynarodówka Sytuacionistów (*Situationniste Internationale*).

/// Instytucjonalizacja jako docelowy rozwój

W USA i w Niemczech Zachodnich, gdzie feminizm tzw. drugiej fali narodził się w ramach ruchów kontrkulturowych lat 60., ruch ten funkcjonował z początku jako horyzontalny ruch społeczny. Następujący pod koniec lat 70. oraz w latach 80. proces częściowej integracji systemowej (zob. np. Nave-Herz 1994, Lenz 2008: 866–868), tak zwana NGO-izacja⁵⁴ oraz instytucjonalizacja⁵⁵, były przedmiotem krytycznych debat oraz konfliktów. Pomimo instytucjonalizacji części ruchu feministycznego w Europie Zachodniej nadal funkcjonowały takie nurty feministyczne, które miały na celu inny rodzaj zmian. Przykładem takiego nurtu jest autonomiczny ruch kobiecy w Niemczech⁵⁶, z którym współpracowały w latach 90. inicjatywy anarchofeministyczne z Polski. W Polsce natomiast profesjonalizacja nastąpiła natychmiast, gdy tylko zaistniała ku temu możliwość (dlatego, być może, wśród samych feministek mówi się zazwyczaj o „środowisku feministycznym”, składającym się z organizacji i jednostek, a nie o „ruchu”). Jednocześnie cały czas w postawach anarchofeministycznych i innych feministycznych w Polsce istniały równoległe sprzeczne podejścia do profesjonalizacji, integracji systemowej oraz komercjalizacji.

Poniższy cytat pochodzi z zina „Bubamara”: autorka opisuje prezentację autonomiczno-feministycznej grupy Emancypunx na konferencji feministycznej oraz zderzenie ze środowiskami nieanarchistycznymi. Wypowiedź ta w sposób skondensowany i w perspektywie porównawczej ujmuje postawy anarchofeministyczne:

Mówiono o niezależności autonomicznych grup feministycznych, które nie potrzebują datków od rządu (tak jak w przypadku dużych organizacji kobiecych), są samowystarczalne. Prowadzą własną, niedochodową dystrybucję, uderzają w system, a nie czerpią z niego korzyści. Wszystkie akcje, ziny mają to do siebie, że nie objęte są żadną cenzurą. Piszemy bez jakichś barier, tworzymy sami. Myślę, że połowa ze starszych pań uważała nas za kompletne idiotki i uważała, że buntowanie się

⁵⁴ NGO-izacja jest określeniem spotykanym wśród uczestników i uczestniczek ruchów społecznych. Opisuje transformację inicjatyw i ruchów społecznych w organizacje pozarządowe.

⁵⁵ Tutaj pojęcie instytucjonalizacji dotyczy „marszu przez instytucje” zachodnich ruchów kobiecych, którym udało się zreformować najważniejsze instytucje państwowe i wpisać w nie perspektywę kobiecą oraz założenie braku dyskryminacji ze względu na płeć. Efektem tego były nie tylko szerokie zmiany prawne, lecz także np. wprowadzenie studiów kobiecych na uniwersytetach.

⁵⁶ Po niemiecku: *Autonome Frauenbewegung*.

to żenada. [...] Jedno jest pewne, tak mówią ludzie, którzy nigdy nie zdobyli się na odwagę mówienia o tym co chcą osiągnąć [pisownia oryginalna] (Patrizska 1999: 7)⁵⁷.

Okolo roku 2005 roku struktura i kultura niezależnego ruchu punkowego, wolnościowego i tzw. sceny niezależnej (w tym działalność o charakterze anarchofeministycznym) została drastycznie zredukowana. Jedną z ważnych przyczyn regresu była migracja ekonomiczna osób, które budowały podstawy tych struktur w latach 90.: upadły liczne grupy i projekty, w których zabrakło działaczy i działaczek społecznych⁵⁸. Część byłych aktywistek, która pozostała w Polsce, przeszła do trzeciego sektora i do działań typowych dla feminizmu pozarządowego, akademickiego lub liberalnego (mają one na celu integrację systemową), starając się przy tym wprowadzić w nie doświadczenia i metody z działalności w ruchu nieformalnym:

Sama wychodziłam od pracy w ruchu grup nieformalnych, aby w wieku 26 lat założyć swoją organizację pozarządową [...]; nie oznacza to kompromisów i odwiecznego dylematu „radikalizm czy legalizm”, ale jest naturalnym postępowaniem i próbą wykorzystania możliwości, które dają oficjalne struktury (i naprawdę nie chodzi tu tylko o mityczne „dotacje unijne”, ale możliwość realnego wpływu) (Chutnik 2009: 42).

Problematyczne wydaje się stosowanie pojęcia postępu w odniesieniu do działania instytucjonalnego. Wprowadza ono bowiem linearną wizję rozwoju feminizmu, w której działania o charakterze anarchofeministycznym lub anarcho-queer mogą jawić się jako nierozwinięta forma feminizmu, a tym samym feminizm docelowo wyłącznie jako integracyjny (np. liberalny).

Nie można zatem w przypadku anarchofeminizmu mówić – w myśl teorii socjologicznych – o instytucjonalizacji jako racjonalizacji i modernizacji (zob. także Gliński 1996: 326–369, cyt. za Żuk 2001: 234).

⁵⁷ Patrizska. [rok wydania prawdopodobnie 1999]. *III Spotkanie grup feministycznych „Konstruowanie tożsamości kobiet”*. *Poznań*, 13–14.03.1999, „Bubamara”, s. 7.

⁵⁸ Tak silne dotknięcie zjawiskiem migracji zarobkowej wskazuje moim zdaniem również na status społeczny i ekonomiczny osób tworzących to środowisko. Inną przyczyną (obok zwykłej zmiany postaw i poglądów działaczek anarchofeministycznych) może być to, że o ile jeszcze na początku lat 90. transformacja społeczno-polityczna była bardzo dynamiczna, co przyczyniało się też do mobilizacji różnego rodzaju ruchów społecznych, chcących wpłynąć na przyszły kształt społeczeństwa, o tyle już pod koniec lat 90. dochodziło do stabilizacji sił politycznych. Istotnym powodem regresu i migracji mogło być również zmęczenie w zetknięciu z konserwatyzmem, wzrostem tendencji prawicowych i skrajnie prawicowych w kraju. Część działaczek wyemigrowała z Polski na stałe.

Instytucjonalizacja i integracja w istniejący porządek jest oznaką transformacji pogładowej i zmiany celów politycznych u części anarchofeministycznych aktorek społecznych. Zmiana zachodzi w zakresie postaw autonomicznych i wpływa na postawy integracyjne. Komerccjalizacja natomiast dotyczy nie tyle organizacji (np. ich zamiany na organizacje usługowe), ile procesu urynkowania tych elementów z zasobów kulturowych wytworzonych przez ruch anarchofeministyczny, które nie powodują poważnego zachwiania podstawowego porządku społeczno-politycznego. Integracja kompatybilnych elementów (kontr)kultury idzie w parze z ich neutralizacją poprzez zmianę znaczeń (w języku sytuacionistów w tym wypadku byłaby mowa o *récupération*⁵⁹ jako przeciwieństwie do *détournement*⁶⁰). Pełnią one tym samym funkcję stabilizacyjną dla hegemonicznego porządku.

Dick Hebdige opisuje zjawisko rekuperacji (czy też zawłaszczenia) w ramach dyskursu naukowego jako proces, który łączy poziomy semantyczny/ideologiczny oraz materialny/komerccyjny, by zamienić styl subkultur w postać towaru (Hebdige 1999: 385). Procesy neutralizacji w przypadku anarchofeminizmu wydają się jednak bardziej złożone; głównie dlatego, że styl wśród środowisk anarchofeministycznych jest niejednorodny i zmienny, a co za tym idzie – stanowi on tylko jeden z elementów mających wpływ na kształt ruchu.

Podobnie jak w przypadku antagonizmu między feminizmem oraz katolicyzmem w polskim dyskursie publicznym, opisywanie działań o charakterze anarchofeministycznym (w ramach dyskursu feminizmu mainstreamowego) jako etapu w rozwoju feminizmu zasłania istotne różnice między feminizmem integracyjnym a anarchofeministycznym. Różnice te, jak argumentowałam powyżej, z jednej strony dotyczą idei niezależności, czyli dążeń do tworzenia autonomicznych sfer kultury, niezwiązanych ze strukturami państwa i ekonomii, a z drugiej skupiają się na odrzuceniu formalizacji i hierarchii.

Ostatni postulat zakłada również odtrącenie polityki reprezentacji oraz pośrednictwa na rzecz bezpośredniej interakcji społecznej. Krytyczna postawa wobec mediacji tłumaczy także, dlaczego środowiska anarchofeministyczne sytuują swoje działania, będące krytyką stosunków

⁵⁹ Kooptacja, rekuperacja, zawłaszczenie.

⁶⁰ *Détournement* (przemianować, odwracać, zakłócać) – rodzaj subwersywnego przeinaczenia znaczeń i funkcji. Polega na odzyskiwaniu poszczególnych elementów przestrzeni oraz środków wyrazu poprzez zmianę ich znaczenia/przeznaczenia zarówno na poziomie symbolicznym, jak i materialnym (np. zajmowanie budynków) (zob. także Ramme 2004: 19). Debord określał *détournement* jako rodzaj praktyki partyzanckiej (zob. także Debord G.-E. *Methods of Détournement*. <http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/3org>; dostęp 13.06.2013. Debord G.-E. 1956. *Methods of Détournement*, „Les Lèvres Nues” May 1956, #8).

społecznych, w przestrzeni bezpośredniej publicznej interakcji⁶¹. Także dla sytuacjonizmu w ujęciu jego głównego ideologa Guya Deborda konstytutywna była wizja emancypacji opartej na aktywnym i bezpośrednim tworzeniu sytuacji społecznych bez jakiegokolwiek mediacji. Nacisk kładzie się zatem na procesualność i zmienność, a nie na tworzenie stałych struktur i stabilizacji nowych podziałów społecznych (por. Debord 2006).

/// Podsumowanie i wnioski

Anarchistyczne środowisko punkowe i tworzona przez nie scena niezależna były w Polsce początku lat 90. przestrzenią, w której uformowały się i rozwijały swoją działalność pierwsze inicjatywy anarchofeministyczne. Dla międzynarodowego ruchu punk krytyka i opór wobec norm społecznych oraz przemocy symbolicznej w ujęciu Bourdieu (2005) były i są dalej konstytutywne. Zatem zarówno w przypadku anarchofeminizmu, jak i ruchu punk krytyka obejmowała postawy związane z symbolicznym porządkiem społecznym, sferą władzy państwowej, a także relacji międzyludzkich. To może wyjaśniać, dlaczego akurat anarchizujący i autonomiczny ruch punk stał się przyjaznym miejscem dla inicjatyw feministycznych, queerowych i gejowsko-lesbijskich.

Przestrzenią działalności anarchofeministek są przede wszystkim sieci i struktury niezależnej (kontr)kultury (tzw. niezależna scena) oraz przestrzeń publiczna, w której możliwa jest bezpośrednia i natychmiastowa interakcja. Natomiast celem ich działalności jest z jednej strony budowanie własnej przestrzeni i niezależnej kultury oraz społeczności, a z drugiej zmiana praktykowanej kultury oraz (pozapaństwowych) relacji społecznych.

Metody działalności grup anarchofeministycznych w Polsce mieszczą się w tradycji sytuacjonizmu, zachodniej kontrkultury lat 60., radykalnego feministycznego ruchu społecznego (powstałego w nawiązaniu do ruchów rewolty studenckiej) oraz mającego historyczne powiązania z sytuacjonizmem, powstałym w latach 70., ruchu punk. Bliskość praktyk i idei anarchofeministycznych do wyżej wymienionych ruchów wynika również ze znaczenia, jakie oba te ruchy przekładają na życie codzienne.

Natomiast strategię działań i protestów inicjatyw anarchofeministycznych wynikają nie tylko ze wskazanego dziedzictwa, lecz także z podobnych wizji i celów przemian społecznych. Takie ułożenie nurtu

⁶¹ „Publicznej” w rozumieniu wspólnie dzielonej społecznej przestrzeni, jak np. przestrzeń miejskich ulic, ale nie medialnej, jako że w przypadku mediów nie następuje bezpośrednia interakcja.

anarchofeministycznego jest o tyle istotne, że wskazuje również na tradycję, która różni się od tej bliskiej feminizmowi integracyjnemu czy też nurtowi anarchistycznemu, reprezentowanemu przede wszystkim przez działającą na terenie kraju Federację Anarchistyczną.

Odmienność anarchofeminizmu wynika z postawy odrzucającej integrację systemową oraz aktywizm społeczny w obszarze praktyk kulturowych, czyli braku ambicji instytucjonalizowania swoich praktyk czy też np. ustanowienia reprezentacji, udziału w obszarze władzy państwowej, a także braku wyraźnej chęci rewolucyjnego obalenia władzy państwowej.

Anarchofeminizm dąży do zmian oddolnych, poprzez zdecentralizowane zmiany praktyk społecznych oraz tworzenie lub chwilowe przejmowanie i reorganizację przestrzeni społecznych. Polityczny wymiar działalności anarchofeministycznej polega na sprzeciwie wobec kulturowej reprodukcji porządku społecznego oraz na wylamywaniu się z niej.

Gdy spojrzymy na feminizm w kategoriach relacji władzy, jako istotny wspólny mianownik feminizmów zarysuje się dążenie do horyzontalnych relacji płci. Natomiast to, co różni feminizmy od siebie, to dopuszczalność poziomych relacji w innych układach międzyludzkich (czy też na linii człowiek – zwierzę, człowiek – przyroda). Zasadniczy dla anarchofeministek jest postulat niehierarchiczności, czyli horyzontalność wszelkich możliwych relacji.

Definiowanie wszystkich rodzajów feminizmu w ramach relacji uznania: feminizm a państwo/hegemoniczna kultura, przyczynia się do tego, że działania społeczne są oceniane według skuteczności integracji w istniejący porządek społeczny i wpływu na redystrybucję uznania w ramach funkcjonującego hegemonicznego porządku⁶². W takiej perspektywie anarchofeminizm i ruchy spokrewnione – takie jak anarcho-queer, queer-punk – mogą jawić się wyłącznie jako nieskuteczny odłam lub etap rozwoju działalności feministycznej, która docelowo dąży do integracji w struktury władzy państwowej oraz do profesjonalizacji.

Natomiast jeśli wziąć pod uwagę skuteczność anarchofeminizmu, to ciekawą perspektywą badawczą mogłaby być krytyczna analiza np. realizacji celów stawianych przez sam ruch anarchofeministyczny⁶³.

⁶² Relacje uznania, jeśliby takowe badać, kształtują się u anarchofeministek inaczej niż w przydatku feminizmów, które nazwałam integracyjnymi.

⁶³ Jest to osobny obszerny temat, na którego omówienie tutaj niestety zabrakło miejsca. Przykładem dobrej krytycznej analizy jest artykuł Anny Zawadzkiej *Pułapki niehierarchiczności*. Autorka krytycznie opisuje swoje doświadczenia z feminizmem anarchofeministycznym i nieformalnym oraz, jak to ujmuje, „fetyszyczac” niehierarchiczności. Píše o tym, jak brak formalnych struktur może sprzyjać nieformalnym relacjom władzy.

Działania liberalne dążące do integracji systemowej często tylko do pewnego stopnia mogą pozwolić sobie na przekraczanie społecznej wyobraźni, ponieważ inaczej niemożliwa byłaby integracja w ramach istniejącego porządku. Każda integracja wymaga do pewnego stopnia kompatybilności tego, co jest integrowane. Feministki integracyjne mogą przyczyniać się do zmian w ramach aparatów forsujących konkretne modele reprodukcji porządku symboliczno-społecznego oraz społecznych przestrzeni. Natomiast anarchofeministyczny sprzeciw wobec instytucjonalizacji oraz odrzucenie stałych, formalnych struktur ma przełożenie na procesualny oraz ulotny charakter produkowanych przez anarchofeministki przestrzeni (kontr)kulturowych.

Bibliografia:

/// Andersen M., Jenkins M. 2006. *Punk, DC. Dance of days. Washington-Hardcore von Minor Threat bis Bikini Kill*, Ventil, Mainz.

/// Antonów R. 2004. *Pod czarnym sztandarem. Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

/// Berger G. 2010. *Crass. Historia*, tłum. M. Jachimowicz-Elliott, M. Halabura, D. Domczyk, Jirafa Roja, Warszawa.

/// Bobako M. 2010. *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

/// Bourdieu P. 1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Bourdieu P. 2005. *Die männliche Herrschaft*, tłum. J. Bolder, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Chutnik S. 2009. *Transformers, czyli przemiany w Polsce po 1989 roku w oczach trzydziestolatki*, [w:] *Kobiety w czasach przełomu 1989–2009. Polska, Czechy, Słowacja, Niemcy Wschodnie, Ukraina*, red. A. Grzybek, Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla, Warszawa, s. 37–51.

/// Ciosmak D. 2001. *Antologia Zinów 1989–2001*, Wydawnictwo Liberation, Kielce.

/// Cross R. 2010. „There Is No Authority But Yourself”. *The Individual and the Collective in British Anarcho-Punk*, „Music & Politics”, nr 6-2. <http://quod.lib.umich.edu>; dostęp: 19.06.2014.

/// Darska B. 2008. *Czas Fem. Przewodnik po prasie i tematach kobiecych w czasopiśmie kulturalnych po 1989 roku*, Portret, Olsztyn, s. 60–71.

/// Debord G.-E. 1956. *Methods of Détournement*, „Les Lèvres Nues” May 1956, #8. <http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/3>; dostęp 13.06.2013.

/// Debord G.-E. 1995. *Rapport über die Konstruktion von Situationen und die Organisations- und Aktionsbedingungen der internationalen situationistischen Tendenz und andere Schriften*, Edition Nautilus, Hamburg, s. 28–44.

/// Debord G.-E. 2002. *Guy Debord präsentiert Potlatch. 1954–1957. Informationsbulletin der Lettristischen Internationale; mit einem Dokumentenanhang*, Ed. Tiamat, Berlin.

/// Debord G.-E. 2006. *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa.

/// Doderer Y. P. i Kortendiek B. 2008. *Frauenpolitische Projekte. Handlungs- und Entwicklungsräume feministischer Frauenbewegungen*, [w:] *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, red. R. Becker, B. Kortendiek, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 879–886.

/// Downs J. 2007. *Riot grrrl. The legacy and contemporary landscape of diy feminist cultural activism*, [w:] *Riot grrrl. Revolution girl style now!*, red. N. Monem, Black Dog Publishing, London, s.12–59.

/// „Emancypunx” 1999, nr 4.

/// Freeman J. 1975. *Political organization in the feminist movement*, „Acta Sociologica”, vol. 18, nr 2–3, s. 222–244. <http://www.jofreeman.com/socialmovements/polorg.htm>; dostęp 10.01.2014.

/// Fundacja Kobięca „eFKa”. <http://www.efka.org.pl>; dostęp: 10.06.2014.

/// Fuszara M. 2005. *Kobiety w polityce*, Trio, Warszawa.

/// Gąsiorowska H. 2012. „*Celem jest świat bez klatek*”. *O małżeństwie i związkach partnerskich z perspektywy (post)anarchistycznej*, „Interalia” 2012, nr 7. <http://www.interalia.org.pl>; dostęp: 10.01.2014.

/// Gasper, I. 2012. *The Day The Country Died. History Of Anarcho Punk 1980–1984*, Cherry Red Books, New York.

/// Głowacki B. 2010. *Prasa trzeciego obiegu w okresie przełomu*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 3, s. 33–43.

/// Grindon G. 2013. *Prehistoria surrealizmu socjalistycznego od lat 60. do 80. – od Diggerów z San Francisco do Pomarańczowej Alternatywy*, „Obieg”. <http://www.obieg.pl/teksty/29293>; dostęp: 21.01.2013.

/// Hebdige D. 1999. *Wie Subkulturen vereinbart werden*, [w:] *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, red. K. H. Hörning, R. Winter, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 379–393.

/// *Incydent poznański*. 1999. Warszawa.

/// KDP, „Vacula” 1994, nr 1.

/// *Kobiety przeciwko Dyskryminacji i Przemocy*, „Liberation Zine” [1997], nr 1(9), s. 38–42.

/// Kortendiek B. [b.t.], VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 859–870.

/// Lenz I., red. 2008. *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Eine Quellensammlung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

/// Lenz I. 2008. *Frauenbewegungen: Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als sozialen Bewegungen*, [w:] *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie Methoden, Empirie*, red. R. Becker, B. Kortendiek, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 28–34.

/// Lohschelder S. 2000. *AnarchaFeminismus. Auf den Spuren einer Utopie*. Unrast Verlag, Münster.

/// Lohschelder S. 2014. *Anarchafeminismus Auf den Spuren einer Utopie*. <http://www.graswurzel.net/250/a-fem.shtml>; dostęp: 17.01.2014.

/// Löw M. 2001. *Raumsoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// *Marcowanie*, „Marrrowanie” [b.r.], nr 2.

/// Monem N. K., red. 2007. *Riot grrrl. Revolution girl style now!*, Black Dog Publishing, London.

/// Nave-Herz R. 1997. *Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland*, Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn, s. 51.

/// *Neue Thesen zur Autonomen Bewegung ... 1981*, „Radikal” 1981, nr 8(97) Extra. http://www.autonome-in-bewegung.de/archiv/auto/81_2.html; dostęp: 10.06.2014.

/// Newman S. 2010. *The politics of postanarchism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

/// „Noc Walpurgii. Zine do trzeciej edycji festiwalu przeciwko seksizmowi i homofobii”. 30.04.2000.

- /// Pęczak M. 1992. *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 96.
- /// Patrizska. [1999]. *III Spotkanie grup feministycznych „Konstruowanie tożsamości kobiet. Poznań, 13–14.03.1999.*, „Bubamara” [1999], Warszawa, s. 7.
- /// Ramme J. 2004. *Sztuka rewolucji*. Praca licencjacka, Akademia Sztuk Pięknych w Poznaniu, Poznań, kps, przechowywany w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu.
- /// Ramones D. 1999. *Revolution Grrrl Style Now!*, „Biuletyn Ośka” 1999, nr 1.
- /// Rancière, J. 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, b_books, Berlin.
- /// Rancière J. 2008. *Zehn Thesen zur Politik*, Diaphanes, Zürich/Berlin.
- /// Snochowska-Gonzales C. 2001. *Młode? Gniewne?*, „Zadra”, nr 1(6). <http://pismozadra.pl/archiwum/zadra-6/424-mlode-gniewne>; dostęp: 11.06.2014.
- /// *Situationistischen Internationale. Gesammelte Ausgaben des Organs der Situationistischen Internationale*, Band 1: 1958–1969. 1995, Edition Nautilus, Hamburg.
- /// Teune S. 2008. *Wie ein Fisch im Wasser der Zeichenwelt. Spaßguerilla seit den 1960er Jahren*, „Psychologie & Gesellschaftskritik”, nr 4(32), s. 39–67.
- /// „Vacula” 1997, nr 2.
- /// Vaneigem R. 2004. *Revolucja życia codziennego*, tłum. M. Kwaterko, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- /// Vermorel J., Vermorel F. 1989. *Sex Pistols. The inside story – From Situationism to Punk*, Book Sales, London, s. 220–224.
- /// „Wiedźma” 2002, nr 4.
- /// Wiedźma. <http://www.wiedzma.most.org.pl/>; dostęp: 10.06.2014.
- /// Zawadzka A. 2012. *Pałapki niehierarchiczności*, „Inter/Alia: A Journal of Queer Studies” 2012, nr 7. http://www.interalia.org.pl/index_pdf.php?lang=en&klucz=&produkt=1353788669-174; dostęp: 11.06.2014.
- /// Zwierkowska J. 2005. *Anarchofeminizm. Idea i organizacje działające w Polsce*. Uniwersytet Warszawski, Warszawa, kps, przechowywany w Archiwum Prac Dyplomowych Uniwersytetu Warszawskiego w Warszawie.
- /// Żuk P. 2001. *Spółczesność w działaniu*, Scholar, Warszawa.

/// Abstrakt

Monolityczne postrzeganie feminizmu w Polsce przekłada się również na uniwersalizację domniemyanych celów politycznych, tymczasem feminizm jest zjawiskiem zróżnicowanym. Dotyczy to między innymi tego, jakiego rodzaju relacje władzy są definiowane jako opresyjne, co przekłada się na zróżnicowane formy działalności.

Anarchofeminizm często jest postrzegany jako podgatunek anarchizmu powstałego w latach 80. lub też jako forma feminizmu, który docelowo dąży do instytucjonalizacji. Jednak zjawisko anarchofeminizmu w Polsce było ściśle powiązane z ruchem punkowym i tzw. sceną niezależną lat 90. Artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie, dlaczego powstanie anarchofeminizmu było możliwe właśnie w ramach anarchizującego ruchu punkowego. Analiza wskazuje na podobieństwa obu zjawisk. Istotną cechą są dążenia autonomiczne, które charakteryzują zarówno anarchistyczny punk, jak i anarchofeminizm. W takim kontekście widoczna staje się też różnica celów politycznych między anarchofeminizmem a feminizmami reprezentowanymi przez organizacje pozarządowe czy środowiska akademickie lub liberalne, nazywane na potrzeby tej analizy feminizmami integracyjnymi.

Słowa kluczowe:

ruchy społeczne, anarchofeminizm, punk, autonomia, instytucjonalizacja

/// Abstract

Since the 90s the social-political sphere in Poland has been going through a process of polarization. Within that division feminism is placed in a dichotomous opposition towards national-catholicism and perceived in a monolithic way. This has had an impact on feminism itself, as the polarization also comes with a universalization of assumed political goals. Feminism as a movement in such a setting will eventually be thought of as liberal. But actually feminism, as a political mode of thinking or as a social practice is quite heterogeneous.

Differences between feminist initiatives and thoughts can be shown quite well by examining the attitude towards different power relations: which are defined as either oppressive or not. Those differences result as well in different modes of operation, where some attempt institutionalization and integration into current social and political systems, while others are disintegrative, aiming for separation and autonomy. An example

of disintegrative feminism is the anarcha-feminist movement, which developed in Poland at the beginning of the 1990s amongst anarchistic punk environments. The article focuses on the characteristics of anarcha-feminism in Poland and places the phenomena within a broader context and tradition of social movements. Additionally, it attempts to answer the question, why it was possible for anarcha-feminist initiatives to appear and develop within the 1990s. Polish punk movement. Concepts of autonomy versus integration are key aspects in order to understand anarcha-feminist standpoints and practices.

Keywords:

counterculture, anarchafeminism, punk, autonomy, institutionalization

INSTYTUCJONALIZACJA PRZECHWYCEŃ. JAK STWARZANO AUTONOMICZNE MIEJSCE KULTURY ALTERNATYWNEJ NA PRZYKŁADZIE OŚRODKA WOLNEJ KULTURY W LUBLINIE¹

Xawery Stańczyk
Uniwersytet Warszawski

Na pierwszej stronie siedemnastego numeru „Victoriady” – „agitpisma Lubelskiej Autonomicznej Grupy Anarchistów”, zwanej w skrócie LAGA, przeczytać można następujący artykuł *Jak hartowała się stal* (we wszystkich cytowanych tekstach zachowuję pisownię oryginalną):

17. VII ze śmietników, piwnic, kanałów i melin wypelzły najbardziej zdegenerowane elementy spośród lumpenproletariatu i zdeklasowanej inteligencji. Znienacka napadając przypadkowych przechodniów wymuszali składanie podpisów pod zdradziecką petycją. O 14.30 widzieliśmy te przerażające indywidua pod ich złowrogimi sztandarami belkocące w malignie pod ratuszem. Domagali się przepitymi głosami audiencji. Po pewnym czasie wybrali spośród siebie najbardziej humanoidalne i zdolne do artykulacji myśli istoty by sklecić z nich delegację. Jednakowoż i te przyszcze na jędrnych pośladkach społeczeństwa nie mogły poruszać się po linii prostej a tylko obijały się o sprzęty sypiąc wokół prochami, marihuaną i przyklejały się do ścian butaprenem. Nic też dziwnego, że wylękniony prezydent zabarykadował się przed nimi w służbowej wygódce. W skarłalych i wyniszczonych klejem mózgach anarchistów zrodził się zbrodniczy plan. Wyjąc głucho i powiewając czarnymi sztandarami, wśród huku wystrzałów i pisku tratowanych kobiet sotnia przetoczyła się niczym tornado główną arterią miasta, by wdrzeć się z oszałamym skowytem, nożami w zębach i dzikimi błyskami nabiegłych krwią oczu do KMPiK-u. Wszystkie poprzednie

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS2/03267. W ramach tego samego projektu powstał tekst *Paranoja krytyczna. O antropologicznych badaniach kultury własnej* opublikowany w nr 1/2013 „Stanu Rzeczy”.

wydarzenia były tylko preludium do tego co stało się wewnątrz klubu. Dopiero tam, chronieni ścianami przed wzrokiem publiki puścili wodze swoim czarnym namiętnościami. Ze wspomnień pracownicy klubu „...i wtedy ich herszt zabulgotał coś do mnie z pianą na sinych ustach po czym przy wtórze rechotu swoich kamratów chwycił mnie za włosy i zawlókł do ubikacji...nie...to było straszne nie mogę o tym mówić...” Nieliczni bywalcy klubu po obrabowaniu z kosztowności i złotych zębów zostali brutalnie wypchnięci przez okno 1-go piętra. Zwinny jak małpa i jak małpa urodziwy anarchista zatknął nad wejściem czarnoczerwony sztandar. Stęknęły glucho zamykane drzwi obcinając palce kobiecie w 4-tym miesiącu ciąży, która uciekała w popłochu z demolowanej właśnie czytelnicy. Na spryskanej krwią i nasieniem szybko pojawił się plakat „OKUPACJA, GŁODUJE 15 OSÓB”. Przezornie zasłonięto szyby, a przez tylne wyjście wyniesiono zwłoki personelu. Uczciwi obywatele zaciskali bezsilnie pięści. Wieczorem na plamach krwi rozlanej pod murem smutne kobiety w czerni stawiały zapalone znicze od których, ufni w swą siłę i cyniczni jak zawsze czarnogwardziści, odpalali skręty i lonty (*Jak hartowała się stal*, „Victoriada” 1989, nr 17: 1).

Co właściwie się stało, wyjaśnia krócej i precyzyjniej „Maska”, czyli „Organ Zjednoczonych Sił Twórczych Teatr Panopticum Press Lublin”. W numerze pierwszym tego pisma, datowanym na „wakacje 1989 r.”, znajduje się tekst pod tytułem *LAGA Anarchiści*:

Prawie osiem dni trwała zakończona 25.08 okupacja pomieszczeń MPiK przy Krakowskim Przedmieściu w Lublinie. Przedstawiciele Lubelskiej Autonomicznej Grupy Anarchistów „LAGA” i towarzyszący im członkowie WIP, NZS, FMW domagali się przyznania przez prezydenta Lublina lokalu na Ośrodek Wolnej Kultury oraz legalizacji działalności nieformalnych grup bez uprzedniej rejestracji w sądzie. Okupacja połączona z głodówką kilkunastu osób i akcją zbierania podpisów pod petycją do prezydenta Lublina dała efekt. Anarchiści otrzymali lokal w Lubelskim Domu Kultury (*LAGA Anarchiści*, „Maska” 1989, nr 1: 1).

„Maska” była od początku do końca przygotowywana przez Ireneusza Litzbarskiego, który pisał i redagował artykuły, opracowywał grafikę, a następnie składał i łamał dwutygodnik, kopiował na ksero i sprzedawał numerowane egzemplarze – pismo było wręcz celowo powielane w bardzo słabej jakości, by ograniczyć dalsze kopiowanie. Wstępniak cytowanego numeru, złożonego w typowej dla trzeciego obiegu kolażowej poetyce,

zapowiada, że fanzin informować będzie nie tylko o zdarzeniach z życia teatru Panopticum, lecz także „innych zespołów i środowisk twórczych” (*Witaj Czytelniku!*, „Maska” 1989, nr 1: 1). Wiadomość o okupacji Klubu Międzynarodowej Prasy i Książki w Lublinie przez anarchistów – między 17 a 25 sierpnia, a nie lipca 1989 roku – należy zaliczyć do tej ostatniej kategorii. Choć krótki tekst robi wrażenie suchego i merytorycznego, to w porównaniu do otwarcie nieprzychylnych artykułów na ten sam temat w oficjalnej prasie należy uznać go za przejaw sympatii.

O tym, jak do zajęcia przez anarchistów lokalu KMPiK, uznawanego za pierwszą od czasu stanu wojennego okupację publicznego budynku, odnosiły się oficjalnie wychodzące gazety, wiele mówi sam styl relacji w „Victoriadzie”, w skarnawalizowanej konwencji parodiującej i przerysowującej potoczne wyobrażenia o anarchistach i ich działaniach. Znaleźć można wyjaskrawione stereotypy: 1) społecznego pochodzenia anarchistów („najbardziej zdegenerowane elementy spośród lumpenproletariatu i zdeklasowanej inteligencji”), 2) ich aparycji („przerażające indywidua pod ich złowrogimi sztandarami belkocące w malignie”; „z oszalałym skowytym, nożami w zębach i dzikimi błyskami nabiegłych krwią oczu”; „Zwinny jak małpa i jak małpa urodziwy anarchista”), 3) poziomie intelektualnym („W skarłalych i wyniszczonych klejem mózgach anarchistów zrodził się zbrodniczy plan”), 4) licznych uzależnieniach („Domagali się przepitymi głosami”; „objały się o sprzęty sypiać wokół prochami, marichuaną i przyklejały się do ścian butaprenem”; „odpalali skrety”), 5) agresywności i brutalności („Znienacka napadając przypadkowych przechodniów wymuszali składanie podpisów pod zdradziecką petycją”; „Wyjąc głucho i powiewając czarnymi sztandarami, wśród huku wystrzałów i pisku tratowanych kobiet sotnia przetoczyła się niczym tornado główną arterią miasta”; „ich herszt zbulgotal coś do mnie z pianą na sinych ustach po czym przy wtórze rehotu swoich kamratów chwycił mnie za włosy i zawłókl do ubikacji”; „Nieliczni bywalcy klubu po obrabowaniu z kosztowności i złotych zębów zostali brutalnie wypchnięci przez okno 1-go piętra”; „Stęknęły głucho zamykane drzwi obcinając palce kobiecie w 4-tym miesiącu ciąży”; „przez tylne wyjście wyniesiono zwłoki personełu”), 6) a wreszcie – funkcji w organicystycznie obrazowanej przestrzeni społecznej („te pryszczę na jędrnych pośladkach społeczeństwa”).

Krótko mówiąc, „czarnogwardziści” to brutalna, nienawistna, żądna krwi „sotnia”, otumaniona alkoholem i narkotykami, podstępem i gwałtem zaspokajająca swoje instynkty i popędy, bez szacunku nawet dla kobiet w ciąży, z trudem artykułująca jakiegokolwiek myśli. Anarchiści są zatem osobnikami zwyrodniałymi, znajdującymi się gdzieś na granicy człowieczeństwa

i zwierzęcości, o czym świadczy nie tylko porównanie do małpy, lecz także pozbawienie cech kulturowo przypisywanych człowiekowi (refleksyjności, komunikatywności, szacunku, empatii) oraz orgiastyczny nadmiar oznak dzikości, niepoohamowania, bestialstwa. Jednakże figura anarchisty nie jest tylko konkretyzacją społecznych wyobrażeń o Innym i prostym przeciwieństwem człowieka cywilizowanego; przekraczając granice między kulturą a naturą, człowieczeństwem a bestialstwem, przypomina raczej trickstera, postać z amerykańskich mitów łączącą cechy ludzkie i nie-ludzkie.

Z parodii dziennikarskiego sprawozdania w „Victoriadzie” wyczytać można coś więcej niż kpinę ze społecznych wyobrażeń. Przede wszystkim, nakreślony tutaj obraz eksponuje teatralność życia codziennego. Obszar miasta jawi się niczym więcej jak sceną przygotowaną pod rozgrywającą się akcję. W myśl teorii interakcjonizmu symbolicznego Ervinga Goffmana występy anarchistów doprowadziły do całkowitego załamania dotychczasowej definicji sytuacji oraz odsłoniły jej konwencjonalność. Goffmanowska definicja występu brzmi tak:

„Występ” (*performance*) można zdefiniować jako wszelką działalność danego uczestnika interakcji w danej sytuacji służącą wpływaniu w jakiś sposób na któregoś z innych jej uczestników. Uznając poszczególnego uczestnika interakcji i jego występ za najważniejszy punkt odniesienia, możemy tych, którzy przyczyniają się do występów innych, nazywać widzami, publicznością, obserwatorami lub współuczestnikami (2008: 45).

Warto przyrzeć się leksyce opisu tych występów. Anarchiści „wypełniają” „ze śmietników, piwnic, kanałów i melin”, by „zniecka” napadać przechodniów i pod „złowrogimi sztandarami” domagać się „audiencji” pod ratuszem. „Sotnia przetoczyła się niczym tornado główną arterią miasta”, a po wdarcu się do KMPiK natychmiast umieściła na zewnątrz emblematy swojej obecności: „czarno-czerwony sztandar” i plakat informujący o głodówce piętnaściorga okupujących. Zwracają uwagę zwłaszcza bogactwo i różnorodność elementów zmysłowych w opisie zachowania anarchistów: pelzanie, belkotanie, obijanie się o sprzęty i przyklejanie do ścian, wycie, „oszalały skowyt”, „dzikie błyski nabiegłych krwią oczu”, bulgotanie, rechot, piana na ustach. Obraz dopełniają powiewające czarne sztandary, huk wystrzałów, „pisk tratowanych kobiet”, głuche stęknienia drzwi oraz „spryskana krwią i nasieniem szyba”. Wymienione tu elementy składają się na to, co Goffman określał mianem fasady, czyli „standardowe środki wyrazu, które jednostka stosuje celowo lub mimowolnie podczas

występu”, nadając w ten sposób zrozumiałe dla obserwatorów znaczenie własnym działaniom (2008: 52). Szczególnie karykaturalnie zaprezentowane zostały w „Victoriadzie” elementy fasady osobistej, na którą składają się powierzchowność (*appearance*) i „sposób bycia” (*manner*) – cechy informujące publiczność odpowiednio o statusie społecznym i odgrywanej roli wykonawców (tamże: 54).

Dzięki takiemu przedstawieniu fasady występu, semantycznie gęsta od znaków władzy i prestiżu przestrzeń reprezentacyjnej ulicy Krakowskie Przedmieście w Lublinie przeobraziła się w scenę groteskowego teatru okrucieństwa, przewrotnego triumfu bachtinowskiego dołu materialno-cieleśnego, którego oznakami są nieartykułowane odgłosy, zwierzęce ruchy, a przede wszystkim cieleśne wydzielin, takie jak piana na ustach, sperma, krew. Karnawałowe odwrócenie ról sygnalizuje postać prezydenta, który ze strachu „zabarykadował się [...] w służbowej wygodce”.

Uwydatnienie teatralnego wymiaru przestrzeni miasta łączy się z nie mniej teatralnym, ironicznym autowizerunkiem. Zamiast schematycznego rewersu dominacji, prostego odrzucenia wyższościowego stereotypu, autor tekstu w „Victoriadzie” bierze go za dobrą monetę i hiperbolizuje, doprowadzając do absurdu przejaskrawienia w charakterystyce fasady. Autoprezentacja w roli dzikiego, nieokrzesanego barbarzyńcy na lamach własnego pisma pełni funkcję przypomnienia o umowności czy też społecznym stwarzaniu wszelkich ideologicznych tożsamości, a w tym znaczeniu przywraca krytyczny i autokrytyczny dystans; w pewnym sensie jest też akceptacją teatralności życia społecznego, jako prymatem gry nad esencjalnie pojmowaną tożsamością. Według Goffmana:

Status, pozycja społeczna nie są czymś materialnym, co można nabyć i potem pokazywać; są to wzory właściwego zachowania się spójne, wygładzone i dobrze wyartykułowane. Stosowane z łatwością lub z trudem, świadomie lub nie, podstępnie lub w dobrej wierze, są w każdym razie czymś, co musi być zagrane i pokazane, czymś, co musi być zrealizowane (2008: 104).

W sposobie przedstawienia anarchistów w cytowanym artykule opisywane przez Goffmana szczerze lub cyniczne trzymanie się swoich ról i odgrywanie przydzielonych pozycji społecznych zostało wyeksponowane, a więc przesunięte z porządku oczywistości do porządku społeczno-kulturowego; zostało uhistorycznione, odarte z patosu i podważone, ale – co ważne – nie odrzucone. W ten sposób otwarto możliwość zbliżenia między anarchistami a resztą społeczeństwa na gruncie ludycznej wspólnoty

śmiechu. Michel Maffesoli pisał, że „jednostka ma funkcję, osoba zaś – rolę”, odnosząc pierwszą parę do ustrukturyzowanego i zorganizowanego społeczeństwa, drugą natomiast – do złożonego z płynnych, przenikających się mas uspołecznienia (2008: 109). Autoironia, dostrzeżenie teatralności we własnej postawie ma tu wymiar ożywczy, nie pozwala zastygnąć w przybranej akurat formie, lecz przeciwnie, zapewnia fundament, na którym stworzona może zostać odrębna wspólnota w ruchu, która wyśmiewa tak władzę, jak przypisywane przez nią tożsamości społeczne.

/// LAGA: wizje, cele, doświadczenia

Wystarczy rzut oka na rysunkowe okładki „Lagazety”, innego periodyku sygnowanego przez Lubelską Autonomiczną Grupę Anarchistów (w piśmie tym debiutował rysownik komiksów Ryszard Dąbrowski), by utwierdzić się w powyższej konstatacji. Numer pierwszy pod winietą z tytułem pisma na tle pięcioramiennej gwiazdy prezentuje karykaturę godła państwa polskiego: grubego orla o rachitycznych skrzydłach, długim, zakrzywionym dziobie i nielicznych piórach, którego w dodatku długa szyja upodabnia do sępa. Na jednym z ramion orzeł ma wojskowy pagon, na szyi – kołnierzyk i krawat z symbolem dolara, na przechodzącym w taliu pasku – kaburę pistoletu. W szponach orła znajdują się krzyż i butelka, na piersi – znaczek z Matką Boską Częstochowską i znak „Solidarności”, wokół zaś przeskalowanej królewskiej korony, którą oplata korona cierniowa, latają muchy („Lagazeta” 1990, nr 1: 1). Kolejny numer „Lagazety” na pierwszej stronie przedstawia karykaturalny rysunek chłopca w trampkach, krótkich spodenkach i podkoszulku z napisem „Polak mały”, trzymanego z dwóch stron za ręce przez masywne dłonie. W środek czaszki wytrzeszczającego oczy i zęby dzieciaka wbity jest potężny krzyż („Lagazeta” 1990, nr 2: 1). Wizja wspólnoty lubelskich anarchistów daleka była od polskiej tradycji narodowej i katolickiej, jak również niechętna wobec władzy państwowej, postrzeganych razem jako wzajemnie powiązane mechanizmy opresji.

Sama nazwa grupy zawiera dwa rysy alternatywnej wspólnoty: są to lokalność i autonomia, które nasuwają skojarzenia z niemiecką koncepcją lokalnej socjokultury (*stadtteilororientierte Soziokultur*). Ta ostatnia powstała w kręgach artystycznych i punkowych Berlina Zachodniego (szczególnie w dzielnicy Kreuzberg) pod koniec lat 70. jako pomysł na oddolną, wolnościową i egalitarną kulturę w obliczu powszechnego rozczarowania młodych ludzi zinstytucjonalizowaną polityką; berlińscy zwolennicy socjokultury określali się właśnie jako Autonomien. Wypowiedzi programowe LAG-i nie

różnią się zbytnio od innych głosów polskiego ruchu wolnościowego przełomu lat 80. i 90.; dominuje w nich sprzeciw wobec państwowego aparatu przemocy (policji i wojska), instytucji totalnych (przede wszystkim szkół), kleru katolickiego i tradycyjnej kultury. Specyficzne na tle coraz bardziej wpływowej w polskiej myśli anarchistycznej tamtych lat orientacji libertariańskiej są wyraźne postulaty prosamorządowe i propracownicze, jak na przykład w *Odezynie nr 9 do mieszkańców miasta Lublina, gmin Sadurki i Zemborzycy. Do wszystkich ludzi pracy*:

Sporo czasu upłynęło od kiedy przyciśnięci do muru robotniczymi strajkami komuniści oddali państwowy bat w ręce kompanii kaprała Wałęsy. Kiedy stary reżim rządził jeszcze niepodzielnie zawodowi opozycjoniści mówili – trzeba bronić najbiedniejszych przed cwaniactwem bonzów. Dziś, znalazwszy się u władzy nowa elita najbiedniejszym daje po gnatach rozdając przywileje butnym nuworyszom. Mówili – zakłady pracy należą do tych, którzy wybudowali je pracą własnych rąk. Dziś handlują nimi jakby były ich własnością. Mówili – każdy ma prawo do pracy i godziwej za nią zapłaty. Dziś twierdzą, że bezrobocie to rzecz normalna i obkładają płace podatkami. Mówili – zwyciężymy jeżeli będziemy solidarni. Dziś cynicznie stosują zasadę dziel i rządź.

Oto ludzie, którzy bronili tych co dostają w dupę od państwa wynagradzani ochłapami za ciężką harowę. Ci ludzie, tak niegdyś wrażliwi na krzywdę i niesprawiedliwość, ludzie głoszący hasła równości i solidaryzmu społecznego stanęli po drugiej stronie barykady.

Uchwalony w 81 roku na I Krajowym Zjeździe Delegatów NSZZ „S” program Samorządnej Rzeczypospolitej do planu Balcerowicza ma się jak młody Wałęsa przeskakujący płot do nadętego prezydenta RP. ścisłającego z przejęciem dłonie zachodnich polityków. Dziś mówi on innym niż w Sierpniu językiem, choć nadal popelnia te same błędy gramatyczne.

W dziedzinie gospodarczej rządy nowej elity dały krajowi ogromny spadek produkcji przemysłowej, masowe bezrobocie i drożyznę. Zamyka się żłobki i przedszkola ale, żeby wynagrodzić obywatelom wyniki z tego niedogodności, buduje okazałe kościoły i domy parafialne. Zmęczone walką o przetrwanie polskie kobiety straszy się ustawowym zakazem aborcji. Młodych mężczyzn, nawet jeśli są jedynymi żywicielami rodziny wciela się do armii. Dla wielu z nich jedyną szansą stabilizacji życiowej jest emigracja. Taka ojczyzna jest macochą, nawet jeśli godłem jest orzełek z wielką złotą koroną. Ci, którzy w słowach robią

z siebie patriotów, czynami pokazują, że Polska mało ich obchodzi.
NIE O TAKE POLSKE WALCZYLIŚMY.

Nasz cel to Polska w której głos społeczeństwa jest prawem.

Nasz cel to Samorządna Rzeczpospolita Przyjaciół.

W dniu robotniczego święta, przekazujemy urbi et orbi wyrazy solidarności wszystkim walczącym o swoje prawa pracownikom. Nadejdzie czas, że autorytaryzm państwa i wyzysk pracy najemnej zastąpi wolność i wzajemna pomoc.

A cała ziemia w podziwie powiodła wzrokiem za bestią

I pokłon oddali Smokowi bo wiedzę dał bestii

„Któż jest podobny do bestii

i któż potrafi rozpocząć z nią walkę?”

Jan (13, 3–13, 4 (Lubelska Autonomiczna Grupa Anarchistów)

W tym miejscu bardziej od ostrej krytyki przemian gospodarczych oraz odwołania do programu tak zwanej pierwszej „Solidarności” interesująca jest dla mnie kontaminacja nazwy tego programu z tytułem dzieła Edwarda Abramowskiego: „Samorządna Rzeczpospolita” staje się tutaj „Samorządną Rzeczpospolitą Przyjaciół” i dopiero w tej skontaminowanej wersji jest zadeklarowana jako cel do osiągnięcia. Intencjonalność czy przypadkowość tak powstałej formuły są dla mnie bez znaczenia; ważny jest jej potencjał symboliczny, imaginacyjne złączenie w jedną wizję koncepcji moralnego, opartego na związkach przyjaźni społeczeństwa oraz programu niezależnej samorządności pracowniczej i gwarancji praw socjalnych. Przyjaźń jako więź spajająca samorządne społeczności była nie tylko postulatem lubelskich anarchistów, lecz także podstawą ich działania, co dobrze obrazują historia okupacji KMPiK oraz późniejsze losy Ośrodka Wolnej Kultury.

Akcję okupacyjną i trwającą w jej czasie głodówkę poprzedziły inne działania założonej wiosną 1989 roku LAG-i. Tworzący ją młodzi ludzie mieli niewielką świadomość istnienia innych środowisk anarchistycznych w Polsce, w związku z czym także ich kontakty z ludźmi z innych miast z początku były nikle. Po raz pierwszy grupa miała uaktywnić się 8 marca 1989 roku, gdy podczas oficjalnych obchodów rocznicy wydarzeń z marca 1968 roku przez „Solidarność” i Niezależne Zrzeszenie Studentów na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej anarchiści zawiesili czarny sztandar na maszcie rektoratu uczelni, a następnie sformowali pochód w stronę Akademickiego Centrum Kultury UMCS Chatka Żaka, miejsca wielu studenckich inicjatyw. LAGA uczestniczyła też we wspólnych przedwyborczych marszach z lubelską Konfederacją Polski Niepodległej, choć kiedy przedstawiciele KPN kwestionowali demokratyczną procedurę wyborów,

anarchiści formułowali prześmiewcze propozycje wypełnienia spirytusem basenu przy Liceum im. Staszica czy instalacji foteli lotniczych w miejskich autobusach. Alternatywna młodzież w Lublinie tego czasu była bardzo aktywna na ulicach. Dużą pomysłowością i radykalizmem wykazywała się miejscowa Pomarańczowa Alternatywa, której uczestników także łączyły więzy koleżeńskie z autonomistami – spora część jednych i drugich studiowała razem na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej. Po odwołaniu zaś pod presją katolickiego duchowieństwa koncertu antyklerykalnego zespołu Inkwizycja w 1990 roku młodzi fani przeszli w demonstracji pod kurie biskupią, w trakcie wydarzenia paląc egzemplarz Biblii, co wywołało wzburzenie nawet w kręgu anarchistów, którzy na łamach innego swojego pisma, „Lewarka Wolności”, pytali retorycznie: „Czy można nietolerancję zwalczać skutecznie jej eskalacją?” („Lewarek Wolności” 1990, nr 82).

Lubelskie środowiska anarchistyczne i alternatywne były w dużej mierze tożsame, a przy tym wyraźnie odstawały od tego, co uchodziło za kulturę studencką. „Lewarek Wolności” w cytowanym już numerze nie bez sarkazmu informował:

Odbyła się Studencka Wiosna Teatralna. Zaprezentowane spektakle potwierdzają tezę o decydującym wpływie na oblicze polskiej kultury, ciągle aktualnej, doktryny rzymskiego katolicyzmu. Tu i ówdzie sporadycznie połyskiwały aureole, zanotowano przypadki lewitacji („Lewarek Wolności” 1990, nr 82).

Wobec takiego rozmijania się kręgów alternatywnej i „normalnej” młodzieży koncepcja własnego ośrodka nie dziwi. Jednym z aktywnych członków LAG-i był poeta, malarz i publicysta Kazimierz Malinowski (można zasadnie przypuszczać, że był on autorem większości, jeśli nie wszystkich, cytowanych przeze mnie tekstów programowych i propagandowych grupy)². W rozmowie z Andrzejem Korsakiem z 30 kwietnia 1993 roku, spisanej przez Pawła Dunin-Wąsowicza i opublikowanej na łamach „Lampy i Iskry Bożej” nr 6(10) tegoż roku, Malinowski opowiadał

² Relacje Malinowskiego stanowią – obok materiałów archiwalnych, takich jak ziny i ulotki – główne źródło wiedzy o działaniach LAG-i. Sytuacja taka może tworzyć ryzyko zawężenia oglądu wydarzeń do perspektywy tylko jednego z ich bohaterów. Przed ryzykiem tym zabezpiecza mnie, po pierwsze, krytyczny stosunek do narracji Malinowskiego jako właśnie narracji, a nie nagich faktów, po drugie, konfrontacja tych narracji ze wspomnianymi archiwaliami, a po trzecie, rozmowy z innymi uczestnikami kultury alternatywnej tego czasu, które pozwoliły mi doprecyzować pewne szczegóły. Prezentowana rekonstrukcja wydarzeń nie jest tak wielogłosowa, jak bym sobie tego życzył, jednakże dzięki dodatkowym źródłom została zweryfikowana i rozszerzona.

o różnych, heterogenicznych potrzebach i motywacjach, które pchnęły jego kolektyw do walki o miejsce, które funkcjonowałoby na autonomicznych zasadach i pozwalało na rozmaite eksperymenty społeczno-kulturalne:

Byli wśród nas głównie studenci. Ludzie, którzy mają już trochę otrząśnięcia z dialektyką, ale jeszcze nie mieli okazji poproćbować z życiem. Jedni byli za tym, żeby akcent położyć na walkę o prawa zwierząt. Inni chcieli organizować koncerty, gromadzić młodzież i tworzyć jakieś załóżki wspólnoty, która będzie podejmować działania na innych frontach. Wreszcie zaczęła przeważać koncepcja stworzenia jakby laboratorium, w którym te nasze pomysły mogłyby realizować się praktycznie i dopiero wtedy, na zasadzie plastycznej reakcji i szybkiej odpowiedzi na zmianę sytuacji jego oblicze kształtowałoby się na bieżąco. Nie chcieliśmy jakiegś sztywnej formuły w której by się wszystko nie zmieściło i do której przykrajalibyśmy rzeczywistość, więc właśnie laboratorium. I takim pomysłem, który wydawał się spełniać te założenia był właśnie pomysł Ośrodka Wolnej Kultury. Nazwa jest jedna, a sposobów działania było sto (Malinowski 1993: 43).

Z jednej strony, członkowie grupy mieli bardzo różnorodne pomysły na aktywizującą społeczność działalność społeczną i kulturalną – od spraw mieszkaniowych po wystawy i koncerty – których wspólną cechą było to, że wymagały osobnej przestrzeni na działanie, a przynajmniej ich przygotowanie. Z drugiej strony, uczestnicy kultury alternatywnej w Lublinie mieli już pewne doświadczenie w organizacji koncertów, demonstracji, happeningów, wystaw, spektakli (Lublin był od lat 60. ważnym ośrodkiem ruchu teatrów alternatywnych), wydawali też ziny muzyczne i literackie. Przykładowo, od 1989 roku funkcjonowało muzyczne wydawnictwo Lagart Tapes, na początku lat 90. przemianowane na Lagart Faktory. Prowadzili je członkowie LAG-i: Dariusz „Pała” Palinowski, Tomasz „Mrówa” Komorek i Paweł „Bocian” Sikora. Wszyscy trzej udzielali się w różnych grupach muzycznych (07 Zgłoś Się, Amen, Antichrist, Kultura Nędzy, The Bold And The Beautiful), a wraz z „Rottenem” zainicjowali wydawanie zina „Kultura Nędzy”, który ukazywał się w latach: 1989 (nr 1), 1990 (nr 2 i 3), 1995 (nr 4), 1997 (nr 5), od trzeciego numeru pod redakcją już tylko Sikory. Pismo skupiało się na muzyce punk i hard core, drukując informacje o zespołach i ich trasach, wywiady z muzykami i recenzje; zamieszczano także komiksy (Palinowski, jeden z redaktorów, twórca zinu komiksowego „Zakazany Owoc”, jest dziś uznanym rysownikiem) oraz artykuły na temat między innymi ruchu *straight edge*, skłotingu w Amsterdamie, służby zastępczej, hiszpańskiej rewolucji 1936 roku, chrześcijaństwa, a także teksty o twórczości Luisa

Buñuela, Andrzeja Żuławskiego i Wima Wendersa. Początkowo zin był składany maszynowo i powielany na ksero w formacie A6; z czasem redakcja przeszła na skład komputerowy i druk w formacie A5, liczba zaś stron od pierwszego do ostatniego numeru wzrosła z 16 do 60.

Wiele z tych działań opierało na przechwytywaniu obcych miejsc, „klusowaniu” w podlegających władzy obszarach, wykorzystywaniu przewagi czasu na akcje chwilowe i efemeryczne bądź zdolności negocjacji i układania się z administracją obiektów miejskich czy uczelnianych, przechytrzenia albo „urobienia” urzędników. Podobnie zresztą przedstawiała się sytuacja ruchów alternatywnych w innych miastach, o czym docierały informacje do Lublina dzięki rozrastającej się alternatywnej sieci komunikacyjnej. Wobec splotu dotychczasowych doświadczeń i oczekiwań na przyszłość postanowiono zdobyć własny lokal.

/// Strajk okupacyjny: definiowanie sytuacji

Według Maffesolego „gęstość” czy też „intensywność” życia społecznego „każe mu wejść w inną czasoprzestrzeń, gdzie porusza się ono swobodnie”, a gdy zawodzą działania instytucjonalne w postaci różnych gremiów i reprezentacji politycznych, „«gęstość» umyka w inną czasoprzestrzeń, czekając, aż znajdzie nowe formy ekspresji” (2008: 70). W omawianym tu przypadku już sama droga do „innej czasoprzestrzeni” w dużej mierze była formą improwizacji w niepewnych i nieprzewidywalnych warunkach, bez oparcia w jakiejś ściśle wyznaczonej strategii.

Pierwszym etapem było przygotowanie i rozwieszenie plakatów z postulatem powstania Ośrodka Wolnej Kultury. Drugim – zbieranie na ulicach, w sklepach i wszędzie, gdzie było to możliwe, podpisów pod petycją do prezydenta Lublina:

My niżej podpisani prosimy o przydzielenie nam niezależnego lokalu na Ośrodek Wolnej Kultury. Działające w naszym mieście instytucje kulturalne wraz ze swoją hierarchiczną strukturą organizacyjną blokują realizację oddolnych inicjatyw kulturalnych i ograniczają swobodną działalność twórczą odbiegającą od przyjętych schematów. Jesteśmy przekonani, że będziemy w stanie zorganizować własnymi siłami działalność Ośrodka Wolnej Kultury, który spełni oczekiwania społecznych kręgów związanych z kulturą alternatywną (*Petycja do Prezydenta Miasta Lublina* 1989).

Pod tak brzmiącą petycją podpisało się dwa tysiące osób. Delegacja LAG-i udała się z tymi podpisami do prezydenta miasta; krok ten nie

przyniósł żadnych skutków. To wtedy rozpoczęto okupację Klubu Międzynarodowej Prasy i Książki, poprzedzoną akcją happeningową. Malinowski wspominał:

Gdy petycja nie została przyjęta, zebrało się pod ratuszem na Placu Łokietka ze 100 osób. Goście przynieśli masę takich malutkich karteluszków, reklamówek zamków do drzwi. Rozrzciliśmy to, ludzie myśleli, że to są jakieś uloty... Łapali i się dziwili. Jak nas prezydent nie przyjął, ruszyliśmy w kierunku empiku. To jest przy Krakowskim Przedmieściu, głównej ulicy, spory lokal. Tam weszliśmy po prostu. Ogłosiliśmy, że lokal będzie okupowany, mały popłoch na początku wybuchł, ale potem się wszystko uspokoiło – metodą faktu dokonanego to zasiedliśmy. Zdecydowaliśmy, że trzeba zorganizować głodówkę i jakaś forma nacisku moralnego musi być. Do tej głodówki przyłączyło się kilka osób i parę głodowało od pierwszego do ostatniego dnia. W sumie nie tak długo – tydzień to jest prawie nic... W sprawie Żarnowca chyba ponad miesiąc głodowali i też przeżyli (1993: 44).

Krzysztof Gorczyca w artykule z 2005 roku *L@GA: przez z caratem, czyli aktywność kulturalna lubelskich autonomistów* stwierdzał z perspektywy kilkunastu lat, że okupacja i strajk głodowy okazały się skuteczne, ponieważ w momencie, gdy „wydawało się, że z protestami i okupacjami mamy na dłuższy czas spokój”, w widowiskowy sposób podważyły ówczesny dualizm sceny politycznej. „Formacja zwróciła na siebie uwagę niekonwencjonalnymi formami wystąpień, wylamując się konsekwentnie z ówczesnego schematycznego podziału na dwie strony społecznej barykady” (Gorczyca 2005: 211–212). W relacji z 1993 roku, a więc zaledwie w trzy lata po opisywanych wydarzeniach, Malinowski mówił jednak o niepewności, czy ich działanie nie spotka się z reakcją ze strony milicji:

Wybraliśmy dobry moment, bo było zamieszanie polityczne w kraju, Mazowiecki akurat był desygnowany na premiera. Ale przewidywaliśmy i taki wariant, że wejdzie milicja – nawet myśleliśmy – no i dobra, tak hartowałyby się stal. Może nawet lepiej, że wszystko zostało załatwione metodami ludzi cywilizowanych, wreszcie po tygodniu wygramy (1993: 44–45).

Szybkie podejmowanie ryzykownych decyzji sprzyjało dramatyzacji występu. Oficjalna prasa opisywała zajęcie KMPiK-u jako czyn chuligański, w imię jednego rodzaju kultury uniemożliwiający lublinianom korzystanie z dóbr drugiego typu kultury. Wypominano autonomistom nikłą znajomość dzieł twórców myśli anarchistycznej. Ironizowano, że anarchiści

nie wykazali się odwagą, wybierając sobie obiekt, w którym pracują tylko kobiety, jak również, że z powodu młodego wieku z początkiem września będą musieli wrócić do ław szkolnych. Ubolewano nad brakiem reakcji milicji. Sami anarchiści z LAG-i, wspierani przez członków ruchu Wolność i Pokój z Rzeszowa, NZS, Międzymiastówki Anarchistycznej oraz osoby niezrzeszone, potraktowali nową sytuację jako możliwość swobodnych i otwartych na nowych ludzi przepływów idei i twórczości, a jednocześnie możliwość wprowadzenia we własnym gronie w pełni demokratycznego decydowania o wspólnocie. Charakter tej sytuacji dobrze oddają pojęcia „zespolenia” i „relacji dotykalności”, zaproponowane przez Michela Maffesolego, który tłumaczył je następująco:

Owo zespolenie to metafora w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ – co da się stwierdzić w przypadku masy – może się ono dokonywać bez tego, co tradycyjnie nazywamy dialogiem, wymianą czy jakichkolwiek tego typu nonsensów. Zespolenie społeczności może być doskonale dezindywidualizujące. Tworzy ono rozproszoną jedność, jaka nie implikuje pełnej obecności drugiego (co kierowałoby nas w stronę polityki), lecz ustanawia raczej relację w pustce; coś, co określiłbym jako *relację dotykalności*. W masie przecinamy sobie nawzajem drogę, wpadamy na siebie, dotykamy się, tworzą się interakcje, dokonuje się formowanie i kształtują się grupy (2008: 117–118).

Jak przebiegało to zespolenie, sploty interakcji i emergencja nowej grupy w atmosferze „rozproszonej jedności”, niech zobrazuje fragment, w którym Malinowski opowiadał o „testowaniu” demokracji bezpośrednio:

Decyzje o tym jakie dodać czy ująć postulaty, czy kontynuować głośdówkę i okupację, jakie hasła umieszczać w oknach, były dyskutowane w ogólnym zgromadzeniu ludzi, którzy zostawali na noc w empiku. W dzień otwieraliśmy drzwi, wpuszczaliśmy ludzi, zbieraliśmy podpisy, ale w nocy się zamykaliśmy. Z ludzi, którzy zostawali w klubie każdy miał prawo głosu i muszę przyznać, że większość decyzji zapadała jednomyślnie. Były kwestie, które dzieliły ludzi, ale panował ogólnie duch solidarności. Przychodzili zresztą bardzo różni ludzie, choćby działacze kontrkultury z lat 70., np. Disney, saksofonista. Przejeżdżał trolejbusem obok, zobaczył anarchistyczne sztandary i pomyślał: kurczę, coś się dzieje. I następnego dnia przyszedł do nas. Miał saksofon i odwalał koncert na ulicy (1993: 45).

Przykład z saksofonistą Disneyem, który przyłączył się do akcji po zobaczeniu sztandarów z okna trolejbusu, jest pouczający. Po pierwsze,

pokazuje, jak łatwe było wejście w sytuację jedynie z powodu podobnej wrażliwości, podobnego nastawienia do świata i odrobiny ciekawości. Przejęcie kontroli nad miejscem występu, tym samym określenie tego miejsca jako sceny (Goffman 2008: 136), zwiększało możliwości kształtowania fasady i zajęcia silniejszej pozycji w interakcji z widzami.

Po drugie, przykład ten uwydatnia teatralny wymiar całego wydarzenia, zapewniający jego powszechną widoczność, o czym wspominałem wcześniej. Okupujący KMPiK anarchiści skwapliwie wykorzystywali tę teatralność, dbając o dekoracje, czyli, cytując Goffmana, „scenerię i rekwizyty sceniczne wykorzystywane przez jednostkę podczas przedstawienia” (2008: 52). W tym przypadku na dekorację obok flag i plakatów na budynku składał się również parkan wokół remontowanej kamienicy po drugiej stronie jezdni: „W ciągu 2 dni został on na kolorowo pomalowany w kwiaty, hasła, żaby i cuda się pojawiły” (Malinowski 1993: 45). Mimo konserwatywno-katolickich przekonań większości lublinian przechodnie mieli reagować zwykle z sympatią na niespotykane zamieszanie w centrum miasta. Chcąc zjednać sobie publiczność i zachować jej przychylność, występujący muszą dbać o spójność swojej gry, by podtrzymać wrażenie jej szczerości.

Jeśli występ ma się udać – pisał Goffman – świadkowie muszą mniej lub bardziej uwierzyć, że wykonawcy są szczerzy. Takie jest właśnie strukturalne miejsce szczerości w dramacie wydarzeń. Wykonawca może być szczerzy lub nieszczerzy, ale musi być szczerze przekonany o swojej szczerości – szczerość jako taka nie jest konieczna do przekonującego odegrania przedstawienia (2008: 99).

Malinowski jako „samozwańczy komisarz polityczny” dążył do podtrzymywania i wzmacniania niespodziewanej sympatii ulicy, o czym zapewniał w wywiadzie, który przeprowadziłem z nim w grudniu 2013 roku:

W witrynach umieszczaliśmy takie gazetki ściennie, z postulatami, z wierszami i tak dalej. Tam ktoś zrobił jakiś kolaż z Janem Pawłem, ostro go ośmieszający. No i przyszedł ten moment, że musiałem powiedzieć: nie no, panowie, zdejmujemy to raczej, gdyż – i wytłumaczyłem im, że chodzi nam o poparcie ludzi, że zbieramy podpisy w sprawie Ośrodka Wolnej Kultury, że nie możemy manifestować swojego szyderczego stosunku wobec Jana Pawła. Tym bardziej, że sympatyczny był facet, kurczę, miał w sobie coś, no i był nasz. Myślałem, że trzeba akcentować te elementy, które są zrozumiałe, wspólne i nie będą odebrane jako coś obcego, jeżeli chcemy liczyć na poparcie ludzi (Staćzyk, Malinowski 2013).

W ulicznej dekoracji rozgrywały się rozmaite działania. Parkan malowany był przez zaglądalece do lokalu dzieci, które w tym celu dostawały farby i pędzle. Przed budynkiem zbierano dalej podpisy pod petycją – w sumie doliczono się ich sześciu tysięcy – i grano na bębnach. W opinii Malinowskiego te uliczne aktywności pozytywnie odróżniały się od pokazywanych wówczas w telewizji „toastów” porozumiewających się elit: „oczy kraju zwrócone były wtedy na empiik. To nęcilo swoją świeżością” (Malinowski 1993: 47). To, co w kategoriach Michela de Certeau było *miejscem*, a więc porządkiem, stabilną konfiguracją położeń różnych elementów, stało się w trakcie okupacji KMPiK *przestrzenią*, czyli „skutkiem wytworzonym przez działania nadające jej kierunek”, dynamiką ruchów, praktyk zachodzących w miejscu (Certeau de 2008: 117). Rozróżnienie zaproponowane przez de Certeau stosować będę nieco modyfikując jego sens. Poprzez miejsce będę rozumieć ustabilizowany, zorganizowany funkcjonalnie porządek, wyznaczony przez jego właścicieli lub użytkowników. Zbliża mnie to do definicji zaproponowanej przez Manuela Castellsa, który przeciwstawia konkretne fizyczne miejsca globalnym przestrzeniom przepływów:

Rzeczywiście, przytłaczająca większość ludzi w tradycyjnych, tak jak i w zaawansowanych społeczeństwach żyje w miejscach i dlatego postrzega swoją przestrzeń jako opartą na miejscach. „Miejsce [place] to umiejscowienie [locale], którego forma, funkcja i znaczenie zawierają się w granicach fizycznej bezpośredniej styczności” (2013: 447).

Przestrzenią jest dla mnie takie miejsce, które w wyniku nowych praktyk zmienia swe funkcje, znaczenia i rozkład. Jeśli jednak zaistniała w ten sposób nowa konfiguracja przestrzenna przyjmie się na trwale, stanie się miejscem. W tym sensie można powiedzieć, że miejsce to przestrzeń skonwencjonalizowana lub unormowana, co jednak nie musi oznaczać skutku działań władzy czy abstrakcyjnych planów.

Po trzecie, poprzez tę teatralizację i w ramach niej konstituowała się płynna, ale na ogół jednomyślna wspólnota demokracji bezpośredniej okupujących, sympatyków i ciekawskich. Występ nie ma szans powodzenia, jeśli zostanie zakwestionowany przez widownię, dla której jest odgrywany; jego sukces ma charakter interakcyjny. „Teatralność ustanawia i wzmacnia wspólnotę” – pisał Maffesoli (2008: 123). Sam Malinowski wyciągał z tych doświadczeń ogólniejszą wskazówkę odnośnie do taktyki działania:

To jest zresztą jasna sprawa: najpierw trzeba zawładnąć wyobraźnią ludzi, a potem już jest z góry. Muszą zacząć w coś wierzyć, muszą mieć jakąś fajną wizję. Wiesz, tak jak pornografia wywołuje konkretną, fizjologiczną reakcję, tak samo wizja nowego świata musi zacząć kręcić

człowieka fizjologicznie: o kurczę, to mi się podoba, czegoś takiego chcę! (Stańczyk, Malinowski 2013).

„Wizja nowego świata” w trakcie okupacji KMPiK prezentowana była naocznie za pomocą wydarzeń w budynku i jego otoczeniu. Stawką gry była definicja sytuacji, a środek kształtowania i narzucania tej definicji stanowiły omawiane występy. Przykład różnicy zdań na temat postaci papieża między samymi anarchistami obrazuje, że przedstawienie spójnej definicji obserwatorom wydarzeń wcale nie było łatwe, wymagało bowiem uzgadniania jej na bieżąco wewnątrz grupy. Niwelowanie, a przynajmniej nieeksponowanie punktów spornych w grupie oraz w relacji grupy z przechodniami zaważyło na stosunkowo przychylnych reakcjach przechodniów na akcję anarchistów, czyli przyjęciu sformułowanej przez tych drugich definicji sytuacji. Jakkolwiek dla uczestników okupacji mogło nie budzić wątpliwości, kto jest osobą zaangażowaną, a kto – przygodnym awanturnikiem, z zewnątrz postrzegano ich jako jeden zespół i w istocie ich postępowanie było ze sobą ściśle sprzężone (Goffman 2008: 113). Pojęcie zespołu nie jest po prostu równoznaczne z kategorią grupy, gdyż w opinii amerykańskiego socjologa:

[...] zespół można zdefiniować jako grupę jednostek, które muszą blisko ze sobą współpracować, jeśli ma być utrzymana założona definicja sytuacji. Zespół jest grupą, ale grupą, która wywodzi się nie ze struktury społecznej czy organizacji społecznej, lecz z interakcji lub serii interakcji, dzięki którym utrzymywana jest stosowna definicja sytuacji (tamże: 133).

Trzy elementy, które wymienilem powyżej – otwartość i dynamika sytuacji, widoczność gwarantowana przez teatralizację działań oraz oparcie procesu decyzyjnego na demokracji bezpośredniej – niewątpliwie przyczyniły się do sukcesu, jakim było podpisane po tygodniu akcji i trzech pertraktacjach porozumienie z prezydentem miasta. Znamienne, że koniec okupacji domknięty został symbolicznie kolejnym marszem główną ulicą.

Guy Debord sformułował kategorię przechwytywania jako swobodnego wykorzystywania słów i fragmentów wypowiedzi, odrywania ich od figury autora i umieszczania w nowych kontekstach. Tak rozumiane przechwytywanie „jest płynnym językiem antyideologii. Przejawia się w komunikacji świadomej tego, że sama w sobie nie zawiera żadnej gwarancji, zwłaszcza ostatecznej” (2006: 138). W mowie potocznej przechwytywanie kojarzy się z przejmowaniem, przywłaszczaniem czegoś, dokonywanym w ruchu. W tym sensie strajki okupacyjne, happeningi uliczne, demonstracje, sittingi stanowią akty przechwytywania danego miejsca i czynienia

go przestrzenią dynamicznych praktyk społecznych. Potoczna intuicja nie jest tu odległa od znaczenia sytuacjonistycznego: chwilowe zawłaszczanie, zajmowanie danego obszaru polega z jednej strony na podważeniu stabilności miejsca ustanawianego przez władzę, z drugiej – na rekontekstualizacji nie poprzez zmianę relacji geometrycznych między obiektami, lecz za pomocą samego działania. Dlatego przemianę miejsca w przestrzeń w odniesieniu do okupacji KMPiK nazywam przechwyconiem; dlatego też obiektem przechwyconym jest, moim zdaniem, również lokal uzyskany od miasta dzięki akcji okupacyjnej.

Porozumienie zawierało warunek legalizacji grupy starającej się o lokal. W tym celu, nie chcąc nadawać formy prawnej Lubelskiej Autonomicznej Grupie Anarchistów, utworzono Stowarzyszenie IV Kolumna. Formalno-prawna organizacja stowarzyszenia w praktyce pozostawała pustą wyduszką, o czym zaświadcza jej ironiczna nazwa. Ramowanie działalności procedurami stowarzyszeniowymi czy wykorzystywanie – w tym czasie zresztą stosunkowo skromnych – możliwości prawnych i finansowych organizacji pozarządowej nie mieściły się z reguły w planach alternatywnej młodzieży, nastawionej na jak najdalej posuniętą „spontaniczność”, rozumianą tutaj jako brak zewnętrznych uwarunkowań i wymuszonych strukturacji aktywności. Obawiano się zwłaszcza wprowadzanych za pomocą ram organizacyjnych sztywnych procedur i hierarchizacji. LAGA stanowiła w tym czasie nieformalną grupę o rozmytych granicach; według podziału Malinowskiego na jej „rdzeń”, czyli regularnie aktywnych działaczy, i „orbiterów”, którymi były osoby aktywne nieregularnie, oscylujące wokół „rdzenia”, „rdzeń to było jakieś piętnaście osób, a orbiterów w porwach do pięćdziesięciu” (Stańczyk, Malinowski 2013).

Warto jednak zauważyć, że ostatecznie do powstania autonomicznego ośrodka doprowadzono drogą negocjacji, z jednoczesną manifestacją własnego potencjału politycznego, nie zaś drogą całkowicie nielegalną (na moje pytanie, czy brano pod uwagę po prostu zaskłotowanie jakiegoś obiektu, Malinowski odpowiedział negatywnie) (tamże). Co więcej, porozumienie z miastem zawierało opłacanie czynszu za lokal – choć w praktyce czynsz rzadko był uiszczany, to anarchiści wykazywali gotowość poniesienia jego kosztów. Nieortodoksyjna postawa lubelskich anarchistów przyniosła powodzenie nie tylko w postaci wynegocjowanego pomieszczenia. Zysk był także symboliczny: LAGA stała się głośna, zaistniała w świadomości społecznej lublinian, dość często wzbudzając pozytywne uczucia i asocjacje jako otwarta, wesola i zdolna do dialogu grupa.

/// Ośrodek Wolnej Kultury: wspólnota i konflikt

Po kolejnych rozmowach z prezydentem 3 stycznia 1990 roku wyznaczono dla Ośrodka Wolnej Kultury lokal o powierzchni 70 metrów kwadratowych na parterze zajmowanego wcześniej przez ORMO budynku, w którym swoje siedziby na piętrze posiadały już KPN i Polski Komitet Pomocy Społecznej. Według Malinowskiego taka lokalizacja stanowić miała przemysłny fortel prezydenta: przewidywane konflikty między pravicowcami a anarchistami miałyby skutecznie skanalizować energię obu grup. Do ostrych sporów jednak nie dochodziło, gdyż członków obu środowisk łączyły wspólne akcje, o których powyżej napomknąłem (KPN, a zwłaszcza skupiona wokół partii młodzież, zdecydowanie kontestowała zmiany ustrojowe i nowy podział sceny politycznej), a także bezpośrednie więzi przyjaźni i koleżeństwa. Malinowski wspominał wspólnie dawnych kolegów z KPN, między innymi Dariusza Wójcika, późniejszego wicemarszałka sejmu: „U schyłku komuny była masa – na szczyblu osobistym – koleżeństw między zadymiarzami lewicowymi i pravicowymi. To naprawdę byli nasi serdeczni druhowie” (tamże). Dlatego podstawą koegzystencji we wspólnym budynku pozostawały koleżeństwo rówieśników i lojalność kontestatorów, choć działacze KPN znaleźli się w trudnej sytuacji, „bo wszyscy ich petenci i oni sami, żeby się dostać do swojego lokalu, musieli przemaszerować przez ścieżkę zdrowia z tych punkowców, z tych oberwańców, z tych różnych mętów (śmiech)”, jak barwnie relacjonował to Malinowski (tamże). Różnice polityczne i estetyczne chwilowo zeszły na dalszy plan wobec wspólnego mianownika pokoleniowo-przyjacielskiego. „Lewarek Wolności” w numerze setnym donosił:

Życie kulturalne w naszym mieście zostało zdominowane przez nowopowstały na gruzach sztabu ORMO Ośrodek Wolnej Kultury / Lipowa 4/. Tłumy mieszkańców nie mogły dopchać się na zainscenizowany przez miejscowy artystyczny underground spektakl „Chwila myśli” wg Norwida. W planie na najbliższy czas wystawa malarstwa pt. „Salon odurzonych” („Lewarek Wolności” 1990, nr 100: 1).

Szerokie zainteresowanie nowym ośrodkiem i panującą wewnątrz żywiołową wolnoamerykanekę potwierdzał Malinowski:

W ośrodku wielki wulkan się w ogóle zrobił. Masa ludzi przychodziła. Byli po prostu ciekawi tego co się tam dzieje. Zorganizowaliśmy tam m.in. próby kapel, które nie mogły znaleźć sobie miejsca po domach kultury, piwnicach itd. Przychodziły do nas, było ich w sumie 5–6. Grali różne rzeczy, psychodele, punk rocka, reggae, niewiadomo co. Zrobili

sobie grafik, dogadywali sobie terminy, jeden przyniósł bębny, inny wzmacniacz, inny mikrofony. Była też wystawa pt. „Salon Odurzonych” – zebrala się wystawa, zebralo się paru malarzy takich i owakich, zrobiliśmy tę wystawę, były też działania teatralne, tym zajmował się Darek Właźlik. Były pokazy wideo z koncertów undergroundowych... To wszystko było spontaniczne i ta bezplanowość była naszym planem na działanie. Do pewnego momentu tamta erupcja pomysłów była jeszcze dosyć twórcza. Ale było tego za dużo. Potem ta masa zaczęła się gotować. Ktoś dostał w mordę, ktoś rozwalil sprzęt grający, ktoś inny zapaskudził kibel (1993: 51).

Prędkie wyczerpywanie się formuły całkowitej otwartości i dowolności z właściwym sobie przekąsem komentował następnym numer „Lewarka Wolności”, datowany na 22 lutego 1990 roku:

Zgodnie z przewidywaniami tzw. wystawa sztuki proletariackiej „Salon Odurzonych” zakończyła się kompletnym fiaskiem. Mimo szerokiej i wulgarnej reklamy na otwarcie, oprócz odurzonych pacykarzy, nie przyszedł nikt. I słusznie, gdyż wstęp był wolny, natomiast aby wyjść cało z tej spelunki hazardu i rozpusty trzeba było słono płacić („Lewarek Wolności” 1990, nr 101: 1).

W planowej „bezplanowości” i „spontaniczności” odnajdywały się bezdomne dzieci, które znajdowały w Ośrodku Wolnej Kultury akceptację i ciepły ką. Jednakże wiele osób odwiedzających Ośrodek wychodziło z założenia, że anarchizm oznacza całkowitą swobodę i brak odpowiedzialności za wspólnie użytą przestrzeń. W wiecach w Ośrodku mogli wziąć udział wszyscy akurat obecni w lokalu, a ich głos liczył się na równi z pozostałymi, co prowadziło do zbiorowego podejmowania decyzji przypadkowych bądź takich, które nie miały później realizatorów. Wcześniejsze doświadczenia z okresu okupacji KMPiK, oparte na tej samej formule demokracji uczestniczącej, w skali mikrospołecznej i bardzo krótkim okresie przyniosły raczej bezkonfliktowe funkcjonowanie „Samorządnej Rzeczpospolitej Przyjaciół”. Ale w perspektywie niewiele dłuższego okresu nie dały się powtórzyć.

LAGA, niewielka i zwarta, choć różnorodna formacja zaangażowanych osób straciła swoją efektywność jako część mgławicowej i chaotycznej wspólnoty o stosunkowo luźnych więziach i zmiennym składzie, w której stopniowo przewagę brały inne elementy, niekoniecznie nastawione na pracę społeczną i twórczą z jakimiś nadrzędnymi ideowymi celami czy drogowskazami. Osoby zaangażowane w prowadzenie OWK – nie tylko „rdzeń” ugrupowania – otrzymały specjalnie wycięte gwiazdki, ekwiwalent

legitymacji członkowskich. Ten system, przy ograniczonej liczbie (około dwudziestu–trzydziestu) gwiazdek miał poważną wadę: do pewnego stopnia petryfikował stan, w którym został wprowadzony – gwiazdki nie podlegały zwrotowi, zaangażowanie nie było weryfikowane. Zastanawiając się nad tym w rozmowie z 2013 roku Malinowski miał jednak wątpliwości, czy wyłonienie instancji weryfikującej zaangażowanie i rozdzielającej gwiazdki wedle aktualnych zasług na nowo nie doprowadziłoby do zanegowania swobody, która pozostawała fundamentalną wartością dla istnienia OWK:

[...] musiałby być ktoś, kto decyduje o tym, kto gwiazdkę ma stale, kto ją zwraca, musiałby być ktoś, kto arbitralnie ustala, kto ma prawo głosu i na ile jego głos się liczy, a to już byłoby kalkowanie, odtwarzanie schematów, które chcieliśmy przelamać. Nieskuteczność wynikająca z nadmiernej otwartości to była cena, którą płaciliśmy za testowanie nowej formuły działania (Stańczyk, Malinowski 2013).

Cenę za żywiołowość kultury alternatywnej stanowiły też regularne straty i zniszczenia – potłuczone szyby w oknach, zepsute sprzęty muzyczne, bójkę między użytkownikami, brak pieniędzy na opłacenie czynszu – których rozmiary stopniowo przerastały entuzjazm grupy założycieli Ośrodka. Początkowe zamiary, by w wydzielonej części lokalu tak zwanego RewKomu na stałe zamieszkało parę osób na co dzień czuwających nad stanem miejsca, nigdy nie zostały zrealizowane. Malinowski narzekal:

To niestety do skutku nie doszło i ludzie przychodzili i wychodzili. To nie był ich dom tylko miejsce spotkań i nie za bardzo czuli odpowiedzialność za opiekowanie się tym, sprzątanie, trzymanie wszystkiego w najbardziej elementarnych ryzach. I to chyba było przyczyną, że zapanowała rozpiardziucha, anarchia w złym znaczeniu tego słowa. Anarchia jest jak proca. Pień jest jeden, a potem się rozwidla, na dwa zasadnicze konary – z jednego jest koncepcja Bakunina – akcji bezpośredniej, propagandy terroru, z drugiego doktryna Kropotkina – samopomoc, konstruowanie nowego społeczeństwa. My próbowaliśmy pójść stroną kropotkinowską, ale było wielu, którzy mówili: żywioł przede wszystkim, a reszta ułoży się sama. I nie za bardzo zdawali sobie sprawę z tego w jakich realiach funkcjonujemy. Że jest rok 1989, że już odbyło się przejście władzy przez solidaruchów, że już to zaczęło funkcjonować na układach identycznych jak poprzednio – istniała w dalszym ciągu scentralizowana państwowość, policja, armia, UOP w miejsce bezpieczeństwa, OPMO zamiast ZOMO itd. Zmieniały się szyldy, zmieniały się zasady gospodarki, a istota funkcjonowania aparatu pozostawała ta sama, z jakąś tam domieszką pseudodemokracji. Ta przemiana się dokonała.

To, na co liczyliśmy wcześniej, przy tworzeniu tego laboratorium, że wyklucze się w nim zawiązek czegoś co będzie mogło wypączkować dalej – w założeniu, że sytuacja będzie dalej niestabilna i potrzebna będzie jakaś świeża alternatywa – to założenie się nie sprawdziło. Dlatego, że nowa struktura, nowy system zaczął już zastygać. I zaczął wypierać inne plany porządku społecznego (Malinowski 1993: 52–53).

Alternatywna wspólnota, mimo swojego zogniskowania wokół politycznie określonej Lubelskiej Autonomicznej Grupy Anarchistów oraz własnego miejsca, pozostawała anomiczna i mgławicowa. Dodajmy, że była to wspólnota męska i maczystowska, w której kobiety pojawiały się wprawdzie nierzadko, lecz jedynie w rolach obserwatorek wydarzeń i dziewczyn anarchistów. Z perspektywy ponad dwudziestu lat opowiadał o tym Malinowski:

LAGA była zdecydowanie *macho*, kobiety, owszem, pojawiały się, ale były zahukane. Nie decydowały, nie robiły otoczki domowej: nie było herbatki, nie było regularnego sprzątanania i tak dalej, tylko narastające ciśnienie burdelu (Stańczyk, Malinowski 2013).

Podczas gdy wskazany przez Malinowskiego ogólnokrajowy dramat społeczny wchodził w ostatnią fazę przywracania porządku i struktury, środowiska alternatywne pozostawały w antystrukturalnej formie spontanicznej *communitas*, czyli w antropologii Victora Turnera „bezpośredniej, natychmiastowej i totalnej konfrontacji ludzkich tożsamości” (2005: 141). Rozliczne starania i zabiegi liderów nie przyczyniły się do znaczącego wzrostu normatywności i wewnętrznego zorganizowania tej wspólnoty. Tymczasem odnawiający się społeczny porządek, oparty na hierarchiach, statusach i pozycjach społecznych, nie mówiąc już o instytucjach politycznych i ekonomicznych, coraz mniej akceptował „świeżą alternatywę”, która mogłaby oznaczać ponowną destabilizację. Forma alternatywnej dynamicznej wspólnotowości, sprawdzona w działaniach efemerycznych i migotliwych, okazała się nieodpowiednia do rozporządzania lokalem społeczno-kulturowym, a wylaniająca się po okresie kryzysu społecznego nowa większość społeczna bynajmniej nie była zainteresowana jej rozwijaniem.

W historii Ośrodka Wolnej Kultury coraz wyraźniej rysował się konflikt między dwiema nieformalnymi i nienazwanymi stronami. Pierwszą z nich stanowiły osoby dążące do nadania pewnych unormowań w celu skutecznego realizowania swoich planów, a więc do zaprowadzenia tego, co Turner nazywa *communitas* normatywną, w której dla zaspokojenia potrzeb, zapewnienia dobrobytu i „sprawowania kontroli społecznej wśród członków w dążeniu do tych i innych zbiorowych celów” pierwotne,

egzystencjalne, bezpośrednie relacje personalne zostają „zorganizowane w trwały system społeczny” (tamże: 142). Świadectwem tego rodzaju dążeń może być „nieustanne głędzenie, nieustanne bredzenie o ideologii”, jakie Malinowski przypomina sobie z czasów LAG-i (Stańczyk, Malinowski 2013). Na drugą stronę składali się ci najbardziej przeciwni jakiegokolwiek strukturacji, a przez to, w opinii swoich oponentów – destrukcyjni. Za takich właśnie uważał ich anarchistyczny artysta:

To było jak rozwalanie siebie samego od środka. A wytłumaczenie tego ludziom o przewadze umiejętności destrukcyjnych nad konstrukcyjnymi było bardzo trudne. Belkotali że anarchia to wolność, a my chcemy zakładać jakieś organizacje, zakazy i cała ta frazeologia obracała się ostrzem przeciw nam. I z takimi ludźmi trudno było działać. W końcu ci rozwalanci zaczęli brać górę nad tymi co konstruowali. Po 5 czy 6 przekręcie rozczarowali się do sprawy, widzieli jak owoce ich pracy niszczyją i opuszczali nas. A zostawali ci, którzy mieli tam taką – nie powiem – cichą przystań (Malinowski 1993: 55).

Kolejne „heroiczne próby zaprowadzenia tam porządku” nie przynosiły rezultatów, a efekty co gwałtowniejszych aktów dewastacji powodowały bardzo konkretne i dotkliwe koszty. Czynności, które w punktowej, umownej czasoprzestrzeni przygodowej pozostawały dla bohaterów bez większych konsekwencji – rozmaite ekscesy, żarty, walki, wędrówki i konfrontacje – w linearnej, powiązanej przyczynowo-skutkowo czasoprzestrzeni instytucji niosły ze sobą rzeczywiste, wymierne efekty. Przekształcanie abstrakcyjnego, wyznaczanego statycznymi stosunkami nieruchomości miejsca w przestrzeń praktykowaną i usensownianą ludzką aktywnością było w kulturze alternatywnej częste i widowiskowe. Jednakże działanie w drugą stronę – stabilizacja praktykowanej przestrzeni w funkcjonalnie zorganizowane miejsce – okazywało się trudne, najczęściej wręcz niemożliwe. Koniec lat 80. i pierwsza połowa 90. obfitują w próby utworzenia własnych miejsc kultury alternatywnej, stabilnych i samodzielnie zorganizowanych porządków. Jednakże większość tych prób okazywała się chwilowa, nieliczne przetrwały kilka lat lub dłużej, dla kultury alternatywnej zaś charakterystyczna stała się oscylacja między umiejscowieniem a rozprzestrzenianiem. Jeśli uznać, jak proponowałem powyżej, że obiekt, w którym powstał Ośrodek Wolnej Kultury, został przez autonomistów przechwycony, to sama działalność OWK stanowiła próbę instytucjonalizacji tego przechwycenia. Próba ta zakończyła się niepowodzeniem między innymi dlatego, że ustanawianie miejsca –

umiejscawianie działania – wymaga zgoła innej logiki niż przechwytywanie, czyli „uprzestrzennianie” miejsca poprzez praktyki.

Ostatecznie, gdy pozostali użytkownicy budynku przy Lipowej 4 – KPN i Polski Komitet Pomocy Społecznej – złożyli w ratuszu prośbę o przeniesienie uciążliwych sąsiadów z parteru do innego lokalu, główni inicjatorzy założenia Ośrodka Wolnej Kultury nie starali się o nową lokalizację, lecz postanowili zakończyć tę działalność. Jak podkreślał Malinowski: „To nie było spowodowane jakimś naciskiem z zewnątrz, z zewnątrz była obojętność. Cała zapaść przyszła od środka” (1993: 56). Prośba KPN i PKPS do ratusza nie była w ocenie poety ani zaskakująca, ani przesadzająca; ostateczną decyzję o zaprzestaniu prowadzenia OWK podjęli sami jego twórcy. Nieunormowane, „spontaniczne” i bezplanowe funkcjonowanie Ośrodka okazało się niemożliwe, a starania na rzecz ujęcia aktywności w pewne normy organizacyjne doprowadziły do podziału wspólnoty: jedna formuła szybko się wyczerpała, drugiej nie zdołano już wdrożyć. 29 marca Wydział Gospodarki Lokalowej Urzędu Miejskiego w Lublinie wydał decyzję cofającą Stowarzyszeniu IV Kolumna uprawnienia do lokalu.

/// Spójnia religijna

Aby lepiej zrozumieć dynamikę zaledwie trzymiesięcznego trwania Ośrodka Wolnej Kultury, przydatny będzie jeszcze komentarz, w którym Malinowski uzasadnia swoje zdanie, że taki kres koncepcji autonomicznego miejsca lubelskich anarchistów bynajmniej nie oznaczał porażki. W komentarzu tym jeden z liderów LAG-i jeszcze raz odwołuje się do wspólnotowości jako wartości samej w sobie i podnosi ją do rangi aktu religijnego:

Takie działania grupowe to jednak wspinała rzecz przez jakąś komunię. To że ludzie znajdują sobie jakąś wspólnotę schronienia. I to nie na zasadzie towarzystwa wzajemnej adoracji, ale wzajemnego stymulowania się do nowych pomysłów i form ich realizacji. To jest wspinała rzecz. [...]

Żeby skupić ludzi do konkretnego działania trzeba dać im jeszcze coś w rodzaju wiary. Trzeba znaleźć spójnię religijną dla takiej wspólnoty. A czy anarchizm może być religią? Chyba nie. Jest za bardzo amorficzny i wielowarstwowy, każdy może go interpretować jak sobie podoba i dochodzić do bardzo absurdalnych wniosków. A chodziłoby o wspólnotę ufundowaną na przekonaniu metafizycznym (1993: 56–57).

Malinowski taką posiadającą moc fundowania wspólnoty religię widział w buddyźmie. Podobnie sądził inny uczestnik LAG-i, Jacek

„Budzik” Budziński, który w numerze siódmym „Lampy i Iskry Bożej”, w tekście będącym dopowiedzeniem lub uzupełnieniem historii snutej przez kolegę, opowiadał o ich chaotycznych poszukiwaniach wolności, „gdzie nie ma schematów, cierpienia, nudy, małości i ograniczenia umysłowego”, poprzez różne formy buntu, do „wyzwolenia z tego, co małe, podle i ciasne”, dzięki przyjęciu nowego wyznania:

Młody człowiek był, głupi. Próbował na różne sposoby. Sex, Drugs, Rokendroll – każdy to zna. Kazek malował, ja wydawałem gazetkę. Potem bunt i próba pchnięcia świata na nowe tory (dopiero teraz wiemy, że świat toczy się po wypadkowej, a nie tam, gdzie byśmy chcieli). Pierwsze rozczarowania, frustracje, agresja, ucieczka w różne ślepe uliczki (wyuzdanie, ascetyzm, sztuka, rodzina, obojętność etc.). Dopiero potem nastąpił przebłysk zrozumienia. Na nagromadzonym nawozie (a fetor był już nie do zniesienia) pewnego dnia o brzasku pojawił się czysty kwiat lotosu właściwego poglądu i właściwego wysiłku (1994: 66).

Konwersje następujące wkrótce po zakończeniu burzliwych losów Ośrodka Wolnej Kultury rzucają nowe światło na jego funkcjonowanie. W obu artykułach, choć w nierównym stopniu, akcent pada na buddyzm jako formę społeczną, relację międzyludzką, nie zaś na doktrynę religijną czy koncepcję metafizyczną. Według Malinowskiego wspólnota ufundowana na buddyzmie, zwłaszcza pojmowanym nieortodoksyjnie i wzbogaconym o elementy lokalnych kultów i filozofii, łączyłaby przestrzeganie dyscypliny i brak autorytaryzmu, gdyż wypełnianie norm wynikałoby nie z groźących sankcji lub potencjalnych gratyfikacji, lecz z zestrojenia indywidualnych świadomości. Wizja ta odpowiada temu, co Maffesoli określał jako alternatywny wobec racjonalnie zorganizowanych instytucji „typ sekty”, który „każdego czyni odpowiedzialnym za wszystko i za każdego”. Owocem tej globalnej odpowiedzialności są zgodność, a jej korelatami – teraźniejszość i bliskość (2008: 133). Razem dają one siłę, która pozwala wspólnocie przeciwstawić się zinstytucjonalizowanym porządkom władzy, a przynajmniej – autonomicznie egzystować obok nich: „W konformizmie i powściągliwości wobec nadrzędnej władzy odnajdujemy ogólny punkt widzenia logiki anarchistycznej: porządek bez Państwa” (tamże: 134)³. Nie

³ Skoro mowa o „logice anarchistycznej”, chciałbym wyjaśnić, czemu w swoim artykule nie sięgam po teorie bliższe światopoglądowo przekonaniom moich bohaterów: koncepcje Murraya Bookchina, Davida Harveya, Hakima Beya czy Davida Graebera, zamiast nich pozostając przy klasycznych już teoriach antropologicznych i socjologicznych Michela

przypadkiem przytoczona powyżej *Odezna nr 9...* kończy się cytatem z biblijnej Apokalipsy.

Nawet jednak ta forma wspólnotowości, która doprowadziła do upadku ideę Ośrodka Wolnej Kultury, jest dla poety wartościowa i niepozbawiona religijnego wymiaru komunii. To właśnie w tym wymiarze dokonuje się przekroczenie intelektualnego utylitaryzmu nakierowanego na osiągnięcie jakichś celów, realizowanie strategii, pełnienie funkcji – przekroczenie w kierunku „bycia razem bez celu”, które zdaniem Maffesolego właśnie dzięki swojej bezcelowości przywraca kulturze witalność, odsłania nowe sposoby życia (2008: 130). Religię francuski socjolog definiuje poprzez łaciński źródłosłów tego terminu (*re-ligare*) przede wszystkim jako formę społecznego wiązania, zjednoczenia, także w znaczeniu bliskości fizycznej:

W istocie można sobie wyobrazić koncepcję religii, na wzór greckiego politeizmu, kładącą nacisk przede wszystkim na formę bycia-razem, na to, co nazwałem „immanentną transcendencją”. Jest to inny sposób nazwania energii spajającej małe grupy i wspólnoty (tamże: 100).

Stwierdzenie to współgra z refleksją „komisarza politycznego” LAG-i na temat „spójni religijnej”, która silniej niż idea anarchizmu, lecz także silniej niż wszelkie ortodoksyjnie praktykowane wyznania, łączyłaby ludzi we „wspólnotę ufundowaną na przekonaniu metafizycznym”. Współgra ono również z pozytywną oceną Ośrodka Wolnej Kultury, który wprowadził jako próba instytucjonalizacji przechwyconej przestrzeni trwał zaledwie około trzech miesięcy, ale jako „działanie grupowe”, „wspólnota”, „schronienie” – „to jednak wspinała rzecz przez jakąś komunie”. Doświadczenie

Maffesolego, Ervinga Goffmana, Michela de Certeau czy Victora Turnera. Moja wiedza na temat historii LAG-i i OWK opiera się na źródłach zastanych (broszurach i czasopiśmie z tego okresu) i wywołanych (późniejszych wywiadach z moimi bohaterami). W narracjach prezentowanych w obu typach źródeł rzuca się w oczy teatralność opisywanych wydarzeń, na co zwracałem uwagę w pierwszej części tego artykułu. Zawarta w interakcjach symbolicznych między ludźmi teatralność była jednym z głównych przedmiotów badań Goffmana – właśnie z tego powodu tak często odwołuję się do jego koncepcji. Na teatralność zwracają uwagę też Maffesoli i Turner – w dodatku obaj dostarczają ciekawych modeli wyjaśniających dramaturgię procesów społecznych, obaj też nie lekceważą znaczenia symboli i wspólnotowości. Wreszcie, koncentracja de Certeau na praktykach przestrzennych i opowieściach na ich temat pomaga mi powiązać ogólniejsze kategorie wspólnotowości, występu, roli, gry z samymi działaniami konkretnych osób. Rozpoznanie Bookchina, Graebera i innych, niewątpliwie ciekawe i wartościowe, są w odniesieniu do tych zagadnień po prostu mniej przydatne – zastosowanie proponowanych przez nich kategorii wymagałoby skupienia się na nieco innych kwestiach w historii LAG-i.

tej komunii grupowego działania pozostaje w pamięci na całe życie, ma zatem charakter formujący, na co znów wskazuje relacja Malinowskiego:

Spotykam czasami ludzi, którzy wtedy działali i jak jeden mąż każdy mówi: ale to były fajne czasy! Ale się wtedy zdarzyło! Ale to był wypas! Tak, dla wszystkich ludzi zaangażowanych w to, to było zajebiste doświadczenie tego, że można robić coś zupełnie na bok, że zbiera się krąg, taka mała wspólnota siczowych Kozaków, którzy mogą to, albo mogą tamto, albo mogą jeszcze śmo (Staćzyk, Malinowski, 2013).

O tym, jak ważne było i jest nadal to doświadczenie dla osób, które je podzielały, niech świadczy zapis maila, który otrzymałem od Malinowskiego w trzy dni po naszym wielogodzinnym spotkaniu:

Xawery, bestialsko w naszej rozmowie pominąłem ważny element, LAGA to przede wszystkim było spotkanie ludzi. Łydas, Ptyś, Budzik, Święty, Łysy, Kartofel, Mysza, Kniazio, Pała, Matra, Mrówa, Bastard, Słitek i jeszcze cała masa orbiterów. Bezprizorne szczeniaki które nocami spały na ciepłych rurach w kanałach. Tam wtedy się spotkaliśmy. Tylko o Disney'u Ci parę słów powiedziałem, a o każdym można by osobną historię opowiedzieć. Co ciekawe, wielu uczestników to były dzieciaki z rozbitych rodzin, a w OWK znaleźli jakąś jednak działającą atrapę rodziny. Chyba nie przesadzę jak powiem, że to było formujące doświadczenie dla każdego z nas, coś się stawało NAPRAWDĘ (Malinowski, 2013).

Jeśli miałbym posłużyć się grą słów, to powiedziałbym, że w tym przypadku komuna i komunizm są tym samym: mała grupa, wspólnota podziwiająca emocje, style, przekonania i wrażliwość, istnieje właśnie poprzez wspólne doświadczenia, więzi i przeżycia, nie dając sprowadzić się do form instytucjonalnych czy doktryn politycznych. Bycie razem ma aksjologiczny prymat nad celowością i skutecznością. Dlatego właśnie sprowadzanie konfrontacji politycznych do wspólnego doświadczenia egzystencjalnego bywa skuteczniejsze od konfrontacji i próby sił. Poeta zaliczany do „lubelskich sentymentalistów” tak rozmyślał nad tym zagadnieniem:

Wiesz, jak byłem tym komisarzem politycznym w LA-dze, to było jasne, że do skutecznej, mocnej walki politycznej bardzo użytecznym narzędziem jest antagonizacja, polaryzacja. Trzeba przejść tę rzekę, trzeba odciąć pępowinę i powiedzieć, że to jest wróg, którego mamy zniszczyć i nic oprócz zniszczenia tego wroga nie będzie satysfakcjonującym efektem tej konfrontacji. Ale to po prostu nie godzi się z moją naturą. Zwyczajnie, choćbym się nawet racjonalnie przekonał do tego,

to nigdy nie wyjdzie mi na to, że pełna frajda jest dopiero, jak rozpruje się flaki i zatańczy na trupie (Stańczyk, Malinowski 2013).

Właśnie na tej umiejętności znajdowania wspólnego mianownika, raczej tego, co łączy, niż tego, co dzieli, samoorganizacji i samopomocy mogła polegać zapowiadana „Samorządna Rzeczpospolita Przyjaciół”.

Bibliografia:

/// Budziński J. 1994. *O tym, jak zamile bywają ścieżki do prawdy, czyli od LAGI do transcendencji*, „Lampa i Iskra Boża” 1994, nr 7, s. 66.

/// Castells M. 2013. *Spoleczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Certeau de M. 2008. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Debord G. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

/// Goffman E. 2008. *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa.

/// Gorczyca K. 2005. *L@GA: precz z caratem, czyli aktywność kulturalna lubelskich autonomistów*, [w:] *Kultura alternatywna w Lublinie. Studia – szkice – eseje*, red. E. Krawczak, Wydawnictwa UMCS, Lublin, s. 211–214.

/// *Jak bartowała się stal*, „Victoriada” 1989, nr 17, s. 1.

/// *LAGA Anarchiści*, „Maska” 1989, nr 1, s. 1.

/// „Lagazeta” 1990, nr 1, s. 1.

/// „Lagazeta” 1990, nr 2, s. 1.

/// „Lewarek Wolności” 1990, nr 82, [b.n.s.].

/// „Lewarek Wolności” 1990, nr 100, s. 1.

/// „Lewarek Wolności”, nr 101, s. 1.

/// Lubelska Autonomiczna Grupa Anarchistów. [b.r.]. *Odezwa nr 9 do mieszkańców miasta Lublina, gmin Sadurki i Zemborzycy. Do wszystkich ludzi pracy*, [b.n.w., b.m.w.].

/// Maffesoli M. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Malinowski K. 1993. *Anarchia jest jak proca*. LAGA STORY, „Lampa i Iskra Boża” 1993, nr 6, s. 40–57.

/// Malinowski K. 2013. *LAGA*, [on-line]. Do: X. Stańczyk, 9 Dec 2013, 10.24 [dostęp: 09.12.2013]. Korespondencja osobista.

/// *Petycja do Prezydenta Miasta Lublina*, 1989.

/// Stańczyk X., Malinowski K. 2013. *Rozmowa*, zapis rozmowy z 6 grudnia 2013, materiał niepublikowany, Samokłeski Kolonia Pierwsza.

/// Turner V. 2005. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// *Witaj Czytelniku!*, „Maska” 1989, nr 1, s. 1.

/// **Abstrakt**

Celem tego artykułu jest analiza zapomnianej historii LAG-i – anarchistycznej młodzieżowej grupy, której aktywność przypadła na szczególnie czas politycznej transformacji w Polsce. Główne kategorie wykorzystane w procesie wyjaśniania to: występ, *communitas*, miejsce, przestrzeń, praktyka. Teoretyczne podejście, oparte na socjologicznych i antropologicznych koncepcjach Victora Turnera, Michela Maffesolego, Ervinga Goffmana i Michela de Certeau, przedstawia LAG-ę jako dynamiczną, zróżnicowaną, alternatywną wspólnotę, skuteczną w definiowaniu sytuacji w protestach, demonstracjach i akcjach społecznych, jednakże niewystarczająco skoordynowaną, by ustanowić swój własny porządek.

Słowa kluczowe:

kultura alternatywna, wspólnota, występ, miejsce

/// **Abstract**

The aim of this article is to analyse forgotten history of LAGA – anarchistic youth group which activity took place in very moment of political transformation in Poland. Main categories used in explanation process are: performance, *communitas*, place, space, practise. Theoretical approach based on sociological and anthropological conceptions by Victor Turner, Michel Maffesoli, Erving Goffman and Michel de Certeau presents LAGA as dynamic heterogeneous alternative community effective in defining situation in protests, demonstrations and social actions but not coordinated enough to establish their own order.

Keywords:

alternative culture, community, performance, place

KON(TR)STELACJE

WYRAŻANIE SPRZECIWU POPRAZ DUCHOWOŚĆ. PRZYPADEK MINIMALIZMU

Andrzej Kasperek
Uniwersytet Śląski

Kontrkulturowy ruch hipisowski można potraktować jako kolejną ekspresję pojawiającej się co pewien czas tendencji kulturowej, w której odradza się pragnienie uwolnienia od posiadania rzeczy, powrót do natury oraz do ideału prostego życia. W artykule kwestia cyklicznego odradzania się takiej tendencji kulturowej zostanie podjęta na przykładzie współczesnego zjawiska określanego mianem minimalizmu. W wielu punktach minimalizm nawiązuje do kontrkulturowych postulatów, choć są i punkty, w których różni się od hipisowskiej kontestacji. Minimalizm stanowi alternatywę dla masowej konsumpcji współczesnych społeczeństw, wpisuje się zarazem w długą historię – której ruch hipisowski jest także ogniwem – indywidualnej oraz zbiorowej kontestacji pragnienia posiadania rzeczy oraz krytyki materialistycznej orientacji życiowej.

Minimalizm uznać więc należy za część tej długiej tradycji, na którą składają się idee głoszone przez filozofów (np. Sokratesa, cyników czy stoików), założycieli wielkich religii (np. Buddę czy Jezusa), anonimowych wyznawców średniowiecznych ruchów ubogich (beginów, begardów czy Braci Apostolskich), reprezentantów XIX-wiecznego romantyzmu (np. amerykańskich transcendentalistów takich jak Henry David Thoreau), kontrkultury XX-wiecznej czy w końcu protagonistów XX-wiecznego ruchu dobrowolnej prostoty. Ten sprzeciw, co pokazuje historia, zawsze przesycony był pewną formą duchowości, choć, co także wypada zaznaczyć, nie zawsze przyjmował formy charakterystyczne dla życia religijnego. Pojęcie „duchowość”, które w ostatnich dwóch dekadach zaczęło przyciągać uwagę socjologów badających życie religijne, wymaga oczywiście każdorazowo doprecyzowania. Na potrzeby poniższych rozważań warto przyjąć, że przykłady odrzucenia pragnienia posiadania łączy ten typ duchowości, w którym za Markiem Jeżowskim można dostrzec dążenie

do osiągnięcia doskonałości (2010: 76–77). Bez wątpienia takie dążenie spotykamy także w minimalizmie.

Wspomnianą przed chwilą tendencję kulturową, polegającą na głoszeniu ideału życia ascetycznego (odrżucenie luksu) oraz pochwalę prostoty, potraktować można jako tendencję *par excellence* kontrkulturową. Konsekwencją takiego rozumienia będzie jednak reinterpretacja samego pojęcia „kontrkultura”. Warto w tym miejscu odwołać się do dwóch sposobów konceptualizacji problematyki kontrkulturowej, by następnie, dokonując syntezy tych stanowisk, zaproponować przyjęte na potrzeby niniejszego artykułu rozumienie pojęcia kontrkultury.

Pierwszy sposób ujmowania problematyki kontrkultury wiąże się z tym, co Peter Meyer w swojej *Historii sztuki europejskiej* określił mianem „potrzeby romantycznej”: potrzeby, której istnienie ma charakter uniwersalny, choć każdorazowo manifestuje się ona w odmiennej szacie historycznej¹.

Prąd romantyczny jest zawsze ruchem, który się przeciwstawia panującej „nowoczesności”. Skoro tylko wytworzy się gdzieś wysoka kultura miejska lub dworska, można tam dostrzec ruchy romantyczne, reprezentowane nie przez jakąś rewolucyjną partię opozycyjną, ale przez samych przedstawicieli tej wysokiej kultury. Oznacza ona bowiem zawsze specjalizację w określonym kierunku i odsunięcie od tego, co podstawowe i ludzkie. Ta właśnie strata w zakresie skali, rozległości przeżyć ma być wyrównana, przynajmniej symbolicznie, przez romantyczne wyobrażenia. Członkowie przodującej warstwy społecznej odczuwają czasami swe wysoce wystylizowane życie jako ciężar i tęsknią za tym, co proste, niewymuszone i naturalne (Meyer 1973: 223).

Jak pisze dalej Meyer, „człowiek nastrojony romantycznie” próbuje wyrwać się z ograniczeń „przymusu zawodowego i społecznego” i poszukuje „prostoty graniczącej z prymitywizmem” (tamże: 224). Peter Meyer przypisuje uniwersalne znaczenie kategorii nowoczesności, podobnie jak potrzebie romantycznej, nie ograniczając ich dialektyki do czasów nam najnowszych. Powiedzieć można: każda epoka ma swoją nowoczesność, polegającą na specjalizacji kultury wysokiej, specjalizacji związanej z alienacją od tego, co ludzkie, wręcz swoistą dehumanizacją, i w imię tego, co najbardziej ludzkie, a zarazem esencjonalne (podstawowe), występują rzecznicy prostoty, realizujący potrzebę romantyczną. A zatem, rozwijając

¹ Na temat związków między potrzebą romantyczną a kontrkulturą zob. Kasperek 2013: 35–37.

koncepcję potrzeby romantycznej, zauważyć można, że każdorazowe ukonstytuowanie się wysokiej kultury (miejskiej bądź dworskiej) prowadzi do wytworzenia się wobec niej kontrkultury.

Maria Janion i Maria Żmigrodzka w ciekawy sposób interpretują koncepcję potrzeby romantycznej Meyera, nadając jej socjologiczny sznyt. Pisząc o „socjologii postawy romantycznej” badaczki zauważają, że mający swoje początki w XVIII stuleciu, a w XIX uzyskujący swoją dojrzałość romantyzm, jako bunt przeciwko kulturze dominującej, miał charakter kontrkulturowy.

Kiedy spojrzymy na bunt romantyków przeciwko kulturze, to zauważymy, że [...] romantycy usiłują stworzyć nową kulturę, posługując się kontrkulturowymi. Tworzą właściwie kontrkulturę przeciwko kulturze panującej, tworzą nową kulturę z kontrkultur, to znaczy czerpią z tych wszystkich kultur, które ich zdaniem nie znalazły odpowiedniego miejsca w kulturze panującej (Janion, Żmigrodzka 2004: 191).

Ostatnie zdanie z powyższego cytatu wydaje się szczególnie ważne, kieruje bowiem uwagę w stronę tego, co za Colinem Campbellem określić można mianem kulturowego *undergroundu* społeczeństwa², na który składają się wszystkie dewiacyjne systemy wierzeń i praktyk (1972: 122), a zatem te wątki kulturowe (duchowość zawsze przybiera pewne formy kulturowe), które zostały zepchnięte poza *mainstream* dominującego porządku kulturowego. Chodzi tutaj o heterodoksalne nurty religijne, duchowe czy w końcu magiczne, o to, co mieści się w szeroko rozumianych „podziemnych”, nieortodoksyjnych nurtach kultury. Pomimo wielkiego zróżnicowania elementów tworzących kulturowy *underground* istnieją przesłanki, by traktować to podziemie kulturowe jako całość. Przede wszystkim wspomniane aktywności łączy ich heterodoksyjność, a zarazem dewiacyjność w relacji do dominującej i ortodoksyjnej kultury. Problematykę duchowego wymiaru kontrkultury ująć można także w sposób zaproponowany przez Gillesa Quispela, który pisze o trzech filarach kultury europejskiej: wierze, rozumie oraz gnozie (2008: 143). Ten ostatni filar, gnostycki komponent kultury, stanowi – jak pisze holenderski badacz zachodniej tradycji ezoterycznej Wouter Hanegraaff – tradycyjną zachodnią kontrkulturę (1998a: 373)³. Rozumienie gnozy ma w tym przypadku charakter typologiczny,

² Na ten temat piszę w książce: *Wolność spod znaku undergroundu* (Kasperek 2012).

³ Co prawda termin „kontrkultura” Hanegraaff bierze w cudzysłów, ale cudzysłów ten nie zmienia raczej zaproponowanego powyżej sposobu interpretacji *undergroundu* oraz gnozy w kategoriach kontrkultury.

a nie chronologiczny, i zakłada przeciwstawienie racjonalnemu sposobowi poznawania rzeczywistości (rozum) oraz objawieniu zewnętrznej rzeczywistości (wiera) przekonania, że prawda może zostać odkryta wyłącznie na drodze wewnętrznego objawienia (gnoza).

Odwolując się więc z jednej strony do Meyera koncepcji potrzeby romantycznej, w której akcentuje się estetyczny wymiar kontrkulturowego przewartościowania, a zarazem podkreśla się znaczenie powrotu do natury oraz głosi apoteozę prostoty, a z drugiej strony sięgając do rozumienia kontrkultury jako poszukiwania wewnętrznego objawienia, w którym podkreśla się duchowy wymiar kontrkultury, warto zaproponować analizę minimalizmu w kategoriach kontrkulturowych (w powyżej rozumianym znaczeniu). Z jednej strony zostanie więc wyeksponowany motywowany potrzebą romantyczną minimalistyczny zwrot w stronę prostoty, z drugiej – duchowy wymiar tego zwrotu, który będzie zaprezentowany z perspektywy socjologii duchowości.

Minimalizm, stanowiący przedmiot niniejszego studium, wiąże się z popularyzowanym głównie poprzez internetowe blogi stylem życia, opierającym się na zasadzie „less is more”. Tak rozumiany minimalizm różni się od jego wcześniejszych artystycznych realizacji, mających miejsce na gruncie malarstwa, rzeźby, muzyki, literatury czy architektury. Zjawisko to wyprowadzone z rejonów artystycznego uniwersum, upowszechniane dzięki współczesnym środkom masowego przekazu, wkracza w obszar życia codziennego.

Minimalizm współczesny ma oczywiście swoich protoplastów we wspomnianej wcześniej tradycji, w której akcentowano znaczenie życia prostego, jednak to, co każe nań spojrzeć jako na z ducha współczesne zjawisko, to fakt, że w znacznej mierze utracił on elitarny charakter, a zarazem stanowi przykład współczesnej recepcji tradycji pochwały życia prostego w czasach sekularyzacji. Te dwa czynniki każą spojrzeć na współczesny minimalizm w perspektywie ciągłości oraz zmiany idei tworzących pewną tradycję kulturową, a zarazem tradycję duchową. Współczesny minimalizm tak przez jego protagonistów, jak i przez osoby z nim bliżej niezwiązane, aczkolwiek posiadające pewne wyobrażenie na jego temat, jest najczęściej wiązany głównie z ograniczaniem do minimum konsumpcji oraz z pozbyciem się nadmiaru rzeczy. To jednak bardzo niepełny i uproszczony obraz, przynajmniej jeśli chodzi o definiowanie minimalizmu przez jego najważniejszych rzeczników, których rozumienie tego zjawiska zbiega się z koncepcją potrzeby romantycznej Petera Meyera. Kiedy autor *Historii sztuki europejskiej* pisał o „kostnieniu” kultury wysokiej, odsuwającej na bok to, „co podstawowe i ludzkie”, to ten „humanistyczny” i „egzystencjalny”

wymiar odnajdował właśnie w ekspresji potrzeby romantycznej. Także minimalizm jest przez jego najważniejsze ikony definiowany jako dążenie w życiu do tego, co istotne, podstawowe, najważniejsze, fundamentalne. Taką definicję można znaleźć na przykład w twórczości najsłynniejszego blogera-minimalisty Leo Babauty, który w jednej ze swoich książek, będących *de facto* drukowaną wersją prowadzonego przezeń bloga⁴, cytuje Lin Yutanga twierdzącego, że „mądrość życia polega na eliminacji zbędnych rzeczy” (Babauta 2011: 36). W innej swojej książce Babauta definiuje minimalizm jako wybór w życiu tego, co istotne, jako umiejętność odrzucania rzeczy nieważnych (2009: VIII–IX, 5–6, *passim*). W taki sam sposób minimalizm definiują inni popularni blogerzy-minimaliści: Joshua Becker (2013a), także cytujący Lin Yutanga, Joshua Fields Millburn oraz Ryan Nicodemus (2011: 4, 8–9, 23, *passim*)⁵ czy Kimberly Wilson (2012: 4). Lejtmotywnym twórczości minimalistów jest uproszczenie życia, dążenie do prostoty, dzięki której odsłania się w życiu to, co istotne. Akcentując te dwa dążenia: do tego, co podstawowe, oraz do prostoty, minimaliści dają wyraz istnieniu ni mniej, ni więcej, tylko opisywanej przez Petera Meyera potrzeby romantycznej.

Dwa źródła inspiracji wydają się tutaj odgrywać szczególną rolę, stając się czymś w rodzaju bezpośrednich inspiracji: kontrkultura młodzieżowa lat 60. i 70. ubiegłego wieku oraz ruch dobrowolnej prostoty. Jeśli chodzi o kontrkulturę, to Aldona Jawłowska w swoim klasycznym studium poświęconym młodzieżowej kontestacji pisała nie tylko o hipisowskim powrocie do natury, do tego, co pierwotne, ale i o ich odkrywaniu „uroku rzeczy prostych” (1975: 150). Minimalizm, choć pozornie odległy od kontrkulturowej kontestacji, w rzeczywistości nigdy by nie zaistniał, gdyby nie ona, podobnie rzecz ma się z ruchem dobrowolnej prostoty, którego związki z minimalizmem są tak ściśle, że w wielu przypadkach zaliczenie kogoś do pierwszego bądź drugiego zależy nie tyle od prezentowanych poglądów, ile od arbitralnej decyzji samego zainteresowanego, preferującego raczej jedną niż drugą afiliację. Protagonіści ruchu dobrowolnej prostoty (*voluntary simplicity movement*), powstałego w późnych latach 80. i wczesnych 90. ubiegłego wieku w Stanach Zjednoczonych, podobnie

⁴ W miarę możliwości będę odwoływać się dalej do takich właśnie książkowych wersji twórczości blogerskiej minimalistów.

⁵ Najpopularniejszy minimalistyczny blog *Zen Habits* prowadzony przez Leo Babautę ma miesięcznie milion czytelników i należy do pięciu najpopularniejszych na świecie (jak podaje sam autor), *Becoming Minimalist* prowadzony przez pastora Joshuę Backera ma ponad 300 tysięcy czytelników miesięcznie, a *The Minimalist.com*, prowadzony przez Joshuę Fieldsa Millburna oraz Ryana Nicodemusa – ponad 100 tysięcy czytelników miesięcznie.

jak późniejsi minimaliści, głoszą pochwałę antykonsumpcjonistycznego stylu życia, przy czym minimalizm można uznać za rodzaj mutacji tego ruchu, będący *de facto* popkulturą i nieco zwulgaryzowaną (co ma bez wątpienia pewien związek z charakterem blogosfery) reinterpretacją ruchu dobrowolnej prostoty. Mary Grigsby, charakteryzując ruch dobrowolnej prostoty, choć zwraca uwagę na istnienie w jego ramach pewnych form instytucjonalnych (np. *simplicity circles*), optuje za tym, by w jego przypadku nie stosować pojęcia ruchu społecznego, lecz ruchu kulturowego, skierowanego przeciw dominującej kulturze (kulturze konsumpcyjnej), ruchu „luźno związanego” (2004: 9). Jeszcze luźniejszą formę przyjmuje minimalizm, w przypadku którego trudno mówić o istnieniu jakichś trwałych form zinstytucjonalizowanego życia. Tym, co łączy ruch dobrowolnej wspólnoty i minimalizm, jest bez wątpienia wspólnota postmaterialistycznych wartości, akcentowanie samorozwoju, autentyczności czy autoekspresji, a zatem trudno i tutaj nie zauważyć kontynuacji kontrkulturowej aksjologii. Jak pisał Amitai Etzioni, powstanie ruchu dobrowolnej prostoty w społeczeństwach późnego kapitalizmu daje się wyjaśnić na gruncie psychologicznej teorii Abrahama Masłowa. Hierarchię potrzeb Masłowa wieńczy autoekspresja, a zatem, jak twierdzi Etzioni, ruch dobrowolnej prostoty wydaje się dobrym przykładem zaspokajania potrzeby autoekspresji (2004: 415). Akcentowanie rosnącego znaczenia autoekspresji w społeczeństwach postmaterialistycznych stanowi rdzeń koncepcji Ronalda Ingleharta, koncepcji będącej *de facto* socjologiczną interpretacją teorii Masłowa. Potraktowanie ruchu dobrowolnej prostoty oraz minimalizmu jako manifestacji wartości charakterystycznych dla społeczeństw postmaterialistycznych idzie w poprzek dominującemu przekonaniu, że wzrastający poziom konsumpcji jest jedynym scenariuszem przyszłości dla społeczeństw kapitalistycznych.

Z jednej więc strony rzecznicy prostoty podzielają wartości budujące *mainstream* kulturowy współczesnych, zaawansowanych cywilizacyjnie społeczeństw, ogniskujących się wokół triady pojęć: indywidualizm-autonomia-autoekspresja (Inglehart i Welzel 2007: 137), z drugiej – reprezentują kontrkulturowe *par excellence* dążenie do zakwestionowania kulturowego imperatywu konsumowania i gromadzenia, w to miejsce proponując zwrot w stronę życia prostego. Jeden z najpopularniejszych blogerów-minimalistów Joshua Becker pisze, że współczesna kultura narzuca nam coraz szybsze życie, coraz cięższą pracę oraz konformistyczne zachowania. Wskutek tego człowiek współczesny gubi niepowtarzalność, pasję, traci okazję, by znaleźć to, dzięki czemu mógłby osiągnąć spełnienie. Jako remedium Becker proponuje, by „żyć kontrkulturowym życiem”, które polega na uzmysłowieniu sobie, że posiadanie nie daje szczęścia ani poczucia

bezpieczeństwa, popularność – satysfakcji, a seks – miłości. Realizacja postulatu kontrkulturowego życia zakłada kilka kroków polegających między innymi na ograniczeniu dostępu do mediów, poszukiwaniu wewnętrznego spokoju, ograniczeniu płynącego zewsząd hałasu. Trzeba, pisze będący pastorem Becker, zacząć słuchać swojego wewnętrznego głosu, np. poprzez medytację, oraz podążać za nowoodkrytymi pasjami (2013b). Kontrkulturowość wedle rozumienia Beckera polegać miałaby zatem na zwrocie w subiektywną stronę, na odkrywaniu własnego wnętrza, głębokiej jaźni, trudno więc nie zauważyć tutaj podobieństwa do głoszonej przez Charlesa Taylora tezy o „radykalnym zwrocie nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu” (*the massive subjective turn of modern culture*) (Taylor 1991: 21, Taylor 1996: 28). Jeśli inni minimaliści radzą, by słuchać swojego wewnętrznego głosu (Babauta 2008: 29, Millburn i Nicodemus 2011: 69, Wilson 2013: 23), by być sobą (Strobel 2012: 5), by zajmować się sobą oraz troszczyć o jak najlepsze poznanie swojej duszy, a nie o gromadzenie rzeczy (Loreau 2008: 177, 239), to w tego typu dyskursie spotykamy się nie tylko z kulturową tendencją, ale i z propozycją pielęgnowania pewnego typu duchowości, który określić można mianem duchowości wewnętrznego spokoju. Taylora tezę o radykalnym zwrocie kultury w stronę subiektywizmu na grunt rozważań poświęconych duchowości przenieśli Paul Heelas, Linda Woodhead oraz współpracownicy, którzy w głośnej książce noszącej wymowny tytuł *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality* sformułowali tezę subiektywizacyjną mówiącą, że „radykalny zwrot nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu» faworyzuje i wzmacnia te formy duchowości (życie-subiektywne), które zapewniają subiektywnościom wyjątkowość i traktują je jako główne źródło znaczenia, a osłabia te formy religii (życie-jako), które tego nie czynią” (2007: 78).

Tezy stawiane przez Taylora, Heelasa i Woodhead (wraz ze współpracownikami) korespondują z koncepcją społeczeństwa postmaterialistycznego Ingleharta, który razem z Christianem Welzelem pisał, że w fazie industrialnej znaczenie religii maleje, w fazie postindustrialnej słabnące znaczenie organizacji religijnych utrzymuje się, zarazem jednak życie duchowe przekształca się w formy kompatybilne z *self-expression values*, czyli z wartościami charakteryzującymi postmaterialistyczną orientację zachodnich społeczeństw (Inglehart, Welzel 2007: 22). Wartości charakterystyczne dla społeczeństw postmaterialistycznych, takie jak autonomia, autentyczność, autoekspresja, poszukiwanie szczęścia, samodoskonalenie się czy samorealizacja, stały się zarazem tematami charakterystycznymi dla tzw. nowej duchowości. Thomas Luckmann już w latach 60. ubiegłego wieku, gdy tworzył swoją koncepcję niewidzialnej religii, zwracał uwagę

na pojawienie się w tym czasie nowych tematów religijnych: autonomia, samoekspresja⁶ czy samorealizacja (1996: 145–152). Nie przez przypadek także zarówno Luckmann, jak i Inglehart zwracają szczególną uwagę na kwestię upowszechnienia się w latach 60. ubiegłego wieku swoistego imperatywu autoekspresji, akcentując tym samym doniosłość dziedzictwa kontrkultury młodzieżowej.

Warto teraz powrócić do wspomnianej na początku artykułu możliwości definiowania duchowości w kategoriach doskonalenia się. Marek Jeżowski, odwołując się do rozumienia duchowości przez Władysława Tatarkiewicza, pisze: „Jeżeli [...] w istniejących definicjach duchowości (transgresji, transcendowaniu) nadamy celowy charakter ludzkiego działania, zamieniając ją na «doskonalenie», okaże się, że duchowość (zarówno religijna, jak i niereligijna) to ogólnie rzecz biorąc, dążenie do doskonałości ze względu na wartości wyższe, albo jeszcze krócej: głęboko umotywowane dążenie do doskonałości moralnej [...]” (Jeżowski 2010: 76–77). Choć definicja zaproponowana przez Jeżowskiego oraz wypływający z niej wniosek, że konsekwencją takiego rozumienia duchowości jest zajmowanie się nią nie w ramach socjologii religii, ale raczej w ramach socjologii moralności, jest dyskusyjna, to akurat jeśli chodzi o prezentowaną przez minimalistów duchowość wewnętrznego spokoju (*resp.* duchowość prostoty), rozumienie duchowości jako samodoskonalenia okazuje się całkiem owocne, wyeksponowany bowiem zostaje w tym przypadku ascetyczny wymiar duchowości tego typu. Jak pisał Giuseppe Giordan, oryginalne znaczenie pojęcia ascetyzmu odsyła do metodycznego ćwiczenia fizycznego, intelektualnego oraz moralnego prowadzącego do samodoskonalenia (2009: 227). Co jednak ważne, Giordan wpisuje problematykę ascezy w szerszą perspektywę relacji ciała do ducha, a zarazem dodaje, że jeszcze do niedawna to religia definiowała tę relację, dzisiaj natomiast – właśnie duchowość. W perspektywie współczesnej duchowości relacja ciało – duch zostaje zsekularyzowana, a samo dążenie do doskonałości może dokonywać się – jak pisał Jeżowski – „ze względu na wartości wyższe”, przy czym nie muszą one wiązać się z „klasycznym” rozumieniem *sacrum*, zawiadywanym, by się tak wyrazić, przez instytucje życia religijnego.

Należy jednocześnie podkreślić, że duchowości wewnętrznego spokoju nie powinno się sprowadzać do duchowości określanej bardzo nieprecyzyjnym terminem New Age. Jeśli chodzi o ten drugi typ duchowości, to trudno określać ją mianem ascetycznej, a zarazem wielu badaczy zwraca

⁶ Podaję za tłumaczeniem tego terminu w książce Luckmanna jako samoekspresja, a nie autoekspresja.

uwagę na jej konsumpcyjny charakter (Bruce 2000: 232, Bruce 2006: 45, York 2001: 367, Possamai 2005: 49, Campbell 2005). Wpisuje się ona natomiast w duchową tendencję, którą Charles Taylor określa mianem transcendentnego rozwoju (*flourishing*) i przeciwstawia ekskluzywnemu (i świeckiemu) humanizmowi (Taylor 2007: 618–639). O ile drugi pozbawiony jest transcendentnego odniesienia i może prowadzić do immanentnej i niereligijnej duchowości bądź uniwersalizacji moralnych kodów, zainteresowania problematyką ubóstwa (Mouzelis 2012: 84), o tyle w przypadku pierwszego horyzontem odniesienia pozostaje transcendentny Bóg (np. chrześcijański). Ekskluzywny humanizm jest świecki, choć może prowadzić do „immanentnego rozwoju”, to jednocześnie zrywa relacje człowieka z kosmosem i tajemnicami ludzkiej egzystencji – dlatego też New Age umieścić należy raczej w ramach transcendentnego rozwoju, mimo że zawiera on bez wątpienia także cechy charakterystyczne dla ekskluzywnego humanizmu. Jeśli chodzi natomiast o duchowość minimalistów, to sądzić można, że nie mieści się ani w pierwszym, ani w drugim typie, co nie znaczy jednak, że niemożliwa jest jej analiza jako formy duchowości. Warto wykorzystać w tym miejscu sugestię Nicosy Mouzelisa, by do typologii Taylora dodać jeszcze jeden typ odnoszący się do pojęcia „indwelling God” (Mouzelis 2012: 85). Typ ten unika immanentnej redukcji ekskluzywnego humanizmu, a zarazem pozwala na poszukiwania duchowe poza duchowością religijną. Jak pisze Mouzelis, ten trzeci typ, leżący pomiędzy tym, co świeckie, a tym, co święte, stanowi przykład apofatycznej duchowości, w której duchowy poszukiwacz staje się „pustym naczyniem”, które – odrzucając w medytacji wszelkie myśli, w tym także wiarę w istnienie boskiej siły – odrzuca jakiegokolwiek systemy wierzeń (w przypadku duchowości New Age mamy do czynienia z duchowością katafatyczną). Znika tutaj podział na podmiot i przedmiot, *sacrum* i *profanum*, zatarciu ulega myślenie oparte na binarnych opozycjach. Pozostaje – pisze Mouzelis – bezgraniczne współodczuwanie z jaźnią, z innymi i naturą. To typ duchowości bliskiej buddyzmowi zen. I tutaj właśnie dotykamy sedna duchowości wewnętrznego spokoju spod znaku minimalizmu (ale i szerzej: protagonistów prostoty).

Związki minimalizmu z buddyzmem zen wydają się najbardziej wyraźne w przypadku twórczości Leo Babauty oraz Dominique Loreau. Ten pierwszy prowadzi blog noszący tytuł *Zen Habits*, ta druga jest zafascynowana buddyzmem zen, mieszka w Japonii i ma za sobą doświadczenie pobytu w klasztorze zen. W przypadku Babauty, który lubi cytować buddyjskich mędrców (nie tylko zen zresztą), odwołania do tego odłamu buddyzmu są mniej bezpośrednie, a sam termin „zen”, występujący w tytule jego bloga, należałoby raczej tłumaczyć jako praktyki przynoszące wewnętrzny

spokój. Warto pamiętać o tym, że w języku angielskim wyrażenie *to be zen* (analogicznie w języku francuskim *être zen*) znaczy tyle, co bycie spokojnym, doświadczenie wewnętrznego spokoju. Taka adaptacja samego terminu jest jedną z konsekwencji kontrkulturowej recepcji buddyzmu zen, bardzo popularnego i wpływowego w ruchu hipisów, a wcześniej wśród przedstawicieli *beat generation*, następnie popularyzacji tej odmiany buddyzmu, czego efektem stało się wykraczanie idei i praktyk z nim związanych z obszarów undergroundu i przenikanie (oczywiście w uproszczonej wersji) do popkultury. Rosnące zainteresowanie buddyzmem zen na Zachodzie datuje się oczywiście wcześniej niż w czasach kontrkulturowej kontestacji, szczególnie ważny wydaje się tutaj okres XIX-wiecznego romantyzmu, do którego w tak wielu punktach nawiązywać będą protagoniści kontrkultury. Opisywani przez Theodore'a Roszaka młodzi buntownicy przypominają bowiem XIX-wiecznych romantyków w swoim oporze wobec społeczeństwa technokratycznego, opartego na racjonalności, skuteczności i postępie (1973: 56). Co istotne jednak, Roszak definiował kontrkulturę jako zwrot w stronę mistyki, okultyzmu i magii (tamże: 125).

Odwrót od technokratycznego społeczeństwa wiązał się z odkrywaniem z jednej strony zachodniej tradycji ezoterycznej, z drugiej zaś – wschodnich tradycji religijnych (obecnych już, jak wcześniej zostało to wspomniane, u romantyków), słowem: z odkrywaniem idei (i praktyk) undergroundowych, odwołujących się do zakazanego i niszowego doświadczenia – gnozy w rozumieniu Quispela. I buddyzm zen odegrał tutaj szczególną rolę, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie pierwsza fala kulturowej transmisji buddyzmu wiązała się ze środowiskiem transcendentalistów (Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman) (Cusack 2013). Recepcja buddyzmu zaczęła przekraczać wąskie naukowe i artystyczne środowiska pod koniec XIX wieku, głównie za sprawą Henry'ego Steela Olcotta i Heleny Bławatskiej oraz założonego przez nich w 1875 roku w Nowym Jorku Towarzystwa Teozoficznego, w którym wielką popularnością obok okultyzmu cieszył się także buddyzm (teozofię nazywano wtedy wręcz mianem „buddyzmu ezoterycznego”) (D'Onza Chiodo 2005: 121). Mariangela D'Onza Chiodo zwraca uwagę na odmienną historię buddyzmu w USA w porównaniu z Europą. Specyfika ta była przede wszystkim konsekwencją osiedlania się na terytorium USA wielkiej rzeszy imigrantów z Chin i Japonii, imigrantów chcących zachować rodzime tradycje religijne. W 1893 w Chicago odbył się Światowy Parlament Religii, w czasie którego wykład na temat buddyzmu zen przedstawił Sōen Shaku (mistrz szkoły zen). Shaku nawiązał kontakty z szefem jednego z wydawnictw, który objął patronat nad rozpowszechn-

nianiem buddyzmu w USA. Do współpracy obok Sōena Shaku został zaproszony także Daisetz T. Suzuki (tamże 2005: 126). Cusack podkreśla wpływ, jaki twórczość (także translatorska) Suzukiego wywarła między innymi na Alana Wattsa (którego określić można mianem kontrkulturowego „proroka” buddyzmu zen), Philipa Kapleau, Johna Cage’a, Thomasa Mertona czy poetów okresu *beat generation* (Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Gary Snyder) (Cusack 2013). Warto wspomnieć także o głośnej książce Roberta M. Pirsiga *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* opublikowanej w 1974 roku⁷. Książka ta bez wątpienia stała się inspiracją do powstania szeregu książek będących wariacją na temat zen: *Zen and the Art of Running* (Larry Shapiro), *Zen and the Art of Falling in Love* (Brenda Shoshanna), *Zen and the Art of Happiness* (Chris Prentiss), *Zen and the Art of Making a Living* (Laurence G. Boldt), i wielu innych.

Babauty czy Loreau poszukiwanie duchowości wewnętrznego spokoju (jak i innych minimalistów, zwłaszcza tych będących Amerykanami, a nie będzie przesadą twierdzenie, że minimalizm najintensywniej rozwija się w USA) wyrasta więc z duchowego dziedzictwa kontrkultury, z jej fascynacji buddyzmem zen, następnie zaanektowanym przez popkulturę, stąd u minimalistów buddyzm ten występuje już w wersji pop. W czasach hipisowskiej kontestacji buddyzm zen z jego postulatami zwrócenia się w stronę własnego wnętrza, poszukiwania wewnętrznego spokoju, ale i upowszechniania opartego na współczuciu (*compassion*) stosunku do innych ludzi oraz przyrody, stał się synonimem oporu przeciwko dominującemu amerykańskiemu stylowi życia. Zwrot w stronę poszukiwań wewnętrznego spokoju odgrywa tę samą rolę w minimalizmie, przy czym inaczej niż w ruchu hipisowskim (czy szerzej: kontrkulturze młodzieżowej) nie ma on rewolucyjnych aspiracji, by w radykalny sposób zmienić społeczeństwo.

Buddyzm zen, podobnie zresztą jak minimalizm, można rozpatrywać w kontrkulturowych kategoriach. Po pierwsze więc, zgodnie z Meyera definicją potrzeby romantycznej, spotykamy się tutaj ze zwrotem w stronę prostoty, pochwałą życia zgodnego z rytmem natury (nie przez przypadek zatem to właśnie w czasach romantyzmu XIX-wiecznego wystąpiła pierwsza fala zainteresowania orientalnymi ideami i praktykami), po drugie, z perspektywy zachodniej kultury buddyzm stanowił element undergroundu, gnozy (w typologicznym znaczeniu, które mu nadaje Quispel)

⁷ Philip Harnden w książce *Journeys of Simplicity*, która stanowi poetycką impresję na temat twórczości protagonistów prostoty (np. Bashō, Henry David Thoreau czy Jezus, ale i postaci fikcyjnych, jak np. ojciec Zossima czy Bilbo Baggins), poświęca fragment postaci Roberta Pirsiga, określając go zresztą jako amerykańskiego buddystę zen (Harnden 2003: 90–93).

opartej na wewnętrznym objawieniu, związanym z duchowymi poszukiwaniami. Zadomowienie się najważniejszych idei charakterystycznych dla zen w popkulturze stępią oczywiście jego kontrkulturowy charakter, jednak nie unieważnia undergroundowego charakteru, który jeszcze do niedawna posiadał. Z podobnym zjawiskiem spotykamy się w przypadku minimalizmu, który jest kontynuacją, a zarazem adaptacją do warunków współczesnych, zsekularyzowanych społeczeństw, obecnych od wieków w kulturze zachodniej elementów składających się na duchowość prostoty. Minimalizm jako „słuchanie swojego wewnętrznego głosu” także ma undergroundowe korzenie, przez co wpisuje się w gnostycką tradycję poszukiwania wewnętrznego objawienia (oświecenia), dokonującego się poza światem religijnych instytucji. W upowszechnieniu się takiego „zwrotu w stronę subiektywizmu” kluczową rolę odegrał XIX-wieczny romantyzm i jego etyka autentyczności (Taylor 1996). Ostatnia część artykułu zostanie poświęcona kwestii istnienia strukturalnego podobieństwa między minimalizmem a buddyzmem zen. Należy jeszcze raz podkreślić, że obecność zen w twórczości minimalistów nie zawsze ma charakter bezpośrednio nawiązywania do tej formy buddyzmu, jednak można bez wątpliwości stwierdzić, że między protagonistami minimalizmu i buddyzmem zen istnieje zasadnicza zbieżność, ponieważ w obu tych przypadkach chodzi *de facto* o to samo: o eliminowanie rzeczy zbędnych, co ma pozwolić na dotarcie do tego, co istotne.

Leo Babauta w książce *The Power of Less* pisze o dwóch kluczowych zasadach prowadzących do uproszczenia życia: 1) ustalaniu granic, 2) dążeniu do znalezienia esencji, co pozwala na oszczędzanie energii oraz czasu (2009: 5–6). Zasady te – pisze dalej – stanowią zarazem istotę haiku, czyli krótkiego, 17-sylabowego, złożonego z trzech wersów utworu poetyckiego, charakterystycznego dla kultury Japonii. Babauta dostrzega w haiku to, co jest sednem minimalizmu: docieranie do istoty (*essential*), wydobywanie tego, co ważne, za sprawą radykalnego uproszczenia życia, odrzucenia tego, co zbędne czy mniej istotne. Z kolei Dominique Loreau w książce *Sztuka planowania* dostrzega podobieństwa między czynnością sporządzania list a zasadami zen, które zalecają pozbywanie się tego, co zbędne, aby móc się całkowicie oddać przeżywaniu życia i delektowaniu się nim (2011: 24). Francuska minimalistka dostrzega tutaj paralełę między sporządzaniem list a tworzeniem haiku. „Układanie list może nawet stać się sztuką, podobnie jak haiku” (tamże: 25). Zachodnia cywilizacja – pisze Loreau – choruje na nadmiar nic nieznaczących i pozbawionych głębi słów. Haiku – dodaje – przypomina zen, jest stanem bliskim bezsłowa, w którym nazywa się coś, nie używając nazw. Haiku pozwala więc nakierować umysł na to, co istotne,

podobnie listy, które – zdaniem Loreau – pozwalają uchwycić istotę rzeczy, wyeliminować to, co zbędne, dotrzeć do sedna sprawy. Co charakterystyczne, niemalże takiego samego wyrażenia („sedno sprawy”) używa w kontekście charakterystyki buddyzmu zen Daisetz T. Suzuki, najważniejszy bodaj popularyzator buddyzmu zen w USA (1979: 38).

Haiku i zen łączy nie tylko to, że są tak mocno związane z kulturą Japonii, przenika je, by się tak wyrazić, ta sama duchowość, związana z poszukiwaniem prostoty oraz wewnętrznego spokoju. Chodzi tutaj także o „oświecenie”. Mariusz Rucki cytuje Reginalda H. Blytha, dostrzegającego w haiku „wyrażenie przejściowego oświecenia” (2012: 193), z kolei Alan W. Watts pisał, że zen można po prostu określić mianem „drogi momentalnego przebudzenia” (*the way of instantaneous awakening*) (1957: 218)⁸. Jak zauważał Watts, doświadczenie takiej chwilowości (*momentariness*) jest charakterystyczne dla malarstwa *sumi*, haiku czy sztuki walki mieczem *kendo*. Opisy takiego doświadczenia znajdziemy też w twórczości Babauty, który podobnie jak mistrzowie buddyzmu zen sugeruje, by skupiać swoją uwagę na „teraz” (2008: 30, 2009: 30). Babauta radzi: kiedy jesz, jedz, nie czytaj jedząc ani nie wykonuj innych czynności (np. nie prasuj), gdy zmywasz naczynia, zmywaj tylko naczynia, gdy bierzesz prysznic, skupiaj się tylko na tej czynności, nie rozpraszać się. Rady, by się nie spieszyć, by czerpać przyjemność z codziennych czynności, by ćwiczyć, biegać, praktykować medytację, skupiać się na oddechu, choć nie sugerują żadnej konkretnej religii, przesycone są duchowością wewnętrznego spokoju, a zarazem zbiegają z tym, co pochodzący z Wietnamu mistrz zen, Thich Nhat Hanh, określa mianem cudu uważności. Gdy pisze: „Podczas zmywania naczyń powinniśmy być tylko zmywaniem naczyń [...]”, wskazuje na dwa sposoby zmywania: po to, by umyć naczynia (przyszłość), oraz by je zmywać, zmywanie dla zmywania (teraźniejszość) (1992: 12–13). Uważność, jak pisał Jon Kabat-Zinn, jest więc sztuką skupienia się na chwili, „stanem świadomości polegającym na niespiesznej, neutralnej uwadze skupionej na jednej rzeczy w pewnym czasie” (1994: 4, cyt. za Burch 2012: 2).

* * *

⁸ W polskim przekładzie książki Wattsa wyrażenie to zostało przetłumaczone właśnie jako „momentalne przebudzenie” (Watts 1997: 239). Rucki oddaje je jako „przejściowe oświecenie”, a z kolei w polskim przekładzie książki Suzukiego *Zen i kultura japońska* pojawia się wyrażenie „nagle oświecenie” (Suzuki 2009: 32). Problem polega więc na przełożeniu przymiotnika *instantaneous*, który można oddać bądź jako „natychmiastowy”, bądź „chwilowy”.

Minimalizm można potraktować jako wyraz sprzeciwu wobec konsumpcjonistycznej kultury, daleko mu jednak do siły kontestacji, którą niosła za sobą młodzieżowa kontrkultura z lat 60. i 70. ubiegłego wieku. A jednak nie należy wahać się przed potraktowaniem minimalizmu jako formy kontynuacji tej najsłynniejszej kontrkultury, zarazem jednak pamiętając, że i ona sama stanowiła kontynuację wcześniejszych tendencji kontrkulturowych, którym z jednej strony ton nadawała potrzeba romantyczna, przybierająca formę zwrotu w stronę prostoty, a z drugiej – nakerowanie ku własnemu wnętrzu, przejawiające się w poszukiwaniach duchowych i kwestionowaniu religijnych instytucji oraz autorytetów. Te same pragnienia odnajdujemy i w młodzieżowej kontestacji, i w minimalizmie. Duchowość ma zatem i swoje społeczne konsekwencje, skoro nawet najbardziej, wydawałoby się, indywidualne praktyki nie pozostają bez wpływu na rzeczywistość społeczną. Jeśli chodzi o minimalizm i realizowaną na jego gruncie (oczywiście nie przez wszystkich minimalistów) duchowość wewnętrznego spokoju, związaną z duchową praktyką ascezy, to można tutaj dostrzec rozmaite inspiracje: buddyzm (nie tylko zen), feng shui, ale i chrześcijaństwo. W artykule szczególny akcent został położony na buddyzm (zwłaszcza buddyzm zen) z jeszcze jednego powodu: praktykowanie współczucia, życzliwości, tolerancji, wielkoduszności, nadziei Dalajlama określa mianem „elementarnej duchowości” (Dalajlama, Cutler 1998: 258)⁹. Do takiego typu duchowości odwołuje się także Leo Babauta, w niektórych fragmentach powołując się zresztą na Dalajlamę. W swojej książce *Zen Habits Handbook for Life*, w rozdziale poświęconym praktykowaniu współczucia, Babauta czterokrotnie cytuje Dalajlamę, między innymi tę jego myśl, w której twierdzi, że praktykowanie współczucia czyni szczęśliwszymi innych ludzi, ale i jednocześnie tego, kto praktykuje współczucie. Leo Babauta przytacza także cytat, w którym Dalajlama zachęca do praktykowania współczucia, miłości oraz życzliwości (Babauta 2008: 67). Autor *Zen Habits* formułuje „złotą zasadę”, która uczyni szczęśliwszym osobę ją praktykującą, a jednocześnie społeczność, w której ona żyje, uczyni lepszą. Na zasadę tę składają się mają następujące elementy: praktykowanie empatii i współczucia, okazywanie przyjacielskości i pomocność, słuchanie innych, odrzucanie stereotypów, porzucenie krytykowania oraz kontrolowania innych, upodobnianie się do dziecka, zaniechanie odwetu (Babauta 2008: 77–78). Czy podobne postulaty nie były także głoszone przez żyjących w czasach kontrkultury hipisów?

⁹ W polskim przekładzie pojawia się wyrażenie „duchowość podstawowa” (Dalajlama, Cutler 2000: 238).

Bibliografia:

/// Babauta L. 2008. *Zen Habits Handbook for Life. Hundreds of Tips for Simplicity, Happiness, Productivity*, Waking Lion Press, West Valley City.

/// Babauta L. 2009. *The Power of Less. The Fine Art of Limiting Yourself to the Essential... in Business and in Life*, Hyperion, New York.

/// Babauta L. 2011. *Zen To Done. The Ultimate Simple Productivity System*, Waking Lion Press, West Valley City.

/// Becker J. 2013a. *What is Minimalism*. <http://www.becomingminimalist.com/what-is-minimalism/>; dostę: 1.07.2014.

/// Becker J. 2013b. *On living countercultural Lives*. <http://www.becoming-minimalist.com/on-living-countercultural-lives/>; dostę: 10.10.2013.

/// Bruce S. 2000. *The New Age and Secularisation*, [w:] *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, red. S. Sutcliffe, M. Bowman, Edinburgh University Press, Edinburgh, s. 220–236.

/// Bruce S. 2006. *Secularization and the Impotence of Individualized Religion*, „Hedgehog Review” 2006, nr 1–2(8), s. 35–45.

/// Burch M. A. 2012. *Mindfulness. The Doorway to Simple Living*, Simplicity Institute. <http://simplicityinstitute.org/wp-content/uploads/2011/04/MindfulnessSimplicityInstitute.pdf>; dostę: 1.07.2014.

/// Campbell C. 1972. *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 1972, nr 5, s. 119–136.

/// Campbell C. 2005. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Alcuin Academics, York.

/// Cusack C. M. 2013. *The Western Reception of Buddhism. Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation*. <https://www.equinox-pub.com/journals/index.php/ARSR/article/downloadSuppFile/10989/2257+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl>; dostę: 18.10.2013.

/// Dalajlama, Howard C. C. 1998. *Art of Happiness. A Handbook For Living*, Hodder & Stoughton, London.

/// Dalajlama, Howard C. C. 2000. *Sztuka szczęścia. Poradnik życia*, tłum. J. Grabiak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

/// D’Onza C. M. 2005. *Buddyzm*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo WAM, Kraków.

- /// Etzioni A. 2004. *The Post Affluent Society*, „Review of Social Economy” 2004, nr 3, vol. LXII, s. 407–420.
- /// Giordan G. 2009. *The Body between Religion and Spirituality*, „Social Compass” 2009, nr 2(56), s. 226–236.
- /// Grigsby M. 2004. *Buying Time and Getting By. The Voluntary Simplicity Movement*, State University of New York Press, Albany, NY.
- /// Harnden Ph. 2003. *Journeys of Simplicity. Traveling Light with Thomas Merton, Bashō, Edward Abbey, Annie Dillard & Others*, SkyLight Paths Publishing, Woodstock, Vermont.
- /// Heelas P., Woodhead L., Seel B., Szerszynski B. i Tusting K. 2007. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford.
- /// Inglehart R., Welzel Ch. 2007. *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- /// Janion M., Żmigrodzka M. 2004. *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonych dzieł*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- /// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- /// Jezowski M. 2010. *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków, s. 66–78.
- /// Kabat-Zinn J. 1994. *Wherever You Are, There You Are. Mindfulness Meditation in Everyday Life*, Hyperion, New York.
- /// Kasperek A. 2012. *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Uniwersytet Śląski, Kraków.
- /// Kasperek A. 2013. *Oczywiścieżając drzwi percepcji. Szkice o idei imaginacji w romantyzmie, kontrkulturze i New Age*, „Studia Humanistyczne AGH” 2013, nr 3, s. 31–48.
- /// Loreau D. 2008. *Sztuka prostoty*, tłum. J. Sobotnik, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- /// Loreau D. 2011. *Sztuka planowania*, tłum. A. Waśko-Bongiraud, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.

- /// Luckmann Th. 1996. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- /// Meyer P. 1973. *Historia sztuki europejskiej*. Tom II: *Od renesansu po czasy współczesne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Millburn J. F., Nicodemus R. 2011. *Minimalism. Essential Essays*, Asymmetrical Press, Columbia, Missouri.
- /// Mouzelis N. 2012. *Modernity. Religious Trends*, [w:] *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, red. M. A. Glendon, H. F. Zacher, „Pontifical Academy of Social Sciences” Acta 17, Vatican City, s. 71–90. www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta17/acta17-mouzelis.pdf; dostęp: 1.07.2014.
- /// Nhat Hanh Th. 1992. *Cud uważności. Zen w sztuce codziennego życia. Prosty podręcznik medytacji*, tłum. G. Draheim, Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- /// Possamai A. 2005. *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, P.I.E., Peter Lang, Oxford.
- /// Roszak Th. 1973. *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Oppositions*, Faber and Faber, London.
- /// Rucki M. 2012. *Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966) i jego anglojęzyczna prezentacja zenu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- /// Quispel G. 2008. *Gnosis and Culture*, [w:] *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, red. J. van Oort, Brill, Leiden, s. 141–153.
- /// Strobel T. 2012. *You Can Buy Happiness (and It's Cheap). How One Woman Radically Simplified Her Life and How You Can Too*, New World Library, Novato, California.
- /// Suzuki D. T. 1979. *Wprowadzenie do buddyżmu Zen*, tłum. M. Grabowska, A. Grabowski, Czytelnik, Warszawa.
- /// Suzuki D. T. 2009. *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- /// Taylor Ch. 1991. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- /// Taylor Ch. 1996. *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa.

/// Taylor Ch. 2007. *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.

/// Watts A. W. 1957. *The Way of Zen*, Penguin Books, New York.

/// Watts A. W. 1997. *Druga zen*, tłum. S. Musielak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

/// Wilson K. 2012. *Becoming a Minimalist. Your Guide to Living a Great Life with Less Through Minimalism* [Kindle Edition].

/// York M. 2001. *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality*, „Journal of Contemporary Religion” 2001, nr 3, vol. 16, s. 361–372.

/// **Abstrakt**

Z perspektywy historii Zachodu kontrkulturowy ruch hipisowski można potraktować jako kolejną ekspresję pojawiającej się co pewien czas tendencji kulturowej, w której odradza się pragnienie uwolnienia od posiadania rzeczy, zakwestionowanie wartości charakterystycznych dla społeczeństwa wysokiej konsumpcji, powrót do ideału życia prostego. Celem artykułu jest analiza współczesnego zjawiska, określanego mianem minimalizmu, w wielu punktach nawiązującego do kontrkulturowych postulatów, choć niebędącego prostą kontynuacją hipisowskiej kontestacji. Zjawisko to, dla którego opisu najbardziej adekwatnym terminem wydaje się termin „styl życia”, wiąże się przede wszystkim z blogosferą, a do najbardziej popularnych minimalistów należą: Leo Babauta, Joshua Becker, Joshua Fields Millburn czy Ryan Nicodemus. Choć minimalizm jest postrzegany przede wszystkim jako styl życia, w którym ludzie starają się uwolnić od nadmiaru rzeczy, w artykule zjawisko to zostanie potraktowane jako forma antykonsumpcjonistycznej duchowości, której źródeł należy poszukiwać w zachodniej (głównie w USA) fascynacji buddyzmem zen. W artykule zostanie podjęta także próba pokazania istnienia strukturalnych podobieństw między minimalizmem i buddyzmem zen.

Słowa kluczowe:

minimalizm, antykonsumpcjonizm, dobrowolna prostota, kontrkultura, duchowość, buddyzm zen

/// **Abstract**

From the standpoint of the history of the West, the countercultural hippie movement can be treated as another manifestation of a certain

recurring cultural tendency in which the wish to break free from possessions is reborn, as well as questioning the values of high consumerism society and a return to the ideal of simple life. The article aims at the analysis of the contemporary phenomenon called minimalism, which in many points refers to countercultural postulates despite not being a simple continuation of the hippie contestation. This phenomenon can be most adequately referred to as „lifestyle” and is mostly associated with the blogosphere. The most popular minimalists are: Leo Babauta, Joshua Becker, Joshua Fields Millburn, and Ryan Nicodemus. Although minimalism is perceived mainly as a lifestyle in which people tend to free from the excess of things, in this article it will be treated as a form of anti-consumerist spirituality whose sources should be traced back in the western (taking place mostly in the US) fascination with Buddhism Zen. What will be also attempted in this study is showing the existence of structural similarities between minimalism and Buddhism Zen.

Keywords:

minimalism, anti-consumerism, voluntary simplicity, counterculture, spirituality, Buddhism Zen

KARNAWALIZACJA PROTESTU

Maciej Kowalewski
Uniwersytet Szczeciński

/// Wprowadzenie

W badaniach nad ruchami społecznymi istotne miejsce zajmują te ustalenia, w których zwraca się uwagę na działania i praktyki, analizowane zarówno w kontekście historycznym (np. badań nad zmiennością i ciągłością stosowanych narzędzi protestu (Clemens, Hughes 2002, Tilly 2006, Chodak 2011)), jak i w kontekście użyteczności poszczególnych praktyk dla celów politycznych i kulturowych (Kubik 2007, Rutland 2012). Ważnym pojęciem tych ustaleń jest repertuar sprzeciwu (*repertoire of contention*), oznaczający według Charlesa Tilly'ego zbiór wystąpień (*performances*) związanych z roszczeniami, zestaw instrumentów, za pomocą których ludzie angażują się w sprzeciw polityczny (2006: 35). W innym ujęciu repertuar określany jest jako zbiór strategii i taktyk wypracowanych oraz wykorzystywanych w działaniach zbiorowych przez protestujących w celu wyrażenia roszczeń (Taylor, Van Dyke 2004: 265). Zdaniem Verty Taylor i Nelli Van Dyke taktyki protestu definiowane są przez trzy elementy: kontestację, intencjonalność oraz tożsamość. Taktyki zatem: (1) są obszarem kontestacji, w którym ciała, symbole tożsamości, praktyki i dyskursy są wykorzystywane, aby dokonać zmiany lub zapobiec jej w zinstytucjonalizowanych stosunkach władzy; (2) są stosowane w sposób świadomy, intencjonalny, nawet działania pozornie żywiołowe czy przypadkowe zawierają odniesienie do strategii ruchów; (3) są działaniami, w wyniku których kształtuje się zbiorowa tożsamość (tamże: 286).

Jedną z metod badania taktyk protestu jest analiza historyczna, odwołująca się do ciągłości symboli i praktyk sprzeciwu (Clemens, Hughes 2007). W tej koncepcji tradycja i pamięć zbiorowa o taktykach protestu traktowane są jako istotny czynnik modyfikujący działania zbiorowe.

Karnawalizacja protestu jest z pewnością jednym z ważniejszych „skryptów z przeszłości”, który wykorzystuje się w różnych kontekstach historycznych i politycznych (Jackson 1988, Shepard 2011). Łączenie symboli karnawałowego festynu i protestu¹ upowszechnia się wraz z rozprzestrzenianiem się repertuaru ruchów globalnego oporu przeciw nierównościom: począwszy od alterglobalistów z początku wieku aż do aktualnych wcieleń ruchów Occupy Wall Street.

Wykorzystanie ludowych form kultury w celu popularyzacji hasel politycznych wydaje się dzisiaj czymś oczywistym. Tak też było np. we wczesnym średniowieczu, choć nie zawsze działało się to w sposób planowy i zorganizowany (Heers 1995, Burke 2009). Szczególne znaczenie w rozwoju karnawalizacji protestu mają lata 60. XX wieku, które przyniosły mocne wsparcie dla karnawałowej polityki kontestacji. Dorobek sytuacjonistów, teorie *guerilla theatre*, sztuki zaangażowanej – wszystko to złożyło się na intelektualny klimat, który włączył ten rodzaj protestu na stałe w sferę polityki ulicy XX wieku (St John 2008: 168). Bunt przelomu lat 60. i 70. wiązał się z próbami znalezienia alternatywnych tożsamości oraz instytucji, a kulturowa transgresja związana z filozofią karnawału w jakiejś mierze sprostala tym oczekiwaniom.

W niniejszym tekście przedstawiam przegląd wybranych badań opisujących polityczne wcielenia estetyki karnawału². Celem artykułu jest wskazanie możliwych konsekwencji karnawalizacji miejskiego protestu, począwszy od stosowania karnawałowego repertuaru w celu generowania zainteresowania mediów i mobilizowania uczestników, a skończywszy na efekcie osłabienia politycznej wymowy tych ruchów społecznych, które wykorzystują opisywane w tekście taktyki.

/// Karnawał – pomiędzy umacnianiem władzy a kontestacją

Wiele wskazuje na to, że cykliczność przestała być cechą karnawału we współczesnej kulturze, a jego echa w różnych sferach życia stały się dla nas czymś naturalnym. Nawet literatura dotycząca karnawału przyprawia

¹ Graham St John określa to połączenie jako *protestival*, por. St John G. 2008. *Protestival. Global days of action and carnivalized politics in the present*, „Social Movement Studies” 2008, nr 2, s. 167–190.

² Niniejszy tekst powstał w ramach projektu badawczego pt. *Tradycje i innowacje form protestu w przestrzeni miejskiej. Repertuar ruchów społecznych w Republice Federalnej Niemiec w latach 1990–1990*, realizowanego przez autora w 2013 roku dzięki programowi KWERENDA Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej w Archiv des Hamburger Instituts für Sozialforschung (Archiwum Instytutu Badań Społecznych w Hamburgu).

o zawrót głowy: paleta prac historyków, antropologów, literaturoznawców, kulturoznawców, socjologów, a nawet ekonomistów jest równie barwna jak stroje karnawałowych tancerzy. Sięgnięcie po teksty Bachtina, Kasimowa, Burke'a, Heersa, Gluckmana, Turnera, Riggio, Schechnera, Schindlera (oraz jeszcze dłuższej listy następców, odwołujących się do wymienionych klasyków) uświadamia nam, jaki wpływ na współczesny świat ciągle wywierają rytuały oraz estetyki karnawału. Ta wszechobecność nie omija naukowej refleksji nad sferą polityki – metafora karnawału jest powracającym narzędziem opisu np. polskiego sierpnia (Dębska 2005) lub Pomarańczowej Alternatywy (Paczoska 2008). Skorzystam z tej powszechności i bogactwa wiedzy, nie przywołując jednak rozważań ogólnych z obszaru antropologicznej teorii karnawału. Nie ma tu miejsca ani na szczegółowe omawianie genezy, ani na rozważania w kontekście politycznym najbardziej oczywistych funkcji karnawału: czasowego odwracania porządku społecznego, społecznego nadzoru nad zachowaniami dewiacyjnymi, kontroli nad doświadczeniem liminalnym, rytualizacji przemocy czy sublimacji agresji³. Warto natomiast w kontekście prowadzonych rozważań zwrócić uwagę na mniej oczywiste funkcje: podkreślanie znaczenia wspólnoty, manifestowanie przynależności, utrwalanie porządku społecznego, manifestowanie zagrożonych wartości czy afirmację walki klasowej (Dudzik 2005), i rozpatrywać je w odniesieniu do różnorodnych wcieleń toposu karnawału w aktywności ruchów społecznych.

Istotnym utrudnieniem prowadzonej analizy jest nie tylko powszechność i narzucająca się oczywistość pojęcia, lecz także wyobrażenie o „jednym” karnawale, który przecież ulegał radykalnym przemianom czy różnicowaniom regionalnym (Mezger 2010). Pozorna łatwość, jaka wiąże się z wykorzystaniem karnawału jako metafory i naukowego terminu, ma swoje podstawy m.in. w przekonaniu o ich jednoznaczności. Innym problemem jest kwestia definiowania zabawy w kategoriach politycznych, szukanie *post factum* związków protestu z wszelkimi formami ludycznej obrzędowości. Łączenie protestu ze sferą zabawy jest trudne choćby z tego powodu, że trudno wskazać jednoznacznie, która z form publicznego działania grupy lub jednostek jest działaniem o charakterze protestu politycznego, która z form ludycznej ekspresji wspiera władzę, a która ją

³ Tym bardziej, że wymienione funkcje były wielokrotnie opisywane np. przez historyków interpretujących karnawał jako wydarzenie polityczne lub poszczególne epizody sprzeciwu w kategoriach karnawału, zob. np. Humphrey Ch. 1980. *The politics of carnival. Festive misrule in medieval England*, Manchester University Press, Manchester; Brophy J. 1997. *Carnival and Citizenship. The Politics of Carnival Culture in the Prussian Rhineland, 1823–1848*, „Journal of Social History” 1997, nr 4, s. 873–879.

kontestuje. Nie mówiąc już o tym, że to, co jest zabawą dla jednych (np. akty wandalizmu, takie jak spalenie tęczy – instalacji w Warszawie), dla drugich już wcale nie jest zabawne.

Jeszcze innym wyzwaniem jest stworzenie spójnego odniesienia teoretycznego, które umożliwi analizę ponad istniejącymi kontekstami historycznymi i kulturowymi. W tego rodzaju uniwersalizujących odniesieniach mamy do czynienia albo z zawężeniem zakresu pojęcia karnawału, albo z jego znacznym rozszerzeniem. Próby pierwszego rodzaju dokonuje m.in. Wojciech Dudzik, definiujący karnawał jako zespół działań performatywnych, „wykonywanych zbiorowo w określonych ramach czasoprzestrzennych, powtarzalnych i specyficznych dla danej społeczności” (2005: 12). Natomiast w definicjach o większym stopniu ogólności pojęcie „karnawał” zostaje rozszerzone także na wydarzenia plenerowe, na niemające charakteru cyklicznego wszelkie działania „zdeformalizowane, zdeinstytucjonalizowane i zdedystansowane” (tamże: 10).

Oddziaływanie toposu karnawału na odmienne formy rzeczywistości społecznej najczęściej nazywane jest „karnawalizacją”. Pojęcie to w klasycznym ujęciu Michaiła Bachtina ma zakres szerszy, nadrzędny wobec karnawału jako specyficznej instytucji (Braun 2005: 456). Zdaniem Andrzeja Belkota, analizującego znaczenie terminu „karnawalizacja” w różnych ujęciach teoretycznych i dyscyplinach naukowych, pojęcie to może oznaczać: (1) relatywizację życia codziennego do sfery konsumpcji – zabawy; (2) rozprzestrzenianie się specyficznego doświadczenia ludycznego na wszystkie dziedziny kultury; (3) zacieranie granic między tym, co w kulturze wysokie – niskie, elitarne – popularne, sakralne – profaniczne; (4) zamianę kontrobyczajowości w obyczajowość („normalizacja” karnawału); (5) odwoływanie się do uogólnionego społecznego obrazu karnawału; (6) wykorzystywanie karnawału jako toposu do komunikowania niesprawiedliwości (2008: 50 i nast.). To ostatnie ujęcie wydaje się szczególnie użyteczne do analizy taktyk protestu. Karnawalizację protestu można zatem zdefiniować jako użycie form ekspresji związanych z dziedzictwem karnawału, a także oddziaływanie kulturowego skryptu świąt karnawałowych na już istniejące taktyki protestu.

Karnawał w ujęciach teoretycznych jest ponadczasowym, niepoddającym się kontekstualnej zmienności odwróceniem, przedstawieniem każdej aktualności na opak. Może być więc traktowany jako uniwersalna dyspozycja do rewolty, metafora ulicznego sprzeciwu (Schindler 2010: 452). Protest w przestrzeni publicznej jest według jednej z interpretacji formą kulturowego rytuału (Tendera 2013), powtarzającym się „sposobem wywierania wpływu na procesy polityczne, społeczne i kulturowe” (Della

Porta, Diani 2009: 183), dlatego też wydaje się, że pojęcie karnawału może być użyteczne w analizie polityki kontestacji. Elementy kulturowego mechanizmu karnawału, takie jak ludyczność, zabawa, transgresja, widzialność oraz ekspresja, są jednocześnie ważnymi charakterystykami tych form protestu, które mają charakter czasowej redefinicji przestrzeni (np. marsze, parady). Cechy przypisywane karnawałowi przez Bachtina (powszechność i uwolnienie – od struktur oraz form życia publicznego) przybliżają nas do kwestii polityczności; protest odwołujący się do karnawału może być analizowany jako spektakl, ale dający poczucie realnej, odrębnej enklawy wolności, niszy w otaczającej rzeczywistości politycznej. Zdania badaczy są jednak w tej sprawie podzielone: jedni uznają, że istotą karnawału jest „świat na opak”, wyzwanie rzucone władzy i ustalonemu porządkowi. Karnawał w niektórych z europejskich form jest afirmacją walki klasowej – uciskanych przeciw uciskającym, którzy mogą bezkarnie symbolicznie upokarzać miejskich bogaczy. W karnawale urządzanym przez możnych pojawiają się z kolei odpowiedzi na te parodie, a pospólstwo przedstawiane jest jako chciwe i leniwe (Le Roy Ladurie 2011: 199). Inni autorzy uznają z kolei, że karnawał jest raczej utrwalaniem porządku społecznego niż jego kontestacją. Tak sądzi na przykład Milla Riggio, wskazująca, że karnawał jest nie tyle rytuałem odwrócenia, ile esencją prawdziwej miejskości, na co dzień kontrolowanej i represjonowanej. Miejskość karnawału objawiająca się w jego obrzędach jest jednocześnie manifestacją cech będących istotą życia miejskiego. Są nimi: (1) rywalizacja wynikająca z podziałów społecznych (zawodowych, terytorialnych); (2) rozmiar i złożony charakter, gwar i hałas; (3) miejska morfologia (odwoływanie do miejskości i wykorzystanie elementów miejskiej infrastruktury w estetyce, strojach i przedstawianych figurach); (4) zwiększona, ostentacyjna konsumpcja (Riggio 2011: 387). W tym sensie karnawał jest wzmocnieniem istniejącej rzeczywistości (w tym politycznej), przywróceniem wrażenia o istnieniu miejskiej wspólnoty, na co dzień rozproszonej w uczestnictwie w kręgach przynależności. Tym tropem podąża także Edwin Bendyk, który pisze, że karnawał w wykonaniu dzisiejszych ruchów społecznych to nadal rytuał odwrócenia, z tym że na jego czas przestrzeń publiczna staje się tym, czym rzeczywiście być powinna – sferą opartą na dialogu, a nie na emocjonalnych grach polityki i mediów (2012: 40). Odwrócenie nie polega więc na wejściu w stan ekstazy zabawy, ale wejściu w stan pożądanej normalności: wspólnota miejska ma charakter odświętny i ma szansę pojawić się jedynie okazjonalnie, na przykład podczas karnawału.

Podobnie uważa Peter Burke (2009), wskazujący, że niektóre z karnawałowych rytuałów mogły pełnić funkcję społecznego nadzoru, stając

się okazją do manifestowania zagrożonych wartości czy będąc wprost rodzajem sankcji (tak jak „kocia muzyka”). W takim też znaczeniu należy analizować publiczne egzekucje, które obok dostarczania „rozrywki” miały odgrywać rolę wychowawczą, wzmacniającą pozycję władzy. Peter Burke przytacza prace Victora Turnera i Maxa Gluckmana dowodzące, że rytuał odwrócenia może pełnić funkcje utrwalania istniejącego porządku społecznego, utwierdzając uczestników w niezmienności istniejących podziałów. W tym ujęciu organizacja karnawałowego pochodu jest oznaką uprzywilejowania pozycji grupy (cechu, bractwa). W świecie średniowiecza widowisko czy karnawał nie jest dziełem kontestatorów lub buntowników, lecz tych, którzy chcą umocnić swoją pozycję społeczną (Heers 1995: 186).

/// Karnawalizacja protestu – wybrane taktyki

Niezależnie od tego, czy karnawał jest manifestacją społecznej i politycznej siły rządzących, czy też rzucających im wyzwanie, to zwykle stwarza wrażenie żywotnej siły, niedającej się do końca przewidzieć i kontrolować. Wymyka się więc próbom zamknięcia w bezpiecznym terytorium, dąży do przejścia reprezentacyjnych przestrzeni, jest festiwalem kontestacji, żywiołowości i niezależności. Być może dlatego, jak twierdzi Graham St John, *protestival* jest tak popularny wśród alterglobalistów, mających przeciwieństwo anarchistyczne korzenie. Podążając (świadomie lub nie) za teoriami Bachtina, punkowcy i anarchiści postrzegali siebie w kategoriach karnawałowych klaunów – odrzuconych obywateli drugiej kategorii, którzy swoim antymieszczańskim wyglądem podkreślali własną odrębność, wzmacniali siłę wyzwania rzuconego władzy (St John 2008: 174), nawet jeśli ich wysiłki miały w rzeczywistości tylko umocnić rządzących. Taniec ognia, maski, stroje, kukły, muzyka, akrobatyka to arsenal kontestatorów, przemieniających zabawę i zabawki (a także przedmioty domowego użytku) w groźne polityczne narzędzia.

Mnogość stosowanych rekwizytów, kostiumów, dekoracji i symboli, kojarzonych z instytucją karnawału, daje się uporządkować: historyk Peter Burke na przykład zwraca uwagę na powtarzające się elementy karnawałowych występów. Są nimi: „odegranie sztuki” (parodie kazań, udawane śluby itd.), „parada przebierańców” na zorganizowanej i ruchomej platformie (co miało stanowić kontynuację wcześniejszej tradycji pochodów „za wozem”) oraz „konkurs” (pojedyńki, zawody) (2009: 218). Przyjrzyjmy się zatem emanacjom karnawałowych struktur w wybranych taktykach protestu – wybór ten jest oczywiście bardzo ograniczony, także ze względu na objętość tego tekstu.

Guerilla theater jest chyba najbardziej znanym przykładem XX-wiecznego teatru ulicznego o wymowie politycznej. Powstał w latach 60. w Stanach Zjednoczonych na fali ruchów kontrkulturowych, a jego założeniem były darmowe spektakle w przestrzeni publicznej o treści politycznej, związanej z ruchem rewolucyjnym (Kohtes 1990). Teatr uliczny nie tylko jest wykorzystywany podczas innych form protestu (takich jak demonstracje, marsze czy okupacja przestrzeni), ale może być też samodzielnym środkiem politycznego sprzeciwu (Kershaw 2002). Jego znakiem rozpoznawczym jest zaistnienie w przestrzeni publicznej, interakcja z przechodniami czy np. użytkownikami kolejki miejskiej. W odróżnieniu od „rozrywkowych” występów ulicznych artystów, żonglerów, teatrów ognia itd. teatr polityczny najczęściej jest zbiorowym występem, będącym środkiem sprzeciwu wobec istniejącego porządku społecznego (Gocht i in. 2005). Znaleźć tu można m.in. sparodiowane figury przedstawicieli władzy, np. w postaci olbrzymich kukiel⁴, przedstawiających karykaturalne figury „złych” i „dobrych” bohaterów toczących ze sobą walkę. Odgrywanie spektaklu z figurami kapitalisty, finansisty, imperialisty, bogacza, polityka itd. to powtarzający się element ulicznych wystąpień ruchu Occupy i hiszpańskiego Ya Real (Power, Knight 2012), ale także polskich pochodów pierwszomajowych z lat 50. XX wieku.

Rekwizyty i środki teatralnej ekspresji zyskują w spektaklu politycznym znaczenie. Dobrym przykładem takiej przemiany jest maska, obecna niemal powszechnie w skarnawalizowanych formach protestu. Ukrycie twarzy przez protestujących nie sprowadza się jedynie do kwestii bezpiecznej anonimowości (wobec władz, widzów-przechodniów i siebie nawzajem). Użycie maski jako narzędzia protestu może być analizowane w kilku aspektach: pragmatycznym (kiedy demonstranci pozostają nierozpoznawalni dla służb porządkowych), społecznym (ponieważ w ten sposób podkreślona jest równość i jedność protestujących), symbolicznym (maska jest znakiem niecodzienności, a także często rozpoznawalnym znakiem ruchu) (St John 2008: 177). Założenie jednakowych masek pozwala na wspólną, skoordynowaną zmianę tożsamości jednostek i transformację w jedno polityczne ciało. W ten sposób uosobiona zostaje jedność społeczeństwa: znika jednostka i pojawia się zbiorowość, w której każdy może być zamaskowanym demonstrantem.

⁴ Na temat związków politycznego teatru lalek w repertuarze globalnych ruchów społecznych i filozofii Bread and puppet theater Petera Schumanna zob. McDonald K. 2006. *Global Movements. Action and Culture*, Blackwell, Malden, s. 99 i nast.

Strój i maska umożliwiają więc transformację ludzi w ciała polityczne, a przestrzeni (miejskiej) w przestrzeń polityczną: to, co kontestowane, staje się narzędziem kontestacji. Znaczącym przykładem subwersji, polegającej na innowacyjnym wykorzystaniu zastanej formuły kulturowej, jest Radical Cheerleading (Vaccaro 2005). Radical Cheerleading jest zwróceniem się przeciwko seksistowskiej koncepcji roztańczonych, uśmiechniętych, długonogich dziewcząt, które zagrzewają dzielnych mężczyzn sportowców do walki: wykonywana jest również przez tancerzy męskich, tancerzy transgenderowych itd. (Atkinson 2010, Niżyńska 2011). Nie chodzi zatem tylko o wspieranie demonstrantów, ale także o zmianę społecznego wizerunku demonstracji ulicznych. Taktyka ta ma także swój aspekt pragmatyczny: wymaga przygotowania układu choreograficznego, strojów, pomponów, przez co prowadzi do specjalizacji osób zajmujących się tą taktyką oraz do budowania wspólnej tożsamości i więzi. Inną konwencją, choć nieco już przebrzmiałą, inspirowaną praktykami Radical Cheerleading, zawierającą wiele elementów karnawału (takich jak taniec, akrobatyka, przemowy), jest Pink & Silver – forma protestu dokonywanego przez uczestników przebranych w różowe i srebrne stroje. Ideą tej taktyki jest świadome odejście od tradycyjnej, jednolitej (najczęściej czarnej) kolorystyki, od estetyki męskiego bohatera macho i wykorzystanie frywolnych kolorów (Amann 2005: 129). Podobnie jak wiele innych nietypowych form ulicznego protestu Pink & Silver został rozpowszechniony przy okazji akcji alterglobalistów w Pradze w 2000 roku.

Wspólnotowy charakter spektaklu czy granej muzyki jest niezwykle istotny. W przywoływanych protestach alterglobalistów lub tych zorganizowanych pod międzynarodowym hasłem Occupy ważny jest również ponadnarodowy i kolektywny wymiar karnawałowej muzyki (np. przez kojarzone z protestami w Pradze czy Seattle „orkiestry hałasu”, takie jak Infernal Noise Brigade⁵ czy Rhythms of Resistance⁶). Muzyka, tak podczas karnawału, jak i protestu, tworzy odrębną rzeczywistość, oddzielny świat, stąd też w analizach politycznej wymowy muzyki podkreśla się jej znaczenie w kształtowaniu tożsamości zbiorowej członków ruchu, mobilizacji poparcia, a także tworzeniu ideologii i pamięci zbiorowej (Eyerman 2002).

Najbardziej wyrazistym połączeniem elementów tanecznych, muzycznych, zabawy, ekspresji, a także charakterystycznej dla karnawału redefinicji

⁵ Ten objazdowy kolektyw muzyczny rozpoczął swoją działalność w Seattle w 1999 roku, a zakończył w 2006 roku – zob. także <http://www.infernalnoise.org/>; dostęp: 11.12.2013.

⁶ Sieć orkiestr samby, udzielających się przy okazji politycznych czy ekologicznych demonstracji, w dalszym ciągu funkcjonująca – zob. także <https://rhythms-of-resistance.org/>; dostęp: 11.12.2013.

miejskiej przestrzeni publicznej jest Reclaim the streets (pol. odzyskać ulicę, dalej w tekście: RTS), taktyka zapoczątkowana przez brytyjski ruch o tej samej nazwie na początku lat 90. XX wieku. Okres popularności RTS nie jest przypadkowy, ponieważ to właśnie w tym czasie następuje niebawmy rozkwit ulicznych zabaw masowych, *street parties* w rodzaju Love Parade (Braun 2005: 449). Ponieważ brytyjska grupa RTS protestowała w swych początkach przeciwko kulturze samochodu (jako dominującego w miastach środkach transportu), jej działania polegały głównie na wtargnięciu na jedną z głównych ulic i urzędzeniu tam zbiorowej imprezy; co najistotniejsze, nie chodziło tutaj jedynie o miły sposób spędzania wolnego czasu, ale o prawo do wykorzystania przestrzeni w sposób inny, niż wymagają tego reguły miasta kapitalistycznego (Głowacki 2002). Tworzenie tymczasowego miasta bez samochodów, wielkich sklepów, działalności komercyjnej – zdaniem członków ruchu (i później stosujących tę formę protestu) – możliwe było dzięki narzuceniu własnych reguł wytwarzania przestrzeni (Jordan 2002). Formuła RTS po jakimś czasie zaczęła być wykorzystywana niezależnie od działań macierzystego ruchu do określania politycznego protestu, polegającego na zajęciu fragmentu przestrzeni publicznej i organizacji tam imprezy dla dużej liczby uczestników. RTS jest (był) w istocie połączeniem różnych taktyk protestu: akcji bezpośredniej, użycia sztuki, okupacji przestrzeni publicznej (Głowacki 2002). Zasadą organizowanych praktyk był brak zasad – przynajmniej w takim sensie, w jakim zgodnie z przepisami o zgromadzeniach czy imprezach masowych organizuje się komercyjne imprezy taneczne na wolnym powietrzu. Podczas tych akcji nie tylko się tańczy: uczestnicy grają w piłkę, badminton, piją kawę, w wielu wypadkach akcja przypomina raczej niedzielny piknik niż berlińską Love Parade. Wydaje się, że ta taktyka w ostatnich latach nie jest już tak popularna, chociaż w internecie wciąż można znaleźć informacje o niedawnych akcjach zrealizowanych w różnych częściach Europy.

O ile taneczne pochody wydają się rzadziej stosowanym narzędziem protestu w ostatnim czasie, o tyle formuła parady wciąż należy do żelaznego repertuaru ruchów protestu. Parada jest szczególną formą przedstawienia, manifestacji wspólnej tożsamości i celów, komunikatem adresowanym zarówno do uczestników, jak i przechodniów oraz przeciwników. Parada jest spektaklem dumy, zrozumiałe więc, że w systemach autorytarnych także władza będzie chętnie sięgać po to narzędzie symbolicznej dominacji. Parada organizowana przez podporządkowanych i pokrzywdzonych ma szczególne znaczenie: to rodzaj wyzwania, zakwestionowanie wizerunku gorszej pozycji poprzez manifestację dumy z wykluczenia. Z tego być może powodu parady Gay Pride spotykają się z ostrym sprzeciwem: oto

homoseksualiści, którym przypisany został status odmienności, z dumą prezentują w przestrzeni publicznej swoją inność. Parada to znak triumfu, w przypadku parad grup mniejszościowych pojawiają się więc oskarżenia o uzurpację: niewidzialni stają się widzialni w całej swojej okazałości.

Tym, co nadaje znaczenie polityczne paradzie, są symbole, którymi parada ma „ociekać”. Niezależnie od tego, czy jest wyzwaniem rzuconym władzy, czy jej ucieleśnioną reprezentacją, uroczystość i odświętność podkreślana jest przez utrwalony w kulturze zestaw symboli (Smithey, Young 2010). Oderwanie od codzienności pełni tutaj inną funkcję niż w karnawale, który zwykle ma być formą zabawy, eksperymentu z granicami społecznych norm. Parada natomiast jest wyobrażeniem idealnego porządku społecznego – choć czasem w przerysowanej, często groteskowej formie. Jest apoteozą reprezentowanych wartości. O ile karnawał jest – jako całość – transgresją, o tyle parada jest uwielbieniem, zwycięstwem. W czasie parady możliwa jest także zabawa, ale to raczej duma z przynależności i odświętność wybijają się na pierwszy plan, a nie beztronski śmiech.

Dla Bachtina karnawał to jednak przede wszystkim forma oparta na śmiechu (Bachtin 2010: 408). Co oczywiste, publiczne wyśmianie, satyra należą do repertuaru protestujących, ale nie zawsze zorganizowany śmiech pojawiający się podczas demonstracji jest rzeczywistą oznaką radości – jest raczej rodzajem kostiumu. Karnawałowa groteska jest śmiechem rytualnym, odegraniem spektaklu. Publiczne wyśmianie będące nawiązaniem do średniowiecznych europejskich tradycji stosowane jest w niemalże niezmienionej formie także współcześnie. 18 czerwca 1999 roku podczas szczytu G7 w Kolonii uczestnicy demonstracji nazwanej Laugh parade w sposób zaplanowany reagowali głośnym i kontrolowanym śmiechem na oficjalne hasła omawiane na szczycie, wykorzystując „hiperindyfikację”, czyli przerysowywanie oficjalnych (w rzeczywistości kontestowanych) haseł, np.: „jeszcze więcej armii”, „żądamy ograniczenia urlopu” (Amann 2005: 37), co w sposób oczywisty narzuca skojarzenia z taktykami stosowanymi w Polsce przez Pomarańczową Alternatywę, rodzimą ikonę karnawalizacji protestu.

/// Efekty karnawalizacji protestu

Badanie skuteczności stosowanych taktyk jest dość trudnym zadaniem teoretycznym i metodologicznym. Główny problem dotyczy relacji między motywami a rezultatami aktywności ruchów społecznych. Część koncepcji zakłada, że wybór stosowanych środków związany jest z racjonalną kalkulacją protestujących, co najpełniej zostało uwzględnione w teorii mobilizacji

zasobów (Kubik 2007). Krytycy tej teorii zwracali jednak uwagę na oddziaływanie czynników pozaracjonalnych (np. emocji czy wpływu tradycji) na repertuar ruchów społecznych (Nowosielski 2011). Jednak nawet założenie istnienia wpływów nieuświadomianych sobie przez członków ruchu nie rozwiązuje problemu niezamierzonych efektów. Ich analiza wymaga bowiem odniesienia do istniejących w przeszłości (lub nieistniejących) przewidywań na temat możliwych konsekwencji stosowanych środków. Innymi słowy, jeśli chcielibyśmy zbadać, czy taktyka publicznych wystąpień obnażonych kobiecych ciał realizowana przez Femen (Studenna-Skrukwa 2012) przynosi zamierzone efekty, to musielibyśmy dotrzeć do istniejących w świadomości członkiń ruchu intencji i dopiero do nich odnosić osiągnięte rezultaty. Taka analiza jest bardzo trudna, choćby z tego powodu, że członkowie ruchu mogą fałszywie przedstawiać siebie i swoją działalność jako zaplanowaną, intencjonalną i racjonalną.

Innym problemem jest badanie efektywności stosowanych narzędzi, a więc relacji nakładów i osiągniętych rezultatów. W takim ujęciu istotne jest odniesienie efektów otrzymanych w wyniku działalności ruchu do wykorzystanych zasobów, kosztów materialnych i niematerialnych (np. tożsamościowych czy wizerunkowych). Problemy racjonalności i związków między intencjami a konsekwencjami działań społecznych są przedmiotem rozważań wielu teoretyków (np. Maxa Webera, Roberta Merton). Zgodnie z niektórymi z ich rozważań należałoby w analizie skuteczności uwzględniać relacje pomiędzy stosowanymi taktykami a (1) celami ukrytymi i jawnymi (nieuświadomianymi i niezamierzonymi oraz uświadomianymi i zamierzonymi przez członków i/lub liderów ruchu); (2) celami długoterminowymi (strategicznymi) i krótkoterminowymi (operacyjnymi); (3) celami wylonionymi w toku działalności ruchu i celami już zrealizowanymi lub pominiętymi w wyborze (tzw. pominiętymi alternatywami).

Wszystkie z wymienionych relacji odnoszą się do kwestii świadomości celów, natomiast pojęcie „skutków” zawiera wskazanie na rezultaty dające się potwierdzić empirycznie. Owe rezultaty (niezależnie od tego, czy zostały wywołane intencjonalnie czy mimowolnie) można zdefiniować jako jednostkowe (rozwój karier działaczy, zdobywanie doświadczenia, samorealizacja, poczucie sprawiedliwości) oraz zbiorowe (osiągnięte zmiany prawne, kulturowe i polityczne, ale także korzyści niezwiązane bezpośrednio ze zmianami) (Cornwall i in. 2007, Amenta, Caren 2004). Wśród tych ostatnich można wymienić mobilizację zasobów, zdobywanie sojuszników, tłumienie frakcji i wewnętrznych podziałów, zdobywanie doświadczenia.

Analizowane w literaturze przedmiotu konsekwencje stosowanych taktyk przedstawiane są w sposób zgeneralizowany jako efekty biograficzne,

polityczne oraz kulturowe (Kolb 2007). Jednak zdaniem niektórych autorów – np. Stevena Buechlera – podział ten jest z założenia fałszywy. Każda forma protestu nie jest bowiem skierowana tylko do zewnętrznych adresatów (władzy, konkurencyjnej grupy), ale także do wewnątrz ruchu, co pozwala protestującym budować poczucie jedności, solidarności. Ekspresja, budowanie jednostkowej tożsamości, przemiana biografii członków ruchu jest w sensie ścisłym działaniem politycznym. Trudno zatem mówić wyłącznie o kulturowych (tożsamościowych) efektach działalności ruchów, w oderwaniu od ich kontekstu politycznego. Polityczna instrumentalność i kulturowa ekspresja są nierozzerwalnie ze sobą związane (Buechler 2000), wybór stosowanej taktyki ma swoje konsekwencje zarówno dla jednostki, jak i dla kultury oraz systemu politycznego.

Kolejne pytanie badawcze związane z analizą skuteczności dotyczy procesu wyboru taktyki i brzmi następująco: w jakim stopniu mamy do czynienia z rzeczywistym wyborem spośród już istniejących i sprawdzonych zasobów, a w jakim stopniu możliwe jest wypracowywanie własnych, innowacyjnych rozwiązań? Innymi słowy, interesujące jest, czy stosowanie przez protestujących elementów karnawału jest świadomie stosowaną strategią związaną z poszukiwaniem najbardziej skutecznej formy sprzeciwu, czy też jest może nie do końca uświadomionym dziedzictwem? Zdaniem Charlesa Tilly'ego przywiązanie do dziedzictwa kultury protestu wydaje się równie silne jak poszukiwanie nowych środków działania, dlatego aktywność ruchów społecznych w większym stopniu przypomina „jazzową improwizację” niż ściśle trzymanie się scenariusza (2006: 35). Nie oznacza to, że aktywność ruchów jest całkowicie żywiołowa (co nie świadczy wcale o tym, że ma zawsze charakter racjonalny); zdaniem autorów takich jak Diani i Della Porta wybór form protestu zdefiniowany jest przez ramy działania, określane jako:

- (1) Logika liczb (polegająca na poszukiwaniu i manifestowaniu większości liczebnej i widzialnej przewagi; stosowane narzędzia podporządkowane tej logice to np. marsze, referenda, petycje);
- (2) Logika szkód (polegająca na stosowaniu działań niszczycielskich i opartych na przemocy, zmierzających do destrukcji instrumentalnej i symbolicznej, np. strajki, bojkoty, dewastacje, płądrowanie sklepów);
- (3) Logika świadectwa (polegająca na demonstrowaniu osobistego i emocjonalnego zaangażowania członków, na działaniach związanych z kosztami osobistymi; stosowane narzędzia podporządkowane tej logice to np. bierny opór, procesje, happeningi, ale także polityczne samobójstwa) (Della Porta, Diani 2009: 189 i nast.).

Podczas badania konsekwencji karnawalizacji protestu należy w pierwszej kolejności odnieść się do bezpośrednich skutków kierowania się określoną logiką. Ważnym rezultatem karnawalizacji protestu jest zmiana reakcji sił porządkowych. Subwersja istniejących rytuałów władzy kierująca się logiką świadectwa spotyka się z mniej gwałtownymi represjami, o ile w większym stopniu protest nawiązuje do symboli i sposobów uznawanych przez władzę (czego przykładem była bezradność milicjantów wobec niektórych działań Pomarańczowej Alternatywy). Brutalna pacyfikacja kolorowego roztańczonego korowodu spotka się z ostrą krytyką biernych obserwatorów, a zatem karnawalizacja może być dobrym sposobem na podkreślenie własnej, bezprzemocowej strategii. W tym wypadku logika świadectwa pozwala na „rozbrojenie” reakcji służb porządkowych.

Logika świadectwa i logika liczb mogą służyć budowaniu poparcia, m.in. dzięki atrakcyjnej formie działań przyciągających uwagę. Wydaje się, że dobieranie przez ruchy społeczne takich środków wyrazu, które będą przyciągały media, może w perspektywie krótkoterminowej być opłacalne. Jeśli nie ma relacji z miejsca protestu w wielu stacjach telewizyjnych, to trudno o budowanie poparcia i mobilizację kolejnych członków – dlatego różnorodność stosowanych form, a przede wszystkim spektakularność protestu to świadomie i często używane narzędzia. Wielość i innowacyjność form protestu, począwszy od przedstawień teatralnych po np. manifestacje bez ubrania, Marek Krajewski nazywa taktykami generowania zainteresowania (2010: 39). Zabiegi te mają wzbudzać zainteresowanie mediów, dostarczając atrakcyjnych tematów i gwarantując *publicity* podejmowanych działań. Stają się jednak bronią obosieczną, ponieważ teatralizacja protestu zaczyna być warunkiem widzialności, a spektakularność – wymogiem społecznego istnienia sprzeciwu (tamże: 40).

Karnawalizacja protestu może więc oznaczać osłabienie politycznej wymowy i powagi kontestacji. Idee, rewolucyjne postacie, symbole mogą zostać wciągnięte w sferę zabawy – jeśli nie przez politycznych przeciwników, to nawet przez samych protestujących – co może pozbawiać je rewolucyjnego uroku. Richard Sennett tak opisuje przeobrażenia ikonograficzne Marianny – symbolu francuskiej rewolucji: „na pewnej interesującej rycinie nieznanego autora Marianna, z anielskimi skrzydłami, frunie ponad Rue du Panthéon; jedną ręką przykłada trąbkę do ust, drugą trąbkę trzyma wetkniętą w odbyty i tak na dwa głosy gra ku chwale wolności” (1996: 234). Stosowanie wielobarwnych, prowokacyjnych działań zastępuje przemoc, ale stawać się może – paradoksalnie – przewidywalnym wydarzeniem, które podobnie jak karnawał przynależy do pewnego powracającego cyklu. Siła polityczna i siła medialna mogą nie iść ze sobą w parze. W tym sensie można uznawać

spektakularne formy protestu (czy szerzej – karnawalizację sprzeciwu) za czynniki osłabiające polityczną wymowę i skuteczność. Karnawał może być bagatelizowany przez przeciwników i potencjalnych zwolenników ruchów („przecież to tylko zabawa”), jednak przykłady niektórych biografii członków niemieckiej Kommune 1, którzy potem byli członkami RAF-u, pokazują, że od sytuacjonistycznej rewolucji dnia codziennego do zaangażowania w metody oparte na przemocę może prowadzić bardzo krótka droga. Lekceważenie potencjału ukrytego za karnawalizacją protestu może być poważnym błędem, tym bardziej, że karnawalizacja jest sposobem na rozbrojenie negatywnego wizerunku. W ostatnich latach upowszechnił się topos karnawału także w repertuarze tych grup, których protest zwykle kojarzony jest jako „śmiertelnie poważny”. Odwoływanie się do tego rodzaju rytuałów kulturowych pojawia się na przykład w repertuarze ruchów radykalnej prawicy. Niemieccy neonaziści stają się „rewolucjonistami 2.0” i aktywnie korzystają z mediów społecznościowych – mają swoje profile na Facebooku, zamieszczają filmy na YouTube i kopiuje niektóre z karnawalowych strategii protestu (np. organizując *flashmoby* czy używając masek podobnych do Guya Fawkesa z protestów Anonymous) (Mühlberger 2013). Nie są to hałaśliwe i kolorowe parady przebierańców w rodzaju Pink & Silver, ale widać tu istotną zmianę w sposobie generowania poparcia i zainteresowania mediów.

/// Zakończenie. Taktyka karnawalizacji jako narzędzie i przesłanie

Ruchy protestu bywają bardziej zapamiętywane dzięki stosowanym taktykom niż celom, którym te taktyki miałyby służyć. To repertuary sprzeciwu pozwalają lepiej rozumieć ruchy społeczne zarówno badaczom, jak i komentatorom życia społecznego. Stanowi to rodzaj pułapki, ruch społeczny bowiem często kojarzony jest z wybranymi akcjami, a nie z przesłaniem. Media relacjonujące przebieg protestu skupiają się tylko na najbardziej spektakularnej taktyce, czasami nieco podkolorując rzeczywistość. Podczas jednego z protestów przeciwko konkursowi Miss America w 1968 roku w USA uczestnicy do wielkiego kosza wrzucali takie symbole opresji jak buty na wysokich obcasach, pęsety do wrywania brwi, lokówki i staniki. W relacji mediów pominięto całkowicie wymowę sprzeciwu wobec szowinizmu i komercjalizacji piękna, całość sprowadzając jedynie do „palenia staników”, choć takie działanie w ogóle nie miało miejsca (Taylor, Van Dyke 2004: 263). Tak zdaniem cytowanych autorek narodziła się społeczna identyfikacja feministek jako gniewnych demonstrantek palących biustonosze.

Jeśli polityka staje się karykaturą, kpina, żartem z idealów demokracji, to karnawalizacja protestu jest wyrazem chęci odzyskania radości, wyzwolenia od gorzkiej groteski trującego porządku polityczno-ekonomicznego. Przypomnijmy: karnawał nie jest tylko odwracaniem rzeczywistości, to także propozycja nowego ładu. Okupacja przestrzeni publicznej nie jest „po prostu” narzędziem; jest właśnie autentyczną alternatywą dla współczesnego miasta, opartego na władzy kapitału wykluczającego z udziału w przestrzeni publicznej, pozbawiającego obywateli realnego udziału w wytwarzaniu przestrzeni, w sprawowaniu władzy. Z całą pewnością to właśnie współczesne ruchy miejskiego protestu rozmywają granice między politycznymi celami a środkami ich realizacji (Lelandais 2013).

Repertuar ruchów społecznych jest nie tylko zwierciadłem wartości, interesów czy możliwości protestujących, lecz także praktyką budującą wartość, tożsamość czy interesy. Zdaniem Rona Eyermana (2002: 445) ruchy społeczne i ich karnawałowe narzędzia są przestrzenią (i okazją) do politycznych oraz kulturowych eksperymentów: młodzi członkowie ruchów mogą przekonać się o stabilności i słuszności swoich poglądów. Udział w ruchu społecznym jest rodzajem formacji politycznej, ale także polem, na którym można wyrazić swoją kreatywność, budować więź społeczną i kreować własną tożsamość. Nie chodzi tu o umniejszanie politycznego znaczenia udziału w ruchu społecznym, ale raczej o stwierdzenie, że sztuka jest nieodłącznym elementem politycznego zaangażowania, a nie tylko kolorowym dodatkiem, znaczkiem wpinanym w klapę. Sztuka czy też szerzej symbole nie powinny być rozpatrywane tylko jako ideologiczne narzędzia, ale raczej jako istota przekazu. Maską, którą zakłada demonstrant, czy też pieśń, którą śpiewają protestujący, są ideologią, a nie tylko narzędziem jej rozpowszechniania. Stosowana taktyka jest jednocześnie przesłaniem ruchów protestu, a zatem jeśli coraz częściej obserwujemy karnawalizację protestu, to jest to interesujący sygnał dotyczący treści roszczeń.

Bibliografia:

/// Amann M. 2005a. *Laugh parade – Öffentlich die Macht verlachen*, [w:] *Go. stop. act!. Die Kunst des kreativen Strassenprotests–Geschichten–Aktionen–Ideen*, red. M. Amann, Trotzdem–Verlag–Genossenschaft, Grafenau, s. 35–37.

/// Amann M. 2005b. *Pink & Silver*, [w:] *Go. stop. act!. Die Kunst des kreativen Strassenprotests–Geschichten–Aktionen–Ideen*, red. M. Amann, Trotzdem–Verlag–Genossenschaft, Grafenau, s. 124–136.

- /// Amenta E., Caren N. 2004. *The legislative, organizational, and beneficiary consequences of state oriented challengers*, [w:] *The Blackwell companion to social movements*, red. D. Snow i in., Wiley-Blackwell, London, s. 461–489.
- /// Atkinson J. D. 2010. *Alternative media and politics of resistance. A communication perspective*, Peter Lang, New York.
- /// Bachtin M. 2010. *Ludowe formy świąt karnawałowych*, [w:] *Antropologia widowisk*, red. A. Chalupnik i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 407–418.
- /// Belkot A. 2008. *Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne*, „Homo Communicativus” 2008, nr 2, s. 45–58.
- /// Bendyk E. 2012. *Bunt sieci*, Polityka Spółdzielnia Pracy, Warszawa.
- /// Braun K. 2005. *Karnawał? Karnawalizacja!*, [w:] *Antropologia widowisk*, red. A. Chalupnik i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 449–457.
- /// Buechler S. M. 2000. *Social movements in advanced capitalism*, Oxford University Press, New York.
- /// Burke P. 2009. *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, tłum. R. Pucek, M. Szczubialka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- /// Clemens E., Hughes M. 2002. *Recovering past protest. Historical research on social movements*, [w:] *Methods of social movements research*, red. B. Klandermans, S. Staggenborg, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 201–231.
- /// Chodak J. 2011. *Rola tradycji w mobilizacji ruchów rewolucyjnych*, [w:] *Tradycja w kontekstach społecznych. Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. T. 3, red. J. Styk, M. Dziekanowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 63–74.
- /// Cornwall M. i in. 2007. *Signals or mixed signals. Why opportunities for mobilization are not opportunities for policy reform*, „Mobilization” 2007, nr 3, 239–254.
- /// Della Porta D., Diani M. 2009. *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- /// Dębska A., red. 2005. *Solidarność 1980–81. Karnawał z wyrokiem*, Ośrodek i MH m.st. Warszawy, Warszawa.
- /// Dudzik W. 2005. *Karnawały w kulturze*, Sic!, Warszawa.

- /// Eyerman R. 2002. *Music in movement. Cultural politics and old and new social movements*, „Qualitative Sociology” 2002, nr 3, s. 443–458.
- /// Głowacki B. 2002. *Reclaim the streets – radykalna ekologia w mieście*, „Zielone Brygady. Pismo Ekologów”, nr 1(169). <http://www.zb.eco.pl/zb/169/refleksj.htm>; dostęp: 1.07.2014.
- /// Gocht T. i in. 2005. *Politisches Strassentheater*, [w:] *Go. stop. act!. Die Kunst des kreativen Strassenprotests–Geschichten–Aktionen–Ideen*, red. M. Amann, Trotzdem–Verlag–Genossenschaft, Grafenau, s. 56–74.
- /// Humphrey Ch. 1980. *The politics of carnival. Festive misrule in medieval England*, Manchester University Press, Manchester.
- /// Heers J. 1995. *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, OW Volumen, Warszawa.
- /// Jackson P. 1988. *Street life. The politics of carnival*, „Environment and Planning D: Society and Space” 1988, nr 2, s. 213–227.
- /// Jordan J. 2002. *The art of necessity. The subversive imagination of Anti-Road Protests and Reclaim the Streets*, [w:] *The cultural resistance reader*, red. S. Duncornbe, Verso, London, s. 347–357.
- /// Kershaw B. 2002. *The politics of performance. Radical theatre as cultural intervention*, Routledge, London.
- /// Kohtes M. M. 1990. *Guerilla Theater. Theorie und Praxis des politischen Straßentheaters in den USA 1965–1970*, Gunther Narr, Tübingen.
- /// Kolb F. 2007. *Protest and opportunities. The political outcomes of social movement*, Campus Press, New York.
- /// Krajewski M. 2010. *Dyskretna niezgoda. Opór i kultura materialna*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 2, s. 35–50.
- /// Kubik J. 2007. *Polityka kontestacji, protest, ruchy społeczne. Logika rozwoju teorii*, „Societas/Communitas” 2007, nr 4–5, s. 41–82.
- /// Le Roy Ladurie E. 2011. *Święto zimowe. Karnawał w Romans 1579–1580*, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, red. W. Dudzik, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 175–204.
- /// Lelandais G. E. 2013. *Citizenship, minorities and the struggle for a right to the city in Istanbul*, „Citizenship Studies” 2013, nr 6–7, s. 817–836.
- /// Mezger W. 2010. *Obyczaje karnawałowe i filozofia błażństwa*, [w:] *Antropologia widowisk*, red. A. Chalupnik i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 419–429.

- /// Mühlberger S. 2013. *Die YouTube-Nazis*, „Der Spiegel” 2013, nr 7 (9.2.2013), s. 34.
- /// Niżyńska A. 2011. *Street art jako alternatywna forma debaty publicznej w przestrzeni miejskiej*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- /// Nowosielski M. 2011. *Socjologiczna refleksja na temat ruchów społecznych*, „Przegląd Zachodni” 2011, nr 4, s. 3–28.
- /// Paczoska E. 2008. *Pomarańczowy karnawał we Wrocławiu*, „Kultura Miasta. Miasto w Kulturze” 2008, nr 2–3, s. 79–88.
- /// Power C., Knight Ch. 2012. *Arrest for attempted street theatre*, „Anthropology Today” 2012, nr 1, s. 24–26.
- /// Riggio M. 2011. *Czas poza czasem? Miejska dialektyka karnawału*, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, red. W. Dudzik, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa, s. 375–402.
- /// Rutland T. 2012. *Activists in the making. Urban movements, political processes and the creation of political subjects*, „International Journal of Urban and Regional Research” 2012, nr 3, s. 989–1011.
- /// Schindler N. 2010. *Aspekty historyczno-antropologicznej teorii karnawału*, [w:] *Antropologia widowisk*, red. A. Chałupnik i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 419–429.
- /// Sennett R. 1996. *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, tłum. M. Konikowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk.
- /// Shepard B. 2011. *Play, creativity, and social movements. If I can't dance, it's not my revolution*, Routledge, New York.
- /// Smithey L., Young M. P. 2010. *Parading protest. Orange parades in Northern Ireland and temperance parades in Antebellum America*, „Social Movement Studies” 2010, nr 4, s. 393–410.
- /// St John G. 2008. *Protestival. Global days of action and carnivalized politics in the present*, „Social Movement Studies” 2008, nr 2, s. 167–190.
- /// Studennna-Skrukwa M. 2012. *Fucking Euro! – protesty społeczne na Ukrainie*, „Czas Kultury” 2012, nr 1, s. 48–55.
- /// Taylor V., Van Dyke N. 2004. *'Get up, stand up'. Tactical repertoires of social movements*, [w:] *The Blackwell companion to social movements*, red. D. Snow et. al., Blackwell-Wiley, London, s. 262–293.
- /// Tendera M. 2013. *Protest jako mechanizm równoważenia nierówności społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 2, s. 111–132.

/// Tilly Ch. 2006. *Regimes and repertoires*, University of Chicago Press, Chicago.

/// Turner V. 2011. *Karnawał, rytuał i zabawa w Rio de Janeiro*, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, red. W. Dudzik, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 291–315.

/// Vaccaro J. 2005. *Give me an F. Radical cheerleading and feminist performance*, „Women & Performance: a journal of feminist theory” 2005, nr 2, s. 43–50.

/// **Abstrakt**

W niniejszym tekście przedstawiono przegląd wybranych badań opisujących polityczne znaczenia estetyki karnawału. Celem artykułu było wskazanie możliwych konsekwencji karnawalizacji protestu, począwszy od stosowania karnawałowego repertuaru w celu generowania zainteresowania mediów i mobilizowania uczestników, a skończywszy na efekcie osłabienia politycznej wymowy tych ruchów społecznych, które wykorzystują opisywane w tekście taktyki. Zdaniem autora w wielu przypadkach niemożliwe jest oddzielenie stosowanej taktyki od przesłania ruchów społecznych, dlatego też badanie skuteczności stosowania karnawalizacji protestu powinno uwzględniać także przeobrażenia tożsamości zbiorowej i celów definiowanych przez protestujących.

Słowa kluczowe:

protest, karnawalizacja, ruchy społeczne

/// **Abstract**

The article provides an overview of selected studies describing the political significance of carnival aesthetics. The purpose of the article was to identify the possible consequences of carnivalization of protest such as: the usage of carnival repertoire for gathering media attention and participants mobilization, the effect of reduction of the political meaning with using the carnival tactics. According to the author, it is impossible to derive the tactics from the political meaning of social movements, hence the study of the efficacy of protest carnivalization should also consider the transformation of collective identity and goals defined by the protesters.

Keywords:

protest, carnivalization, social movements

WPŁYW KONTRKULTURY NA KONFIGURACJĘ KULTUROWĄ INTERNETU

Marta Juza

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie

/// Wprowadzenie

Pojęcie kontrkultury jest w socjologii rozumiane ogólnie jako odrzucenie pewnych istotnych treści i wartości kultury dominującej w danym społeczeństwie (Sztompka 2003: 241). Najczęściej jednak odnosi się je do konkretnego zjawiska ruchów kontestacji młodzieżowej, które miały miejsce w krajach zachodnich w latach 60. XX wieku (Roszak 1995). Ruchy te wyrażały szeroko rozumianą niezgodę na zastaną rzeczywistość społeczną oraz odmowę uczestnictwa w niej, kwestionowały też podstawowe wartości właściwe ówczesnym społeczeństwom. Chociaż poszczególne ruchy interesowały się zwykle tylko pewnymi wycinkami życia społecznego, to w sumie negowały całość istniejącego porządku społecznego. Protestowano przeciwko uwarunkowaniom cywilizacji technicznej, która wprawdzie zaspokaja coraz lepiej potrzeby materialne człowieka, ale zarazem, narzucając społeczeństwu imperatyw technicznej efektywności w każdej dziedzinie życia, staje się źródłem zniewolenia i uprzedmiotowienia ludzi. W związku z tym proponowano odbudowę społeczeństwa w taki sposób, aby zapewniało ono poszanowanie wolności i autonomii jednostki, a zarazem budowało autentyczną wspólnotę między ludźmi i sprzyjało demokratyzacji życia społecznego. Głównym ośrodkiem tych ruchów były szkoły i uniwersytety. Obok młodzieży protest artykułowały również środowiska intelektualistów. Ważną inspiracją ideową kontrkultury były prace szkoły frankfurckiej (np. Herberta Marcusego). Aktywistów tych ruchów społecznych określano często jako Nową Lewicę, zainteresowaną nie tyle konfliktami klasowymi takimi jak klasyczny marksizm, ile prawami człowieka oraz walką z dyskryminacją.

Wiele ruchów kontestatorskich wyrażało obawę przed techniką. Często przeciwstawiano sztuczny świat stworzony przez technikę autentycznemu światu żywej przyrody. Niektóre spośród ruchów kontrkulturowych postulowały „powrót do natury”: życie poza miastem, w prymitywnych warunkach, w symbiozie z dziką przyrodą. Technika rzadko jednak była postrzegana jako samo zło i odrzucana w całości. Protestowano raczej przeciwko dominacji techniki nad kulturą, traktowaniu ludzkiego świata i rzeczywistości społecznej w kategoriach technicznej wydajności i produktywności. Obawy budziła również technika wykorzystywana przez siły opresyjne (władzę państwową, instytucje militarne, koncerny przemysłowe, organizacje biurokratyczne), sprzyjające uprzedmiotowieniu człowieka, przekształceniu go w trybik w maszynie społeczeństwa masowego. Z drugiej jednak strony właśnie w technice upatrywano nadziei na przezwyciężenie ograniczeń kształtowanych przez to społeczeństwo, na likwidację nierówności ekonomicznych oraz na osiągnięcie jednostkowej samorealizacji. W opinii niektórych kontestatorów technika mogła okazać się pomocna przy tworzeniu wspólnot opartych na autentycznych więziach i właściwej im alternatywnej kulturze. Buntownicy sięgali przy tym często po narzędzia będące w istocie wytworem „systemu”: aparaturę stereo, radio UKF, elektroniczne instrumenty muzyczne czy wreszcie syntetyczne narkotyki z LSD na czele.

Wiele nadziei pokładano także w komputerach, a następnie w sieciach komputerowych. Początkowo kontestatorzy byli wobec nich nieufni, jawiły się one jako bezduszne narzędzie biurokratycznej kontroli. Okazało się jednak, że te same technologie, które służyły odhumanizowanym siłom militarnym i przemysłowym, w wersji zminiaturyzowanej stanowiły ucieleśnienie marzeń o „technologii dla ludzi”, umożliwiającej rozwój jednostkowej osobowości i budowę społeczeństwa opartego na zasadach wolności, równości i uczestnictwa we wspólnocie. Te właśnie charakterystyczne dla kontrkultury wartości przyświecały powstawaniu pierwszych komputerów osobistych i cyfrowych sieci łączności, a także miały wpływ na sposoby użytkowania tych technologii, przekonania ich dotyczące, reguły komunikowania się za ich pomocą. W dużej mierze wpłynęły tym samym na konfigurację kulturową powstającego w tym czasie Internetu, tzn. na różne normatywne, ideowe i materialne elementy kultury skupione wokół centralnego punktu, jakim jest Internet (por. Sztompka 2003: 240).

/// Kontrkultura a rozwój komputerów i sieci komputerowych

Kalifornia była jednym z najważniejszych ośrodków młodzieżowej rewolty, „okiem cyklonu rewolucji lat sześćdziesiątych” (Florida 2010: 213).

Kalifornijska kontestacja, podobnie jak wszystkie odsłony młodzieżowej rewolty w tamtym czasie, wyrażała bunt przeciwko konsumpcjonizmowi i zakłamaniu ówczesnego społeczeństwa, ale ponadto w szczególnie sposób akcentowała pacyfizm, co było związane z wojną w Wietnamie, w którą USA zaangażowały się w 1964 roku. Nawiązywała do kultury amerykańskich bitników, której ikonami byli pisarze Allen Ginsberg i Jack Kerouac. Jej kontynuację stanowił ruch hipisów zbuntowanych wobec mieszczańskiego stylu życia, ponad stabilizację przedkładających szeroko rozumianą wolność. Kulminacyjnym punktem w rozwoju tego ruchu w Kalifornii było „lato miłości” z 1967 roku: kilka miesięcy nieskrępowanej zabawy zapoczątkowanej festiwalem rockowym w Monterey niedaleko San Francisco. Swoistym preludium do tych wydarzeń był happening *The World's First Human Be-in* ze stycznia tego roku, podczas którego wykładowca psychologii z Harvardu Timothy Leary przedstawiał zalety narkotyku LSD.

Nieco później, od końca lat 60. XX wieku, w Kalifornii miał miejsce także bujny rozwój technologii informatycznych, w tym sieci komputerowych. W północnej części tego amerykańskiego stanu mieści się Dolina Krzemowa, czyli skupisko wielu firm i przedsiębiorstw zajmujących się nowoczesnymi technologiami, obecnie przede wszystkim informatycznymi i telekomunikacyjnymi. Z Kalifornią wiązał się również po części rozwój ARPANetu, czyli sieci komputerowej stworzonej przez agencję ARPA powołaną przez Departament Obrony rządu USA, który finansował badania w dziedzinie informatyki w nadziei na to, że naukowcy stworzą technologie pomocne w budowie lepszego uzbrojenia na czasy zimnej wojny. Sieć tę uważa się za protoplastę współczesnego Internetu. Do jej zbudowania wykorzystano technikę pakietowego przesyłania danych stworzoną m.in. przez Paula Barana z kalifornijskiego instytutu naukowo-badawczego Rand Corporation. Pierwsze węzły nowej sieci umiejscowiono w 1969 roku w 4 amerykańskich ośrodkach akademickich, z których 3 znajdowały się w Kalifornii (w Los Angeles, Stanford i Santa Barbara), a pierwsze łącze sieciowe uruchomiono między Stanfordinem a uniwersytetem w Los Angeles. Prace nad sieciami komputerowymi były wprawdzie inspirowane i finansowane przez instytucje rządowe i wojskowe, lecz prowadzono je w środowisku akademickim, które sprzyjało wolności myślenia, inwencji twórczej, pracy z pasją i poczuciem misji zmieniania świata. Pracownicy ARPA mieli też zapewnioną dużą autonomię i swobodę działania. Nie narzucano im formalnej struktury organizacyjnej ani planu zadań, ale pozwolono pracować w koleżeńskiej i nieformalnej atmosferze. Środowisko to cechowało się brakiem formalności, gotowością do współpracy, decentralizacją, partnerskimi relacjami i kreowaniem poczucia

wspólnoty (por. Hofmokr 2002). Wszystko to tworzyło atmosferę wolności i szacunku dla twórczego myślenia, która sprzyjała nowatorstwu i świeżym pomysłom. Nie bez znaczenia było również to, że finansowanie z funduszy publicznych zapewniało bezpieczeństwo i ośmielało do podejmowania ryzyka, które nieuchronnie wiąże się z innowacjami. Nieprzypadkowo tak śmiało i ryzykowne przedsięwzięcie jak rozwój technologii, które przyczyniło się do powstania Internetu, powstało w instytucjach państwowych i na uniwersytetach, a nie w zachowawczym w istocie świecie biznesu.

Jak zauważa Manuel Castells (2003: 51), Internet powstawał w środowisku związanym z uczelniami wyższymi i ośrodkami badawczymi, zatem kultura z nim związana jest głęboko zakorzeniona w etosie akademickim, eksponującym takie wartości, jak bezinteresowność, swoboda poszukiwań naukowych, merytokracja, dostęp do wyników pracy naukowej i dochodzenie do prawdy dzięki współpracy (por. Merton 2002: 583–591). Sprzyjało to wytworzeniu się kultury, która sprzeciwia się dyskryminacji, kładzie nacisk na wspólną pracę i jawność wyników badań, uzależnia reputację badaczy od jakości wykonanych przez nich zadań i doniosłości odkryć, każe uczonym poddawać się ocenie innych uczonych. Pomiędzy tym etosem a ideałami kontrkultury istnieją liczne podobieństwa: oba te systemy aksjologiczne eksponowały takie wartości, jak wolność, wspólnota, sprzeciw wobec dyskryminacji. Do wartości tych nawiązywała także specyficzna dla Doliny Krzemowej kultura korporacyjna, podkreślająca, że są one warunkiem kreatywności i w efekcie – zysku (por. Florida 2010). Jest wprawdzie dyskusyjne, na ile podobieństwa między tymi systemami wartości są kwestią przypadku, a na ile rzeczywistego (choć pewnie nie zawsze zamierzonego) wpływu jednego na drugi. Powstanie pierwszych węzłów sieci ARPANet miało miejsce w tym samym roku, w którym odbył się festiwal w Woodstock, stanowiący jeden z najważniejszych momentów w historii kontrkultury lat 60., nie wydaje się jednak, aby między tymi wydarzeniami istniał jakikolwiek bezpośredni związek. Jak jednak zauważa Castells (2003: 35–37), pomysły twórców ARPANetu stanowiły swoisty pomost pomiędzy światem wielkiej nauki i wartościami ważnymi dla młodych kontestatorów. Oba te systemy wpłynęły w podobny sposób na kulturę Internetu opartą na wolności i otwartości, charakterystyczną zwłaszcza dla pierwszej fazy rozwoju sieci.

Ponadto w Kalifornii działało wiele dużych i znaczących uniwersytetów. Poza wspomnianymi już ośrodkami Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles i Santa Barbara oraz stanowiącym istotny punkt Doliny Krzemowej uniwersytetem w Stanford należy wspomnieć o oddziałach Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley i w San Francisco. Kalifornijskie uczelnie współpracowały aktywnie z agencją ARPA przy tworzeniu sieci

komputerowej, a jednocześnie (i niezależnie od tej współpracy) były ważnym ośrodkiem młodzieżowej rewolty lat 60. W 1964 roku na uniwersytecie w Berkeley wybuchł strajk okupacyjny, podczas którego studenci protestowali przeciwko wojnie w Wietnamie, dyskryminacji rasowej na terenie kampusu uczelni i ograniczaniu możliwości działalności politycznej. Strajk został jednak złamany, a w proteście przeciwko usunięciu studentów z uczelni założono Ruch na rzecz Wolności Słowa (*Free Speech Movement*), który odegrał istotną rolę w ówczesnym życiu publicznym. Oczywiście protesty młodzieży odbywały się wówczas nie tylko w Kalifornii, choć z pewnością był to jeden z najistotniejszych ośrodków. W latach 60. XX wieku wiele szkół i uniwersytetów na świecie stało się areną zamieszek, demonstracji i strajków młodzieży protestującej przeciwko ówczesnym warunkom politycznym i społecznym. Młodzi buntownicy poszukiwali również nowych sposobów samorealizacji, stąd popularność alternatywnych form ekspresji artystycznej (muzyka, teatr), poszukiwania duchowe (hinduizm, buddyzm, zen, medytacja, joga), fascynacja psychologią i odmiennymi stanami świadomości. W efekcie tego w latach 60. i 70. XX wieku w Kalifornii mieszały się ze sobą polityczni aktywiści, hipisi, pasjonaci alternatywnej sztuki, miłośnicy LSD, członkowie garażowych zespołów rockowych, poszukiwacze osobistego oświecenia, entuzjaści „technologii dla ludzi” i młodzi inżynierowie z Doliny Krzemowej.

Młodzi kontestatorzy często poszukiwali też alternatywnych sposobów komunikowania. Media masowe (prasa, radio, telewizja) były powszechnie przez nich krytykowane jako narzędzie systemu władzy w istocie dezinformujące ludzi i zniekształcające obraz świata. Sprzeciw budził też typowy dla mediów masowych sztywny podział na aktywnych, uprzywilejowanych nadawców i biernych odbiorców, którzy nie mają żadnych możliwości wypowiedzenia się na interesujące ich tematy. Dlatego też protestujący tworzyli własne środki przekazu: stacje radiowe (np. Radio Free People) oraz wiele gazet, broszur, ulotek, książek itp., które miały nie tylko rzetelnie przekazywać informacje, lecz także integrować związane z nimi społeczności (por. Jawłowska: 187–199). Z tego też względu zainteresowanie budziły sieci komputerowe, które pozwalały zarówno porozumiewać się bez ograniczeń narzucanych przez władze, jak i zyskiwać swobodny dostęp do informacji i pielegnować marzenia o egalitarnym społeczeństwie, w którym jednostka może bez skrupowania rozwijać swoją osobowość i uczestniczyć we wspólnotach opartych na autentycznych więziach; dla wielu studentów, zwłaszcza kierunków technicznych, sieci te były sposobem na poszukiwanie nowatorskich rozwiązań technicznych dla samej przyjemności odkrywania czegoś nowego. W tym celu tworzono prywatne, autonomiczne sieci, będące zwykle lokalnymi oddolnymi inicjatywami, które nie

miały wiele wspólnego z akademickim ARPANetem. Przykładem takiego przedsięwzięcia, które cieszyło się pewną popularnością w latach 70. XX wieku, gdy zaczęły się upowszechniać komputery osobiste, były elektroniczne biuletyny informacyjne (*Bulletin Board System* – BBS). Umożliwiały one gromadzenie wiadomości i przekazywanie ich między komputerami. W latach 80. powstała sieć oparta na połączeniach telefonicznych, która oferowała dostęp do poszczególnych BBS-ów. Nosiła ona nazwę Fido-net i zyskała sporą popularność w czasach przed upowszechnieniem się Internetu. Tego typu inicjatywy stanowiły pokłosie kontrkulturowej idei „technologii dla ludzi”.

Jak zauważa Castells (2003: 36), ARPANet i prowizoryczne „kontrkulturowe” sieci prywatne były w istocie dwoma różnymi światami, łączyło je jednak więcej, niż mogłoby się wydawać, zważywszy że w latach 70. funkcjonowały praktycznie niezależnie od siebie. W obu tych przypadkach technologie były rozwijane w dużej mierze przez ludzi młodych, powiązanych w jakiś sposób z uczelniami. Większość spośród tych, którzy byli zaangażowani w projekt ARPANetu, nie była przedstawicielami kontrkultury, nie przeszkadzało im również, że ich badania są finansowane przez wojsko (i to w czasie, gdy trwała wojna w Wietnamie). Z racji związków z uczelniami były im jednak bliskie wartości typowe dla środowisk studenckich w latach 60. XX wieku: wolność jednostki, niezależność myślenia, współpraca pozbawiona ograniczeń (por. Hafner 1998). Te same wartości przyświecały powiązanim z kontrkulturą młodym ludziom korzystającym z BBS-ów i innych niezależnych sieci komputerowych. W obu tych przypadkach protokoły sieciowe nie były projektowane tak, aby ułatwiać władzom nadzór i kontrolę, ale tak, aby możliwa była swobodna komunikacja pomiędzy ludźmi. Jak się z czasem okazało, formy wymiany informacji stosowane w autonomicznych sieciach prywatnych w połączeniu z elastyczną strukturą ARPANetu zadecydowały o późniejszym sukcesie Internetu.

Pomiędzy grupami zaangażowanymi w rozwój technologii komputerowych a ruchami kontestatorów istniały zatem powiązania ideowe, wynikające z pewnego podobieństwa pomiędzy wartościami kontrkultury a etosem akademickim i „krzemową” kulturą korporacyjną. Jak wskazują biografie wielu postaci (opisywanych w dalszej części artykułu) ważnych dla rozwoju komputerów osobistych i sieci komputerowych, pomiędzy tymi grupami istniały również powiązania towarzyskie, czemu sprzyjało także niekiedy studiowanie w tym samym czasie na kalifornijskich uniwersytetach. Można zatem przypuszczać, że młodzi inżynierowie zatrudnieni w Dolinie Krzemowej, a także miłośnicy technologii i wynalazcy amatorzy często mieli znajomych i przyjaciół w wiejskich komunach lub w społecznościach

tworzących alternatywną sztukę czy organizujących demonstracje przeciwko rządzącemu establishmentowi i ogólnie przeciw zastanej rzeczywistości. Bywało również tak, że zafascynowani techniką młodzi wynalazcy byli jednocześnie gorącymi zwolennikami kontrkultury, a ich działalność była przejawem zjawiska charakterystycznego dla Kalifornii przełomu lat 60. i 70., które Richard Florida określił jako „fuzję flower power i mocy procesorów” (por. Markoff 2006, Turner 2006, Isaacson 2011).

Jedną z takich osób był zatrudniony w Augmentation Research Center w San Francisco Douglas Engelbart, który już w 1968 roku przedstawił projekt systemu operacyjnego z interfejsem graficznym oraz prototyp myszki komputerowej, przyczynił się także do rozwoju hipertekstu i tworzenia połączeń między komputerami, ale był również znany z eksperymentów z LSD. Sam termin „hipertekst” został zaś zaproponowany 3 lata wcześniej przez radykalnego filozofa Teda Nelsona, który pracował nad projektem Xanadu, mającego być otwartym, wciąż aktualizowanym, hipertekstowym magazynem wiedzy zgromadzonej przez ludzkość. Prace Engelbarta i Nelsona wpisywały się w długi ciąg badań nad możliwością interaktywnego korzystania z wielkiej, uporządkowanej bazy danych, których kontynuacją było stworzenie przez Timą Bernersa-Lee na początku lat 90. systemu stron WWW.

Inną ważną osobą łączącą zainteresowanie komputerami i fascynację ideami kontrkulturowymi był Lee Felsenstein. Odegrał on istotną rolę w rozwoju komputerów osobistych, w szczególności zasłynął ze stworzenia przenośnego komputera Osborne 1, który można określić jako prototyp laptopa. W młodości był natomiast aktywistą Nowej Lewicy, członkiem Ruchu na rzecz Wolności Słowa, uczestniczył w strajku studentów w Berkeley, w wyniku czego trafił nawet do więzienia. Jako informatyk starał się projektować urządzenia tak, aby były wygodne, użyteczne i przyjazne dla zwykłych ludzi. Takie podejście współgrało z kontrkulturowym postulatem technologii, która powinna służyć człowiekowi. Felsenstein był również twórcą jednej z pierwszych społeczności sieciowych Community Memory, złożonej z publicznie dostępnych komputerów, za pomocą których ludzie mogli się kontaktować ze sobą nawzajem.

Jednak najbardziej znaną spośród wielu postaci łączących zainteresowanie komputerami i fascynację kontrkulturą jest bez wątpienia późniejszy współtwórca firmy Apple Steve Jobs, na początku lat 70. „medytujący o poranku, spędzający dzień na zajęciach z fizyki na Stanfordzie, nocami pracujący w Atari i marzący o własnej firmie” (Isaacson 2011: 91). Jak wielu innych ówczesnych buntowników łączył on pasję do elektroniki z zainteresowaniem sztuką i muzyką, z psychodelicznymi eksperymentami,

a przede wszystkim z fascynacją buddyzmem zen i duchowością Wschodu. Jeszcze w szkole średniej poznał uzdolnionego informatycznie Steve'a Wozniaka, późniejszego współzałożyciela Apple'a. We wczesnym okresie znajomości pomiędzy poszukiwaniami płyt Boba Dylana i planowaniem wspólnych dowcipów chłopcy odkryli sprytny sposób na wykonywanie za darmo międzynarodowych połączeń telefonicznych (w ramach żartu udało im się nawet dodzwonić do siedziby papieża) i planowali sprzedawanie urządzenia, które to umożliwiałoby. Chociaż projekt ten ostatecznie nie doszedł do skutku, to był to prawdopodobnie pierwszy krok do późniejszej współpracy, która zaowocowała powstaniem Apple'a.

Komputery i sieci komputerowe były nie tylko projektowane i używane przez ówczesnych kontestatorów zgodnie z dominującymi wśród nich ideami i wartościami. Kontrkultura, początkowo nieufna wobec tych technologii, od lat 70. zaczęła je nie tylko doceniać, ale wręcz wychwalać jako symbol indywidualnej ekspresji i wyzwolenia; opiewali je wówczas kontrkulturowi twórcy, m.in. Timothy Leary, według którego ich używanie było równie ożywcze dla umysłu, co zażywanie LSD. Okazało się, że rozwijanie technologii związanych z komputerami osobistymi (i sieciami komputerowymi) znakomicie współgra z wartościami kontrkultury, na co zwrócił uwagę sam twórca tego pojęcia Theodore Roszak (1986). Panowało przekonanie, że komputery należy czym prędzej przejąć i wykorzystać do własnych celów, tak aby nie stały się jedynie bronią w walce korporacji o wydajność ani narzędziem wojny (por. Florida 2010: 211). Musiały to być jednak komputery małe, osobiste, z przyjaznym graficznym interfejsem, możliwe do indywidualnego użytkowania przez zwykłych ludzi. Komputery projektowane w taki właśnie sposób, pod wpływem kontrkulturowych idei, przeżyły czasy świetności kontrkultury i otworzyły w historii ludzkości nową erę, która już z dawnymi ideami niewiele miała wspólnego. Jak pisze Eric Davis (2002: 211), wszechświat kodu cyfrowego okazał się być może najbardziej nieoczekiwanym obszarem kultury, który przechował zastarzałe marzenia buntowników. Kontrkultura odcisnęła piętno na tym, w jaki sposób współczesne komputery są pomyślane, projektowane i używane. Okazała się również ważnym źródłem norm i wartości warunkujących wzory zachowań związanych z Internetem.

/// Kontrkulturowe źródła pierwszych społeczności sieciowych i ich wkład w kulturę Internetu

Według Manuela Castellsa (2003: 47–76) kultura Internetu jest systemem norm i wartości określającym wzory zachowań w Internecie, których przestrzeganie jest kontrolowane przez odpowiednie środowiska

i organizacje. Na kulturę Internetu składają się cztery warstwy: kultura techno-merytokracyjna, kultura hakerska, kultura wirtualno-komunitariańska oraz kultura przedsiębiorczości. Są one wzajemnie uwarunkowane. Razem wspierają właściwą dla Internetu ideologię wolności, a łącznikiem między cechami tych kultur a technologicznym rozwojem Internetu są otwartość i swoboda modyfikowania oprogramowania internetowego.

Podstawą dla kultury Internetu są wartości kultury techno-merytokracyjnej, zakorzenionej w instytucjach akademickich i w obowiązującym w nich etosie naukowym. Legły one u podstaw kultury hakerskiej, która za najważniejsze wartości uznaje pracę pod wpływem pasji, wolność, otwartość, swobodne dzielenie się osiągnięciami, współpracę, twórczość. Hakerzy postrzegają człowieka jako wartość samą w sobie, sprzeciwiają się nierównościom społecznym oraz wszelkim ograniczeniom wolności i prywatności (co znajduje wyraz głównie w ich postawie wobec Internetu) (Levy 2001, Himanen 2001). Wartości te, składające się na system aksjonormatywny zwany etyką hakerską, znakomicie współgrały z wartościami kontrkultury, wielu hakerów było zresztą sympatykami ruchów kontestatorskich.

W środowiskach akademickich i hakerskich zaprojektowano sieć komputerową jako dobro wspólne, narzędzie zapewniające swobodną komunikację, manifestację autonomii i siły twórczej człowieka. O ile w środowiskach tych stworzono głównie techniczne podwaliny Internetu, o tyle jego społeczne formy, procesy i zastosowania zostały stworzone przez kulturę wirtualno-komunitariańską. Przez to pojęcie należy rozumieć przede wszystkim wartości, obyczaje i wzory zachowań charakterystyczne dla pierwszych społeczności sieciowych, które Howard Rheingold (1993) określił jako społeczności wirtualne. Korzenie tych społeczności były bliskie ruchom kontrkulturowym i alternatywnym stylom życia. Ich funkcjonowanie było oparte na takich urządzeniach jak BBS i powiązane z pocztą elektroniczną listy dyskusyjne, a później IRC, Usenet, Fidonet, gry sieciowe MUD (przypomnijmy, że najpopularniejszy dziś sposób wykorzystania Internetu, czyli strony WWW, pojawił się dopiero na początku lat 90. XX wieku). Społeczności takie powstawały na całym świecie, ale najsłynniejsze i najbardziej znaczące istniały właśnie w Kalifornii.

Jedną z pierwszych takich społeczności była Community Memory. Projekt, który doprowadził do jej powstania, został zainicjowany na początku lat 70. XX wieku przez Lee Felsensteina, który wraz z grupą byłych studentów wyrzuconych ze studiów za niedozwolone akcje polityczne uruchomił w sklepie muzycznym w Berkeley dalekopis połączony modemem z komputerem (otrzymanym zresztą od Douglasa Engelbarta, któremu maszyna ta pozostała po likwidacji laboratorium badawczego

w Stanfordzie). Cały ten system nosił nazwę Resource One. Każdy, kto wszedł do sklepu, mógł wpisać w tym systemie wiadomość, opatrując ją tagami, czyli słowami kluczowymi, aby łatwiej ją było można później wyszukać; mógł też oczywiście przeszukiwać bazę danych utworzoną z wiadomości wysłanych przez innych użytkowników. Gdy projekt się rozrósł, zmienił nazwę na Community Memory, a terminale zaczęły się pojawiać również w innych sklepach i bibliotekach. Za jego pośrednictwem rozsyłano ogłoszenia, wymieniano informacje, prowadzono dyskusje na tematy publiczne i zwykle pogaduszki. System taki był postrzegany przez jego twórców (wśród których zresztą popularna była etyka hackerska z jej przywiązaniem do swobodnego przepływu informacji) jako alternatywa dla scentralizowanych mediów masowych opartych na jednostronnym modelu przekazywania wiadomości. Projektowi przyświecała kontrkulturowa wiara w wartość wolności słowa i w technologię, która może tej wartości służyć i może być przyjazna człowiekowi (por. Davis 2002: 213).

Community Memory zakończyła swoją działalność w 1975 roku, ponieważ komputer główny okazał się zbyt duży i zbyt wolny. Wydawało się, że bardziej efektywne będą sieci złożone z mniejszych komputerów, jednak społeczność pod taką nazwą już nie powstała na nowo. Natomiast zakończenie działalności Community Memory zbiegło się w czasie z założeniem klubu Homebrew Computer Club, przeznaczonego dla miłośników komputerów, którym bliskie były zarazem ideały kontrkultury. Stworzyli go dwaj aktywiści kontrkulturowi Gordon French i Fred Moore z myślą o hobbystach komputerowych, młodych wynalazcach i majsterkowiczach, eksperymentujących z różnymi urządzeniami elektronicznymi, informatycznymi i komunikacyjnymi. Klubowicze spotykali się najpierw w garażu Frencha, a następnie na uniwersytecie w Stanford. Wśród uczestników tego klubu znalazło się wielu prominentnych aktywistów komputerowo-kontrkulturowych, m.in. wspomniany wcześniej Lee Felsenstein, Adam Osborne (późniejszy założyciel firmy Osborne, w której Felsenstein stworzył swój prototyp laptopa) czy słynny podówczas haker John Draper, posługujący się pseudonimem Captain Crunch. Jednak najbardziej znanymi spośród jego członków stali się bez wątpienia Steve Jobs i Steve Wozniak, późniejsi założyciele firmy Apple. Motywem przewodnim działań klubowiczów było stworzenie komputera osobistego, mającego służyć ludziom, a nie bezosobowemu „systemowi”. Bezpośrednim impulsem założenia klubu było pojawienie się w 1974 roku minikomputera Altair, który pod względem technologicznym nie był niczym szczególnym, ale idea takiego komputera, który mógł być wykorzystywany przez pojedynczego użytkownika, działała na wyobraźnię klubowiczów. To właśnie pod wpływem spotkań

klubu Steve Wozniak wpadł na pomysł komputera osobistego, który później stał się znany jako Apple 1. Atmosfera ideowa w klubie w dużym stopniu kształtowała się w oparciu o etykę hackerską, akcentowano tam wartość dzielenia się, tworzenia rozwiązań technologicznych dla przyjemności i dla społeczności, a nie z myślą o osiaganiu w ten sposób zysku. Wedle zasad przyświecających klubowiczom informacja powinna być darmowa, a motywem przewodnim działalności klubu było pomaganie innym.

Dużo później, bo w połowie lat 80. XX wieku, gdy zaczęły się upowszechniać komputery osobiste, powstała społeczność o nazwie Whole Earth 'Lectronic Link (WELL). Początkowo był to (podobnie jak w przypadku Community Memory) BBS, który umożliwiał wymianę informacji i dyskusje pomiędzy użytkownikami, z czasem stał się serwisem internetowym z własną stroną WWW, forami dyskusyjnymi, dostępem do poczty elektronicznej. Z serwisem związani byli praktycznie wyłącznie mieszkańcy rejonu Zatoki San Francisco, na ogół dawni sympatycy kontrkultury, niedzisiejsi kontestatorzy, hipisi, mieszkańcy wiejskich komun, wielu fanów grupy rockowej Grateful Dead, a także miłośnicy informatyki i hakerzy. WELL została założona przed dwóch dawnych aktywistów kontrkultury: członka wspólnoty happeningowej Hog Farm i jednego z organizatorów festiwalu w Woodstock Larry'ego Brillianta oraz biologa, artystę i informatyka amatora Stewarta Branda. Brand, obok tego, że współpracował z Kenem Keseyem i Douglasem Englebartem przy tworzeniu prezentacji wychwalających zalety LSD, był także twórcą popularnego kontrkulturowego almanachu „Whole Earth Catalog”, w którym wyliczano wszelkie narzędzia stworzone do tej pory przez ludzkość; był także gorącym orędownikiem idei oddania komputerów w ręce zwykłych ludzi. Nazwa WELL nawiązywała do tego, a także do innych projektów Branda z serii Whole Earth (por. Turner 2006).

Podczas dyskusji w WELL narodził się pomysł założenia Electronic Frontier Foundation, organizacji walczącej z wszelkimi przejawami ograniczania wolności w Internecie. Jeden z założycieli tej organizacji John Perry Barlow napisał w połowie lat 90. XX wieku słynną „Deklarację niepodległości cyberprzestrzeni” (*A Declaration of the Independence of Cyberspace*). Zgodnie z założeniem przyświecającą deklaracji cyberprzestrzeń miała pozostać obszarem wolnym od polityki, władzy państwowej, ideologii, biznesu, mediów masowych. Użytkownicy wchodzący do Internetu mieli porzucać nie tylko swe fizyczne ograniczenia, ale również przynależność do tradycyjnych społeczności, która miałaby zostać zastąpiona przez nową tożsamość: obywatela sieci. Zdaniem Barlowa cyberprzestrzeń jest

szansą na odrodzenie się autentycznego poczucia wspólnoty, ponieważ użytkownicy mogą w nieskrępowany sposób uczestniczyć w kontaktach z innymi ludźmi i wspólnie z nimi tworzyć nowe dzieła.

Doświadczenia związane z WELL stały się też bezpośrednią inspiracją do stworzenia przez jednego z jej członków – socjologa Howarda Rheingolda – pojęcia społeczności wirtualnej. Jego zdaniem powstają one wtedy, gdy „wystarczająca liczba ludzi” utrzymuje relacje w wirtualnej rzeczywistości z „odpowiednim poczuciem” i „wystarczająco długo”. Rheingold określił te społeczności jako samodefiniujące się sieci interaktywnej komunikacji zorganizowane wokół poszczególnych zainteresowań bądź celów. Członków tych społeczności łączą wartości i zainteresowania, a także relacje i więzi, które mogą znaleźć swoje przedłużenie poza Internetem (Rheingold 1993: 3).

Im większą popularność zyskiwały sieci komputerowe, a z czasem już wyłącznie Internet, tym większe były liczebność i zasięg społeczności wirtualnych. Ich początkowa popularność wydaje się reakcją na fiasco kontrkulturowych eksperymentów z alternatywnymi wspólnotami w realnym życiu. Społeczności wirtualne podtrzymywały wiarę w możliwość stworzenia i utrzymania takiej wspólnoty, chociaż ich związki z kontrkulturą ulegały stopniowo osłabieniu. Było to wynikiem zamierania ruchów kontrkulturowych, zwiększania się liczby i zróżnicowania tych społeczności, a od lat 90. także postępującej komercjalizacji sieci. Trudno zatem wyodrębnić spójny system aksjonormatywny właściwy wszystkim takim społecznościom, nawet we wczesnym okresie ich rozwoju. Jak jednak wskazuje Castells (2003: 68), ich funkcjonowanie opierało się na dwóch powszechnie cenionych wartościach. Pierwszą jest swobodna komunikacja, oparta na prawie do wolności wypowiedzi. Drugą natomiast jest możliwość „zorganizowania sieci wokół siebie”, czyli znalezienia w sieci miejsca dla swojej ekspresji albo stworzenia sobie samemu takiego miejsca. Kultura wirtualno-komunitariańska o kontrkulturowej proveniencji wniosła te wartości w poczet kultury Internetu.

/// Kontrkultura a konfiguracja kulturowa Internetu we wczesnym okresie jego istnienia

Jednym z najważniejszych przejawów wkładu kontrkultury w konfigurację kulturową Internetu jest idea komputerów osobistych, dzięki którym sieć mogła stać się dostępna dla zwykłych ludzi, niebędących ani inżynierami, ani przedstawicielami akademickiej awangardy. Taka idea wynikała

z kontrkulturowego postulatu oddania technologii ludziom, aby mogli oni za jej pośrednictwem rozwijać i wzbogacać swoją osobowość oraz związki z innymi. Przemysł komputerowy był natomiast skupiony na tworzeniu komputerów wielkości pokoju (tzw. mainframe'ów), a z czasem nieco mniejszych minikomputerów. Stworzenie komputera osobistego, który każda osoba mogłaby mieć do indywidualnego użytku i który mieściłby się na biurku albo w teczce, wydawało się logiczną kontynuacją tego procesu. Przemysł komputerowy uważał jednak taki pomysł za zbyt radykalny i niepotrzebny. Dlatego też kolejna generacja komputerów została pomyślana i stworzona praktycznie wyłącznie przez indywidualnych, powiązanych z kontrkulturą pasjonatów z Doliny Krzemowej, takich jak twórcy Apple'a Jobs i Wozniak (Florida 2010: 212, por. Roszak 1986, Markoff 2006).

Młodzi kontestatorzy, eksperymentujący z BBS-ami i innymi niezależnymi sieciami komputerowymi, byli przywiązani do idei wolności słowa i swobody komunikacji, których nie zapewniały krytykowane przez nich media masowe. Podobne wartości były bliskie twórcom ARPANetu, którzy formalnie nie należeli wprawdzie do ruchów kontrkulturowych, ale byli często związani z kalifornijskimi uczelniami i mieli znajomych wśród przedstawicieli kontrkultury. Późniejszy Internet był więc pomyślany w taki sposób, aby zapewniać swobodną, pozbawioną ograniczeń komunikację. Użytkownicy za pośrednictwem swoich komputerów i sieci mogliby zatem kreować na mniejszą lub większą skalę niezależne wspólnoty wirtualne, w których sami ustalaliby prawa i które funkcjonowałyby poza ograniczeniami narzucanymi przez władze czy wielkie korporacje. Echa takiego myślenia o Internecie pobrzmiewają w praktykach WELL i w stworzonej przez Barlowa Deklaracji Niepodległości Cyberprzestrzeni. Połączenia internetowe miały stworzyć nową, alternatywną przestrzeń społeczną. W toku komunikacji mogłyby z inicjatywy samych użytkowników powstawać nowe zasady postępowania, nowe wzory zachowań, nowy system kontroli społecznej, nowe treści, symbole, znaczenia, a nawet obyczaje – innymi słowy: nowa kultura łącząca zbiorowość internautów. Idea wolnej, „niepodległej” cyberprzestrzeni, w której użytkownicy mogliby się swobodnie komunikować i która pozostawałaby poza wpływami różnych opresyjnych sił, była bardzo żywa wśród internautów w początkowej fazie upowszechnienia Internetu (por. Herz 1999).

Kontestatorzy, którzy mieli wpływ na powstawanie pierwszych połączeń sieciowych, pozostawali często pod silnym wpływem etyki hakerskiej wywodzącej się z etosu akademickiego (por. Himanen 2001, Castells 2003), której wartości były zarazem w dużej mierze zbieżne z wartościami kontrkultury. Dla hakerów sprawą kluczowej wagi była swoboda twórcza

oraz współpraca, w wyniku których mogły powstawać najcenniejsze ich zdaniem produkty programistyczne. Stąd dążenia do tego, aby kody źródłowe programów były publicznie dostępne i mogły być modyfikowane przez wszystkich, którzy są tym zainteresowani; takie postulaty są wyrażane przez hakerski ruch na rzecz otwartego publikowania źródeł programów (Open Source Movement). Motywacją skłaniającą hakerów do pracy ma być zaś pasja komputerowa i ewentualnie poszukiwanie uznania wśród innych hakerów. Kwestie materialne nie miały dla nich większego znaczenia (podobna bezinteresowność charakteryzuje zarówno kontrkulturę, jak i etos akademicki). Mikrokomputery i sieci, które miały oferować jednostkowe wyzwolenie, nie były projektowane z myślą o zysku. Przeciwnie, starano się projektować je tak, aby były jak najtańsze (najlepiej rozdawane za darmo) i jak najbardziej dostępne dla prostego człowieka. „Zaprojektowałem Apple’a, by dać go innym za darmo” – wspomina dziś Steve Wozniak, a taka deklaracja nie była czymś szczególnym w świetle zasad funkcjonujących w Homebrew Computer Club i w ówczesnym klimacie ideowym tego środowiska. Mniej przekonany do takiego podejścia był jednak Steve Jobs, któremu w końcu udało się przekonać Wozniaka do założenia wspólnej firmy i zarabiania na projektowaniu komputerów (por. Isaacson 2011: 96–97). Hakerzy, znów podobnie jak przedstawiciele kontrkultury, postrzegali też powstający stopniowo Internet jako *commons*: samoorganizującą się, zróżnicowaną społeczność, podejmującą decyzje w nieformalny, oddolny sposób.

Wydaje się też, że rozwój technologii i sieci komputerowych właśnie w Kalifornii, gdzie intensywnie działały również ruchy kontrkulturowe, nie jest kwestią przypadku. Tolerancja dla różnych stylów i sposobów życia, otwartość na odmienności, różnorodność kulturowa przekładają się bowiem na kreatywność, która jest kwestią kluczową, jeśli chodzi o wytwarzanie nowych technologii (por. Florida 2010: 213). Ideologia kontrkulturowa w połączeniu z etyką hakerską tworzyły zupełnie nową propozycję w dziedzinie etosu pracy w branży, w której konieczna jest kreatywność. Wymaga ona bowiem otwartości na różne nowatorskie idee i punkty widzenia, odwagi wyjścia poza utarte schematy, tolerancji dla różnych pomysłów, nawet jeśli początkowo wydają się szalone, jak zresztą było z pierwszymi komputerami osobistymi. W tych warunkach mogą być tworzone najwartościowsze produkty i idee, które powstają w wyniku równoprawnej współpracy, spontanicznego dzielenia się wiedzą i doświadczeniem. Nie ma chyba wielkiej przesady w stwierdzeniu, że bez kontrkultury nie byłoby ani Doliny Krzemowej, ani Internetu, jaki dziś znamy.

/// Współczesny Internet a dziedzictwo kontrkultury

Kontrkultura przyczyniła się do powstania Internetu i wywarła wpływ na wszystkie elementy kultury, które są z nim związane. Wpłynęła na to, jak zbudowany został Internet, przy użyciu jakiego sprzętu i oprogramowania był początkowo obsługiwany, jakie przekonania żywiono na jego temat, jakie wartości zostały wpisane w samą jego strukturę i jaka etyka wiązała się z pracą nad jego technologiczną stroną. Ten wpływ był oczywiście najsilniejszy podczas wczesnego kształtowania się Internetu i jego funkcjonowania w początkowym okresie upowszechnienia. Z czasem jednak przestał być kontrkulturową niszą, utopijną „niepodległą cyberprzestrzenią”, a coraz bardziej stawał się częścią codziennego życia coraz większej liczby ludzi (por. Wellman, Haythornthwaite 2002). Wiązało się to przede wszystkim z jego komercjalizacją: Internet i dostępne w nim usługi stały się częścią rynkowej oferty prezentowanej użytkownikom konsumentom przez komercyjnych dostawców (Castells 2003: 68–74). Internet, który powstawał m.in. pod wpływem kontrkultury, został przejęty przez system kapitalistyczny jako produkt i wygodny instrument działania; podobnie system wchłonął samą zbuntowaną wobec niego kontrkulturę, przekuwając jej ideały w kreatywną etykę pracy (zresztą charakterystyczną zwłaszcza dla Doliny Krzemowej, o czym pisali Roszak i Florida), a jej symbole – w popkulturowy gadżet (por. Heath, Potter 2010). System nie zwalcza bowiem przejawów buntu wobec siebie ani jego narzędzi, ale je przejmuje i oswaja; z tego powodu nie jest możliwy realny bunt przeciwko systemowi kapitalistycznemu, który Michael Hardt i Antonio Negri określają znamiennej nazwą „Imperium” (Hardt, Negri 2005).

Być może największym osiągnięciem kontrkultury w sferze technologii komputerowych było przeforsowanie idei komputera osobistego. Komputery osobiste zaczęły być masowo produkowane na początku lat 80., pierwszymi były maszyny Apple 1 i Apple 2. Bez komputera, który może być używany indywidualnie przez każdego użytkownika, nie byłoby Internetu w znanej nam postaci, ponieważ Internet kształtuje się w dużej mierze poprzez jego użytkowanie (por. Castells 2003). W obecnych czasach komputer osobisty jest już oczywistością, a kolejne urządzenia: laptopy, netbooki, tablety i smartfony, potęgują proces personalizacji urządzeń komputerowych. Być może nie jest przypadkiem, że prym w tej dziedzinie wiedzy firma Apple, która wyrosła z idei kontrkultury. Na tym jednak kończą się podobieństwa pomiędzy tymi ideami a współczesnymi komputerami. Wraz z rozpoczęciem masowej produkcji komputerów osobistych zanikły kontrkulturowe ideały, które przyświecały ich powstaniu, a w ich

miejsce pojawił się nacisk na czerpanie zysków (Wise 2000). Wedle idei kontrkultury komputery miały oferować szeroko rozumiane wyzwolenie, wspierać ludzką kreatywność, uwalniać ludzi od różnych sił opresyjnych. Niezależnie od tego, jak jest oceniany wpływ komputerów na współczesną cywilizację, wydaje się, że zarówno komputery osobiste, jak i sieci komputerowe raczej wpisały się w logikę „systemu”, niż przyniosły dla niego alternatywę. Po rewolucji mikrokomputerów nadal ukazywały się prace krytykujące destrukcyjny wpływ komputerów na kulturę i swoistą dehumanizację, która dokonuje się pod wpływem technologii komputerowych (por. Bolter 1990, Postman 2004). Przemysł komputerowy, choć kolejne maszyny i programy mogą (czy pewnie nawet muszą) być wytwarzane w kreatywnej atmosferze i z uwzględnieniem możliwości personalizacji urządzeń, działa według wciąż podobnych schematów masowej produkcji, reklamy i konsumpcji. Nowoczesne urządzenia są też dość drogie, wbrew kontrkulturowym marzeniom o tanich komputerach dla każdego. Jeśli komputery, mobilne urządzenia komunikacyjne i dostęp do Internetu stają się istotnie przystępne dla każdego człowieka, to bynajmniej nie dzięki „kontrkulturowej” firmie Apple, ale raczej dzięki oddolnym, lokalnym inicjatywom, jak choćby te w krajach Trzeciego Świata, gdzie kontrkultura nigdy nie była szczególnie znaczącą siłą.

Internet również miał oferować możliwość indywidualnej ekspresji twórczej, zapewniać wolność słowa, ułatwiać tworzenie oddolnych wspólnot. Innymi słowy, miał być alternatywą dla skomercjalizowanych, zafalshowanych mediów masowych, zdominowanych przez kilka najważniejszych instytucji nadawczych. Z pewnością nie był projektowany tak, aby ułatwiać sprawowanie kontroli i nadzoru przez instytucje uważane przez kontrkulturę za opresyjne. Tymczasem współczesny Internet został wręcz zawłaszczony przez kilka firm oferujących różne usługi. Nie ma właściwie żadnej innej liczącej się na świecie wyszukiwarki poza Google’em, serwisu społecznościowego poza Facebookiem, serwisu mikroblogowego poza Twitterem, a dostęp do informacji, konta pocztowe i możliwość prowadzenia bloga oferuje zwykle kilka krajowych portali internetowych. W ten sposób Internet utrudnił swobodny– niezależny od władzy, polityki i biznesu – dostęp do informacji (por. Juza 2013). Ta centralizacja i zmonopolizowanie niemal wszystkich liczących się usług internetowych przez kilka firm ułatwia inwigilację użytkowników, naruszanie prywatności, zbieranie o nich danych, które są następnie wykorzystywane w celach komercyjnych lub politycznych. Problem ten został wyraźnie uwidoczniiony podczas amerykańskiego programu PRISM, który miał za zadanie zbierać na wielką

skalę dane o ludziach, przede wszystkim o klientach najważniejszych usługodawców internetowych.

Wydaje się, że najwięcej z ideologii kontrkulturowej przetrwało w różnego rodzaju oddolnych ruchach, które mimo wszystko domagają się swobody rozpowszechniania informacji, poszanowania wolności słowa oraz swobody twórczej w działaniach użytkowników Internetu. Są to takie inicjatywy jak Open Source, czyli ruch na rzecz publikowania źródeł programów, organizacja Creative Commons, postulująca stworzenie nowej koncepcji praw autorskich, czy wszelkie ruchy odwołujące się do idei „wolnej kultury”, czyli sprzeciwu wobec koncentracji i monopolizacji własności intelektualnej (por. Lessig 2005). Echa takiego sposobu myślenia pobrzmiwają też w polskich protestach przeciwko umowie ACTA. Pozostają one pod wyraźnym wpływem etyki hakerskiej, ale odwołują się również do najważniejszych wartości kontrkultury: wolności i swobodnego budowania alternatywnych wspólnot, nawet jeśli nie przywołują przy tym kontrkultury *expressis verbis*.

Do takich wartości odwołują się również liczne na początku XXI wieku ruchy buntu i protestu przeciwko lokalnym władzom czy warunkom. Wydaje się, że tym, co łączy tak różniące się od siebie ruchy, jak np. Arabska Wiosna w krajach Afryki Północnej na początku 2011 r., demonstracje Oburzonych w Europie, akcja Occupy Wall Street w USA czy zamieszki w Turcji w połowie 2013 r., jest kluczowa rola Internetu w ich formowaniu, koordynacji i ekspresji (por. Castells 2012). Sieć stanowi sposób organizowania różnych akcji (np. demonstracji) w przestrzeni fizycznej, ale jest jednocześnie płaszczyzną deliberacji. Zdarzało się to zresztą już dużo wcześniej (por. Rheingold 2002), ale w ostatnich latach zyskało na znaczeniu i popularności w związku z pojawieniem się w Internecie wygodnych narzędzi komunikacyjnych, które mogą być w tym celu wykorzystane (chodzi przede wszystkim o tzw. media społecznościowe). Jednak to, co zdecydowało o sile nowych ruchów kontestacji, może zdecydować również o ich słabości. Korzystają one bowiem z pośrednictwa firm internetowych (Facebook, Twitter), co – żeby odwołać się do kontrkultury – wygląda trochę tak, jakby kalifornijscy hipisi próbowali organizować się za pomocą komercyjnej telewizji. Za pomocą tych komercyjnych pośredników można tworzyć dowolne komunikaty, dowolne ruchy i wspólnoty, pod warunkiem, że zgodzą się na nie władze Facebooka i Twittera, przy czym mogą one oczywiście przekazywać dane kontestatorów innym podmiotom, w tym władzy państwowej. Kontrkulturowa idea wolności, która miała znaleźć swoje ucieleśnienie w Internecie, zamieniła się w ten sposób we własną karykaturę.

Bibliografia:

/// Bolter J. D. 1990. *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*, tłum. T. Goban-Klas, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

/// Castells M. 2003. *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Rebis, Poznań.

/// Castells M. 2012. *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Polity Press, Cambridge.

/// Davis E. 2002. *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Rebis, Poznań.

/// Florida R. 2010. *Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego*, tłum. T. Krzyżanowski, M. Penkala, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.

/// Hafner K. 1998. *Where Wizards Stay Up Late. The Origins of the Internet*, Simon & Schuster, New York.

/// Hardt M., Negri A. 2005. *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, WAB, Warszawa.

/// Heath J., Potter A. 2010. *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, Muza, Warszawa.

/// Herz J. C. 1999. *Wędrowniki po Internecie*, tłum. P. Sitarski, Zysk i S-ka, Poznań.

/// Himanen P. 2001. *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Random House Trade Publishers, New York.

/// Hofmokl J. 2002. *Rozwój pola organizacyjnego Internetu – dominacja sieciowej formy porządku społecznego*, „Studia Socjologiczne” 2002, nr 4, s. 85–112.

/// Isaacson W. 2011. *Steve Jobs*, tłum. M. Strąków, P. Bieliński, Insignis, Kraków.

/// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

/// Juza M. 2013. *Punkty węzłowe w internetowej sieci informacyjnej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis 137, Studia Sociologica V” 2013, vol. 1, s. 15–27.

/// Lessig L. 2005. *Wolna kultura. W jaki sposób wielkie media wykorzystują technologię i prawo, aby blokować kulturę i kontrolować kreatywność*, tłum. P. Białokozowicz, WSiP, Warszawa.

- /// Levy S. 2001. *Hackers. Heroes of the Computer Revolution*, Penguin Publisher, New York.
- /// Markoff J. 2006. *What the Dormouse Said. How the Sixties Counterculture Shaped the Personal Computer Industry*, Penguin Books, London.
- /// Merton R. 2002. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Postman N. 2004. *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanańska-Duleba, Muza, Warszawa.
- /// Rheingold H. 1993. *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- /// Rheingold H. 2002. *Smart Mobs. The Next Social Revolution. Transforming Cultures and Communities in the Age of Instant Access*, Basic Books, Cambridge.
- /// Roszak Th. 1986. *From Satori to Silicon Valley. San Francisco and the American Counterculture*, Don't Call It Frisco, San Francisco.
- /// Roszak, Th. 1995. *The Making of the Counter Culture*, University of California Press, Oakland.
- /// Sztompka P. 2003. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.
- /// Turner F. 2006. *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, University of Chicago Press, Chicago.
- /// Wellman B., Haythornthwaite C. 2002. *Moving the Internet out of Cyberspace*, [w:] *The Internet in Everyday Life*, red. B. Wellman, C. Haythornthwaite, Blackwell, Oxford, s. 3–45.
- /// Wise R. 2000. *Multimedia. A Critical Introduction*, Routledge, New York.

/// **Abstrakt**

Celem artykułu jest przedstawienie wpływu kontrkultury na rozwój konfiguracji kulturowej Internetu, czyli na zbiór różnych – normatywnych, symbolicznych i materialnych – elementów kultury skupionych wokół Internetu. Bujny rozwój technologii informatycznych, w tym sieci komputerowych, miał miejsce w Kalifornii w latach 70. i 80. XX wieku, czyli tam, gdzie nieco wcześniej narodziła się kontrkultura. Sympatyzowali z nią twórcy wielu rozwiązań technicznych oraz członkowie pierwszych społeczności sieciowych. Jednym z najważniejszych przejawów wkładu

kontrkultury w konfigurację kulturową Internetu jest idea komputerów osobistych, dzięki którym Internet może być obecnie używany przez zwykłych ludzi. Pod wpływem kontrkultury Internet zaczął być też postrzegany jako narzędzie, które powinno umożliwić ludziom swobodę komunikacyjną, wolność wypowiedzi i organizację oddolnych wspólnot. Ten sposób myślenia o Internecie nadal jest po części aktualny, jednak Internet jest obecnie wykorzystywany także przez siły, przed którymi przestrzegała kontrkultura, i stał się w dużej mierze zagrożeniem dla wolności, godności i prywatności jednostek.

Słowa kluczowe:

Internet, sieci komputerowe, kontrkultura, konfiguracja kulturowa, społeczności wirtualne

/// Abstract

The main purpose of the article is to present the influence of the counterculture on the development of the culture configuration – that means all the normative, symbolic and material elements of culture – of the Internet. The intensive development of computer technologies, including computer networks, took place in California, where counterculture had begun some time earlier. Many inventors of various new computer technologies, as well as members of the first virtual communities, were sympathizers of counterculture. One of the most important contributions of the counterculture to the culture configuration of the Internet was the idea of personal computers. On the influence of the counterculture the Internet was said to be an instrument which should provide communication freedom, free speech and creating of new communities. This way of thinking about the Internet is still partially presented but the Internet began to be used by the forces which the counterculture was afraid of. In effect the Internet became dangerous to personal freedom, dignity and privacy.

Keywords:

Internet, computer networks, counterculture, culture configuration, virtual communities

INTERWENCJA

PRZEMIANY POLSKIEJ SOCJOLOGII A PERSPEKTYWY SOCJOLOGII KRYTYCZNEJ

Agnieszka Kolasa-Nowak
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Problem neutralności i zaangażowania w tradycji polskiej socjologii rzadko był przedmiotem innego namysłu niż refleksja nad obowiązkami względem społeczeństwa. Socjologowie od początku istnienia dyscypliny wpisywali się we właściwą warstwie inteligenckiej rolę przewodników, zatem za ważne uznawali wskazywanie głównych problemów społecznych i współuczestniczenie w projektowaniu przyszłości. Odgrywali rolę powierników i przewodników społeczeństwa, dostarczając na przykład w latach międzywojennych racjonalnego, świadomego kierownictwa, zmierzającego do „uobywatelnienia tłumów”, jak pisał Ludwik Krzywicki (por. Szacki 1995). Przez kolejne dekady różne okoliczności historyczne stawiały nowe zadania przed polskimi socjologami: obok diagnozowania następujących po sobie przełomów, zmian i przekształceń, także współtworzenie projektów tych zmian oraz ocenianie stopnia ich wdrożenia i zaawansowania. W takich okolicznościach refleksyjna analiza zadań diagnoz naukowych, publicznych funkcji samych socjologów, wreszcie społecznych uwarunkowań tworzenia wiedzy musiała ustępować wobec tych bieżących celów.

Przedmiotem mojego namysłu są perspektywy rozwoju takiej refleksji we współczesnej socjologii polskiej. Interesuje mnie to, na czym polega krytycznie zorientowana socjologia w polskich warunkach. Sądzę, że w ostatnim czasie zachodzą w tej kwestii interesujące zmiany, polegające na upowszechnianiu oraz pogłębianiu krytycznej perspektywy. Zamierzam przedstawić główne wątki socjologii powstałej po przełomie ustrojowym i zarysować zmiany, które stopniowo doprowadziły do narastania podejścia krytycznego i wreszcie do dyskusji nad problemem neutralności i zaangażowania. Do swojej analizy włączam także tezy i stanowiska zawarte w poprzednim, szóstym tomie „Stanu Rzeczy”, traktując je jako najnowszy,

ale na pewno nie ostatni przejaw samorefleksji środowiska. Twierdzą bowiem, że dyskusja nad tymi kwestiami wyznacza dziś ważny, jeśli nie centralny, punkt w samookreśleniu naszej dyscypliny oraz może być impulsem do poszukiwania oryginalnych i nowych interpretacji przemian społecznych w Polsce.

W zarysie pojęcie socjologii krytycznej, tak jak jest ona najczęściej i najszerszej rozumiana, przedstawia się następująco. Podczas gdy teoria tradycyjna koncentruje uwagę na faktach, przyznając im status bezpośrednich danych w procesie poznawczym, teoria krytyczna dostrzega, że są one w podwójnym sensie preformowane społecznie: zarówno bowiem podmiot, jak i przedmiot odznaczają się społecznym charakterem. Są więc w tej perspektywie traktowane jako wytwory historycznie zmiennej działalności człowieka (Walentowicz 2011). Ponadto przyjmuje się zaangażowany, wyraźny polityczny charakter pracy badawczej, która ma służyć ujawnianiu ukrytych mechanizmów opresji, nierówności i przemocy. Ostatecznym celem socjologii krytycznej jest emancypacja poprzez dostarczenie nowego spojrzenia, odmiennej interpretacji i umożliwienie przekroczenia fałszywej świadomości. Konstruktivistyczne podstawy tego podejścia wskazują jednak zawsze na historyczny, kontekstowy i dlatego tymczasowy charakter interpretacji rzeczywistości, w tym także samej socjologii krytycznej (por. Calhoun 1995).

/// Pierwsze lata po przełomie

Na początek warto przywołać myśl Jerzego Szackiego, który zauważył, że zasadniczo nie było w Polsce innej socjologii niż socjologia kolejnych przełomów historycznych (1993: 167). Od dawna oznaczało to konieczność nieustannego reagowania na sytuacje całościowych, głębokich zmian społecznych. Kolejne przełomy i następujące po sobie sytuacje rewolucyjnej przebudowy reguł życia zbiorowego dokonywały się w warunkach społeczeństwa peryferyjnego, którego głównym problemem było przezwyciężenie luki rozwojowej i nadrobienie dystansu do odnoszącego sukcesy Zachodu Europy. Dlatego u podstaw myślenia o społeczeństwie leżała idea modernizacji, rozumiana jako nadrobienie opóźnień i wyjście z zacofania w różnych obszarach życia. W takich właśnie warunkach formowały się specyficzne zadania i sposób uprawiania socjologii oraz jej powiązania z praktyką społeczną (por. Kolasa-Nowak 2010a).

W okresie PRL-u, szczególnie w ostatniej dekadzie, socjologowie, prowadząc badania systemu pogrążającego się w kryzysie, silnie zaangażowali się w jego krytyczną analizę, pośrednio wspierając jego odrzucenie. Badali

narastanie konfliktu społecznego i rozwój ruchu społecznego Solidarności oraz poszukiwali mechanizmów postępującej delegitymizacji. Ujawniając mechanizmy rozpadu systemu, przyczyniali się do utraty uprawomocnienia i dostarczali argumentów jego przeciwnikom. Przedmiotem studiów socjologicznych były ponadto strategie jednostek w grach z regułami realnego socjalizmu. Pokazywano, jak z jednej strony skutkowało one stopniową erozją reguł systemu, a z drugiej wytwarzały niekorzystne zjawiska w mentalności zbiorowej, takie jak postępujące „odspołecznienie”, przez które rozumiano zanik więzi i spójności społecznej (Marody 1991).

Skupiając się na procesach demontujących porządek realnego socjalizmu, badacze określali swoje pozycje jako obiektywne i odwoływali się do argumentów naukowych. Deklarowali dystans i neutralność w trakcie prowadzenia badań i poszukiwania wyjaśnień. Równocześnie prezentowane przez nich wnioski miały dużą siłę krytyczną, podważającą ówczesny porządek społeczny.

Ta krytyka prowadzona była w imieniu pozbawionego głosu społeczeństwa. Rozumiano przez to tę jego część, która kontestowała system komunistyczny. Punktem odniesienia była zarówno zachodnia rzeczywistość społeczna, jak i główny nurt dyskursu akademickiego społeczeństw zachodnich. Taki sposób uprawiania nauki był aktem sprzeciwu i wyrazem zaangażowania publicznego. Ponieważ w ówczesnej sytuacji uogólnionego konfliktu przeważały dychotomiczny obraz świata i proste podziały społeczne, uprawianie socjologii zaangażowanej i obywatelskiej było przedsięwzięciem względnie jasnym, jednoznacznym i utwierdzonym przez szeroko akceptowaną moralną słuszność sprzeciwu wobec władzy. Wyraźnie eksponowane były publiczne funkcje nauk społecznych. Jak wspomina Zdzisław Krasnodębski: „W naszym przekonaniu – być może to było pewne alibi – nauka stanowiła działalność publiczną. Chcieliśmy robić inną socjologię i inną filozofię, lepszą, «zachodnią», «prawdziwą». [...] Fenomenologia była obietnicą zbliżenia się do tego, co «naoczne», wbrew ideologicznym konstruktom” (Krasnodębski 2003: 4).

Jednocześnie sposób prowadzenia badań daleki był od tradycji socjologii krytycznej. Z założenia dystansowano się od związków nauki z ideologią i nie ujawniano wprost swoich przekonań politycznych. Zaangażowanie charakteryzowało raczej oficjalne czy „reżimowe” nauki społeczne, w których dominował zideologizowany obraz świata, a analizy służyły propagowaniu modelu rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego. Natomiast obiektywny i odwołujący się wyłącznie do twierdzeń naukowych charakter analiz schyłku Polski Ludowej miał moc ujawniania sprzeczności, ukazywania utraty legitymizacji i powolnej erozji porządku

społecznego. Badania kryzysu systemu, pokazujące jego wewnętrzne źródła i swoistą dynamikę, jednocześnie podważały jego prawomocność oraz obnażały zużycie się podstaw ideologicznych i aksjologicznych.

Po przełomie ustrojowym pojawiły się nowe zadania analiz socjologicznych. Trzeba było wyjaśnić zjawiska i mechanizmy wywołane przez wychodzenie ze schyłkowego PRL-u oraz wdrażanie projektu budowy demokratycznego i rynkowego porządku. Odtąd większość socjologicznych opisów transformacji zaczęła mieścić się w paradygmacie modernizacji imitacyjnej, rozumianej jako rodzaj westernizacji (Kolasa-Nowak 2010b). Będąc głównym kontekstem interpretacyjnym i wartościującym transformacji w Polsce, pełniła też funkcję ideologii przemian. Uzasadniała koszty i legitymizowała projekt reform. Względnie szybka tranzycja do założonego stanu końcowego stanowiła przez dłuższy czas niekwestionowaną przestrzeń dyskursywną, w obrębie której wypowiedziano się na temat celów transformacji. Nauki społeczne znalazły się więc wtedy, jak pisał Jerzy Szacki, „w fazie absolutnej pewności, że przeznaczeniem zmieniających się krajów jest szybkie dostosowanie się do normy ustalonej w czasach nowożytnych przez świat zachodni”. Przynajmniej pierwsze lata transformacji upłynęły w wyzbytej patosu atmosferze wchodzenia w nową epokę, za to opanowanej przez mit przyśpieszonego „powrotu do normalności” (Szacki 1996: 7). Gromadzona przez socjologów wiedza o społeczeństwie miała służyć wskazaniu potencjalnych źródeł niepowodzenia w osiągnięciu celu, jakim było nadrobienie deficytów z okresu komunizmu i zniwelowanie różnic wobec stanowiącej wzór rozwojowy zachodniej Europy.

Deklarowanym ideałem socjologii transformacji była zatem socjologia zaangażowana, choć nadal odwołująca się do ideału nauki obiektywnej, ilościowej i neutralnej. Zadanie nauk społecznych polegało najczęściej na wspieraniu projektu zmian. Społeczeństwo było traktowane jako obiekt zabiegów inżynierskich. Postrzegano je zwykle jako źródło utrudnień procesu modernizacji, tłumacząc to niedojrzałością wobec wyzwań wyjątkowego czasu. Przyczyn upatrywano w negatywnym wpływie rzeczywistości PRL-u na mentalność i sposoby postępowania Polaków. W tym pierwszym okresie krytycznej analizie poddawano społeczne reakcje na reformy, natomiast ich kierunek, treść i sposób wprowadzenia były zwykle przyjmowane bez głębszej refleksji.

Na poziomie deklaracji socjologowie określali swoje zadania publiczne jako pomoc społeczeństwu w „odzyskiwaniu suwerenności, zdobywaniu samowiedzy i umiejętności uczestnictwa w życiu publicznym” (Kubiak 1996: 439, Ziółkowski 2000: 185). Ta, jak ją nazywano, prometejska funkcja nauk społecznych miała się dokonywać przez rozszerzanie wyobraźni

społecznej i ułatwianie ludziom zrozumienia nowej sytuacji, w jakiej się znaleźli (Kubiak 1996: 445). Przynajmniej w pierwszych latach przemian te ideały, nawiązujące do tradycji obywatelskiej socjologii z początków niepodległej państwowości, nie znajdowały jednak potwierdzenia w praktyce badawczej.

Stopniowo w dyskursie socjologicznym zaczęły pojawiać się nowe kwestie i wątki. Dotyczyły niepożądanych skutków zachodzących zmian, zwłaszcza ich społecznych kosztów. Dostrzeżono rosnące nierówności społeczne i biedę, stopniowo zwrócono także uwagę na zjawisko polaryzacji społecznej. Tym razem przyczyn poszukiwano nie tylko w strategiach adaptacyjnych ludzi, ale także w uwarunkowaniach strukturalnych, będących efektem obranego kierunku reform. Po raz pierwszy krytyczne spojrzenie badaczy padło na projekt transformacji.

Te analizy miały nie tylko ujawnić narastanie nowych, zwykle niekorzystnych zjawisk, ale także uświadomić ich negatywne skutki – zarówno dla potencjału rozwojowego Polski, jak i z powodu budzących oburzenie nierówności (Słomczyński, Janicka 2008: 125 i 136). W obszar zainteresowań badawczych zaczęły wchodzić defekty nowego systemu, w tym korupcja, klientelizm i kolesiostwo oraz inne ukryte przed opinią publiczną działania społeczne, jak np. aktywność dawnych i nowych służb specjalnych (Gadowska 2002, Zybortowicz 1993, Wedel 2007).

Dysfunkcji nowego porządku upatrywano w sferze instytucjonalnej. Miały one wynikać z niedoskonałości nowych reguł lub też ich wzajemnych sprzeczności i niedopasowań. Demaskowano również stojące za nimi działania różnych kierujących się własnymi interesami „aktorów”, zwykle powiązanych z negatywnym dziedzictwem PRL-u. Narastanie tych zjawisk miało być dowodem błędów w projekcie transformacji; ewentualnie sama transformacja była ujmowana jako rezultat takich patologicznych aktywności. W ten oto sposób pojawiły się na większą skalę analizy, które krytycznie odnosiły się do samego fenomenu transformacji postkomunistycznej oraz jej głównych skutków. Ta krytyczna refleksja nad transformacją traktowana była przez autorów jako głos w dyskursie publicznym (Sojak, Wicenty 2005: 17–18, por. Zybortowicz 1993). Zdawano sobie sprawę z tego, że w przypadku systemu społecznego, którego kształt nie jest ustalony i podlega zasadniczym zmianom, „rola intelektualistów formułujących prognozy ostrzegawcze, wysuwających nowe pomysły bądź zwracających uwagę na przeoczone przez aktorów polityki konsekwencje podjętych już decyzji” staje się odpowiednio większa (Mokrzycki, Rychard, Zybortowicz 2002: 9). Badacze, identyfikując zagrożenia i ukryte źródła wypaczeń przebiegu zmian modernizacyjnych, występowali w imieniu

społeczeństwa i w założeniu sprzyjali w ten sposób „wzrostowi kontroli społeczeństwa nad swoim bytem przez tropienie palących problemów społecznych” (Wnuk-Lipiński 2005: 41). Jednak było ono dla nich tylko wyobrażoną i raczej mało zróżnicowaną publicznością, ze słabymi możliwościami samodzielnej artykulacji. W konsekwencji relacja między socjologami a społeczeństwem miała charakter paternalistyczny.

/// Modernizacja i peryferyjność

Po paru latach koncentracji na deficytach postkomunizmu w refleksji socjologów zaczął pojawiać się namysł nad dotychczasowym sposobem przedstawiania rzeczywistości społecznej. Po raz pierwszy postawa krytyczna została skierowana nie na sam przedmiot badań, ale na przyjmowane w nich założenia i trajektorie wyjaśniania. Temat, który torował miejsce tym refleksjom, dotyczył odmienności od przyjętego modelu transformacji. Pytanie, jak zakwalifikować lokalne osobliwości, ujawniające się po paru latach zmian, przyniosło najpierw refleksję nad rolą tradycji i, szerzej, nad znaczeniem przeszłości dla zrozumienia współczesnych procesów społecznych. W drugiej dekadzie transformacji ta kwestia wysunęła się na czoło wśród tematów debaty publicznej. Była także mocno obecna w dyskursie naukowym. Stanowisko, które wyznaczyło początkowe ramy tego sporu, przedstawił Zdzisław Krasnodębski w *Demokracji peryferii*, stwierdzając, że „wynik zmian modernizacyjnych zależy od tego, jak uda się je połączyć z własną tradycją” (2003: 221). Zawarte tam tezy były elementem narastającej polemiki z dominującą ideologią liberalną. Stanowisko wyrażone w tej książce było ponadto, co ważniejsze dla dyskursu socjologicznego, krytyką konstruktywizmu traktującego społeczeństwo i jego zasoby wyłącznie jako obiekt działań reformatorskich.

Już wcześniej jednak socjologowie zaczęli dostrzegać słabości dorobku transformacyjnego. Padaly ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem trywializacji analiz naukowych w wyniku „ulegania naciskom płynącym ze świadomości potocznej lub z kanonu intelektualno-politycznej poprawności” (Ziółkowski 2000: 186). Źródło tego braku oryginalności i nieodkrywczości dokonań poznawczych umiejscowiono w przywiązaniu do imitacyjnego modelu transformacji. Tezę tę dobrze oddawały stwierdzenia, że brak poszukiwań nowych interpretacji i głębszego zrozumienia zachodzących w Polsce zjawisk był skutkiem „zaczarowania polskiej socjologii ideą modernizacji” (Sosnowska 2004: 14). To głównie z tego powodu socjologiczne wyjaśnienia cechowała konwencjonalność w sensie operowania wyłącznie w obrębie „uznanego, prawomocnego dyskursu

akademickiego” (Bukraba-Rylska 2004: 154) i takiegoż obszaru problemowego (Bińczyk 2001: 86).

W latach, kiedy Polska przygotowywała się do akcesji do Unii Europejskiej, a w kraju narastała debata o postkomunizmie jako odrębnej fazie, coraz bardziej upowszechniał się nurt dyskusji nad oceną dotychczasowej drogi zmian. Charakteryzował się on z jednej strony poszerzeniem kontekstu, w jakim rozpatrywano przemiany, a z drugiej pogłębieniem perspektywy czasowej. Także socjologowie starali się określić wobec potrzeby nowego odczytania transformacji na szerszym, europejskim i globalnym, tle.

Zaczęto uwzględniać wagę odległej przeszłości oraz przyjmować perspektywę długiego trwania, w której inaczej ukształtowały się szanse rozwojowe naszego regionu Europy. Pojawiły się propozycje spojrzenia na zmianę ustrojową jako na kolejną w naszych dziejach próbę modernizacji, dokonaną w warunkach peryferyjności i trwałego zacofania (Sosnowska 2004: 340). Projekt integracji z Europą zaczął być widziany jako szansa przezwyciężenia tego historycznego obciążenia (Misiak 1995). Wyjście z epoki komunizmu oznaczało już nie tyle nadzieję na normalny rozwój na wzór społeczeństw zachodnich, ile co najwyżej powrót do przedwojennej peryferyjnej pozycji Polski. W tamtych latach stosunek do peryferyjności kraju stał się ważnym źródłem różnic politycznych (Sosnowska 1997) i tematem, wobec którego socjologowie zaczęli określać swoje przekonania i realizować publiczne funkcje swojej dyscypliny.

Czasem odwołania do historycznej peryferyjności służyły wsparciu dalszego stosowania kategorii modernizacji imitacyjnej. W takich ujęciach przyjmowano, że rozwój gospodarczy Polski od dawna dokonuje się drogą importu kulturowego z Zachodu Europy, co najwyżej hamowanego przez utrwalone mentalne przeżytki z czasów przedkapitalistycznych (Hryniwicz 2004, 2007). Wtedy przeszłość traktowano wyłącznie jako lokalne źródło balastu, który ciąży na próbach nadrobienia opóźnień gospodarczych i ujawnia się głównie w treściach kulturowych, nawykach i tradycyjnej mentalności.

Częściej jednak socjologowie byli skłonni widzieć peryferyjność w kategoriach trwałych nierówności ekonomicznych, które w warunkach globalizacji i wywołanego przez nią „sprasowania czasu” umacniają swoje determinujące znaczenie. W efekcie tworzy się obraz współistnienia elementów z różnych historycznych etapów rozwoju kapitalizmu, w których znajdowały się regiony najbardziej rozwinięte oraz peryferyjne i imitujące modernizację kraje postkomunistyczne (Staniszki 1994, 2003). „Wykształceni, zamożni mieszkańcy Pragi, Warszawy czy Budapesztu żyją według zachodnioeuropejskiego czasu w początkach XXI stulecia.

Ukraiński kolchoźnik, polski robotnik rolny, rumuński chłop z zabitej de-skami karpackiej wioski egzystują jeszcze w XIX stuleciu, a górnicy, hutnicy i metalowcy w swoistym międzyczasie, gdzieś w pierwszej połowie XX wieku” (Jałowiecki 2002: 118). Pisano więc o Polsce „dwóch wektorów”, w której „podróż z Warszawy do wsi północno-wschodniej to podróż w czasie” (Giza-Poleszczuk 2004: 265).

Kategorie „pomieszania” elementów tradycyjnych i nowoczesnych oraz „sprasowania czasu” miały wspólne intuicje znaczeniowe z popularnym wtedy zarówno w debatach publicznych, jak i studiach akademickich pojęciem hybryd ustrojowych i kapitalizmu hybrydowego. W efekcie zaistnienia tych nowych tematów zaczęto wątpić w szanse pozbycia się balastu przeszłości na skutek pomyślnego przeprowadzenia projektu modernizacyjnego. Jadwiga Staniszkis w książce *Władza globalizacji* podkreślała zagrożenia płynące ze skutków globalizacji dla rozwoju Polski i innych państw postkomunistycznych. Peryferyjny kapitalizm naszego regionu mógł w tych warunkach nie radzić sobie z wyzwaniami i prowadzić do utrwalenia zacofania. Jej zdaniem globalizacja „spychała nas w przeszłość” bardziej niż epoka komunizmu (2001).

Przez dekadę po przelomie systemowym w refleksji socjologicznej upowszechniały się krytyczne opisy społecznych skutków transformacji. Badacze zajęli się demaskowaniem narastających wewnętrznych nierówności i zewnętrznych zależności w układzie globalnym. Nastawienie afirmatywne wobec projektu zmian było stopniowo zastępowane spojrzeniem akcentującym negatywne skutki przemian oraz eksplorującym naturę ograniczeń i utrudnień w jego pełnej realizacji. Wreszcie po dłuższym czasie narastania postawy sceptycznej, zdystansowanej i jawnie krytycznej w dyskursie polskich socjologów zaczęły pojawiać się pytania o mechanizmy społecznych uwikłań wiedzy o transformacji. Ten właśnie problem publicznych funkcji diagnoz socjologicznych oraz badanie źródeł zaangażowania badaczy w opisywaną rzeczywistość przygotował grunt pod praktykowanie socjologii krytycznej. Towarzyszy mu eksplorowanie społeczno-historycznych okoliczności tworzenia wiedzy w polskim przypadku. Dopiero od tego momentu można mówić o początkach krytycznej socjologii.

Impulsem do głębszego namysłu stało się skonfrontowanie z problemem modernizacji jako dominującym modelem i wspólnym mianownikiem opisów transformacji. Obowiązujący wzór zmiany społecznej zaczęto rozpatrywać jako rodzaj fałszywej świadomości, utrudniającej dostrzeżenie faktycznej natury przemian, a nade wszystko pomijającej przyczyny „niedostosowania” polskiego społeczeństwa do projektowanego kierunku i celu przekształceń. Źródeł dominacji tego modelu zaczęto

szukać w społecznych osobliwościach Europy Wschodniej. Podstawą tego spojrzenia było uznanie za kluczowy fakt historycznej peryferyjności i trwałego zacofania gospodarczego naszej części Europy. W tym miejscu diagnoza społeczna nawiązała kontakt z refleksją nad sposobem uprawiania socjologii transformacji. Ponadto wzrastająca popularność ujęć konstruktywistycznych wzmogła zainteresowanie społecznymi warunkami tworzenia wiedzy naukowej oraz jej publiczną funkcją.

W studiach nad społecznymi i kulturowymi wymiarami podziału na osi centrum – peryferie jest zawarty problem szczególnej roli elit intelektualnych, w tym socjologów, w rozpoznaniu i zdiagnozowaniu peryferyjnego statusu Polski (Bauman 1999, Zarycki 2007). Rozważając znaczenie i charakter ich pracy badawczej, Zygmunt Bauman już w 1999 roku zwrócił uwagę, że socjologowie analizujący przemiany modernizacyjne w krajach Europy Zachodniej, czyli ulokowani w centrum, doświadczali ich jako wydarzeń nowych, nieznanych i zaskakujących. Z tego powodu nie dystansowali się od własnych społeczeństw, które badali. Opisywali przemiany w trakcie ich zachodzenia jako zjawiska niejako naturalne, które dopiero należało poddać interpretacji. Natomiast w obszarach peryferyjnych, gdzie zmiany modernizacyjne przebiegały później i dokonywały się w sposób sztuczny i imitacyjny, badacze społeczni nie mieli innej możliwości, jak przyjąć jakiś zewnętrzny, w tym przypadku zachodni, punkt widzenia. W efekcie w ich analizach zawierają się oceny stopnia zacofania lub opisy szans nadrobienia opóźnień względem Zachodu, a także zaangażowanie w odgórnie wdrażany projekt. Co najważniejsze, modernizacja musiała być tutaj rozumiana jako proces „usuwania cech swoistych modernizującego się społeczeństwa i jego upodabnianie się do społeczeństwa wzorcowego, uosabiającego cel i kres historycznego rozwoju”. Elity peryferii były więc nieuchronnie zaangażowane w konstruowanie „nowego” i „życie upływało im między rajzbretem a placem budowy” (Bauman 1999: 35).

Na skutek takiego podejścia rzeczywistość lokalna postrzegana była przez badaczy jako mało istotna, ponieważ miała charakter przejściowy, mający zmierzać w transformacji ku docelowemu punktowi rozwoju, a własne społeczeństwo traktowane z dystansu i w kategoriach „obcego” przez – jak pisano – kompradorskie elity (Bukraba-Rylska 2004: 157). Dostrzegano, że pozycja socjologów względem społeczeństwa była naznaczona paternalizmem, opisanym kiedyś przez Józefa Chalasińskiego w odniesieniu do stosunku Polski „pańskiej” do „chłopskiej” (tamże: 164). Jednak przez długi czas jeszcze socjologowie nie zastanawiali się, jakie mechanizmy społeczne stoją za tą historycznie zdefiniowaną relacją elit intelektualnych wobec przedmiotu swoich badań.

Kategoria peryferyjności oraz stojąca za nią perspektywa badawcza teorii zależności i studiów postkolonialnych umożliwiły podjęcie głębszej analizy tego problemu. Zagadnienie panującej ideologii zostało dzięki pracom Pierre'a Bourdieu rozbudowane o szerzej rozumianą dominację kulturową. Ponadto duża popularność krytycznej analizy dyskursu przyczynia się do akcentowania kwestii rywalizacji i walki o władzę w przestrzeni dyskursywnej oraz do badania ich niejawnych mechanizmów.

W analizach postkolonialnych poszukuje się sposobów na przezwycięzenie sytuacji podporządkowania, będącej spuścizną historii. Zwykle badacze mają wtedy na myśli zabiegi dotyczące przestrzeni dyskursywnej i konkurujących ze sobą interpretacji przeszłości. Krytyce dotychczasowych diagnoz i sposobów opisu sytuacji społeczeństw peryferyjnych przypisuje się duże znaczenie emancypacyjne. Jak pisze Jan Sowa, który podejmuje takie „peryferyjne zmagania”: „stawką gry jest podmiotowość jako taka; wyjście z przymusu powtarzania pozwala osiągnąć kontrolę nad tym, co wcześniej kontrolowało podmiot” (2011: 442). Towarzyszy temu świadomość użyteczności wiedzy jako dostarczyciela obrazów i interpretacji umożliwiających inne spojrzenie i podjęcie nowego typu działań. Przewodząc gry dyskursywne, zwalczając zakorzenione interpretacje historyczne, proponując nowe odczytania, realizuje się zaangażowany, polityczny charakter takiej wiedzy.

Tymczasem jednak Jan Sowa stwierdził, że „teoria postkolonialna rozwija się w Polsce słabo, bo trzeba by wypowiedzieć wiele prawd, które z trudem przeszłyby nam przez gardło. Musielibyśmy zdać sobie sprawę z naszej peryferyjnej i postkolonialnej pozycji” (tamże: 443). Trudno zgodzić się w pełni z tą tezą, sądzą bowiem, że ten status został w zasadzie w ostatnich latach uznany. Dyskusje toczą się natomiast wokół tego, jak go będziemy rozumieć oraz do czego taka interpretacja może posłużyć. Wreszcie uwaga skupia się na wskazaniu ewentualnych dróg i szans jego przezwyciężenia. Szczególnie ważne w tym kontekście jest rozpoznanie kluczowej roli elit, a zwłaszcza intelektualistów. Pojawiają się analizy wyjaśniające słabą recepcję teorii krytycznej i utrudnienia w jej rozwoju.

Jednym z celów badaczy piszących w tym nurcie jest na przykład dekonstrukcja „wciąż silnej w polskim dyskursie publicznym praktyki przykrywania realnej kondycji Polski konstrukcjami fantazmatycznymi” (tamże: 483). W tym dążeniu do odnalezienia ukrytej treści, stanowiącej o istocie polskich problemów, pierwszeństwo daje się czynnikom kulturowym. Terenem walki o nową, wyzwalającą interpretację jest przestrzeń dyskursywna, w której istotne jest napięcie między wartościami tradycyjnymi a nowoczesnymi. W efekcie uzyskujemy namysł i dyskusję nad

reinterpretacją przeszłości. Ponieważ w tych dyskusjach często przyjmuje się, że głównym obszarem dominacji centro-peryferyjnej w naszym przypadku jest dyskurs, to najbardziej interesujące dla diagnozy polskiej sytuacji stają się znaczenie i rola dyskursu modernizacyjnego. Także Warczok i Zarycki zwracają uwagę, że to, co określa się mianem podziału w społeczeństwie na część „nowoczesną” i „tradycyjną”, jest jedynie wyobrażeniem powstającym w polach produkcji symbolicznej (medialnym, naukowym, religijnym itd.), niekoniecznie zaś opisem czy też diagnozą realnych procesów dziejących się w szerszej przestrzeni społecznej (2014: 7). Ważnym problemem i tematem badawczym jest opisanie i zrozumienie polskich zmagañ z niedorozwojem i peryferyjnością na przestrzeni ostatniego stulecia. Idea, a także praktyka rozwoju przyśpieszonego i indukowanego rodzi pytanie o szanse samorzutnego wyjścia z zacoiania. Zwykle drogą wcielania jej w życie bywał, podobnie jak w Polsce po 1989 r., polityczny projekt państwowy. Analiza przebiegu konkretnych historycznych przypadków może dostarczyć tła porównawczego do oceny naszych możliwości w tej kwestii (Leszczyński 2013).

Kolejne ważne pytanie dotyczy tego, czy mieszkańcy peryferii mają szansę na swój własny głos, a także kto wypowiada się w ich imieniu (por. Chakravorty Spivak 1988). To natomiast przenosi uwagę na zagadnienie podziałów społecznych w obrębie społeczeństw peryferyjnych. Do najważniejszych kwestii należą tutaj dwa powiązane ze sobą tematy: dominująca rola elit jako zarządzających przestrzenią dyskursywną oraz problematyczna zdolność klas niższych do artykulacji i zajmowania własnego stanowiska. W dyskusji pojawiają się radykalne tezy, jak twierdzenie, że transformacja z lat 90. „pozostanie na zawsze brutalnym i niemożliwym do usprawiedliwienia gwałtem dokonany na społeczeństwie polskim przez jego własne elity” (Sowa 2010: 39). Rodzą się pytania, co oznacza w tym przypadku pojęcie społeczeństwa i w którym imieniu dokonuje się demaskowania różnych form przemocy elit nad tą wyobrażoną kategorią. Być może, podążając tropem studiów postkolonialnych i subalternistów, którzy „akcentują autonomię dyskursu chłopskiego i odrębność jego celów od głównego dyskursu elit” (Sowa 2011: 483), należy poszukiwać punktu widzenia i interesów grup upośledzonych, pozbawionych głosu, zmarginalizowanych. W literaturze socjologicznej pojawiły się analizy bazujące na podziałach klasowych, w których dużo uwagi poświęca się dystansom między nimi, a szczególnie położeniu klasy ludowej (por. Gdula, Sadura 2012). Badacze powracają też do tematów dotyczących procesów kształtowania się podmiotowości polskich chłopów na przestrzeni wieków (Łuczewski 2012). Nie jest jednak jasne, na czym miałyby polegać emancypacja

poza „udzieleniem głosu”, które jak zawsze dokonuje się u nas przy pomocy przedstawicieli elit, uosobionych przez badaczy społecznych. W tym kontekście bardzo potrzebny jest zatem krytyczny rozbiór samej idei emancypacji, która „uwodzi socjologię, nadając jej ponętny kształt dziedziny oferującej praktyczne rozwiązania zmieniające losy jednostek”. Można spróbować ujawnić jej ukrytą represywność. Ponieważ socjologia krytyczna ma za zadanie wspomagać upodmiotowienie człowieka, a ponadto chce jeszcze monitorować jego kierunek, to – jak pisze Magdalena Nowicka – rodzi się pytanie, „czy założenie o możliwości kierowania emancypacją jest uprawnione? Czy kierowanie czymś wyzwoleniem to nie oksymoron?” (2014: 4). Jednak w polskich warunkach główny problem zdaje się leżeć w ograniczeniach emancypacji postkolonialnej. Znowu chodzi o jej elitarność, ponieważ opiera się na asymetrycznej relacji, w której „na apel skierowany do wszystkich mogą odpowiedzieć tylko nieliczni. Pozostali – niepodmiotowa masa – stają się przedmiotem wewnętrznej orientalizacji społecznej, która dzieli społeczeństwo na zwycięzców i przegranych” (tamże: 9). Wobec tego wpisany w socjologię krytyczną projekt emancypacji ma szansę ostać się w sytuacji peryferyjności tylko w postaci negatywnej, którą dobrze oddaje fraza Foucaulta, że „być może dzisiejszym zadaniem nie jest odkrywać to, czym jesteśmy, ale odrzucać to, czym jesteśmy” (1982: 216, cyt. za Nowicka).

/// Socjologia krytyczna jako autorefleksja socjologów

Diagnoza dotycząca peryferyjności, szans jej przezwyciężenia, problemu modernizacji i tradycji oraz wreszcie roli elit dotychczas była skoncentrowana na wymiarze kulturowym, zaczęła poza niego wykraczać w ostatnich latach, dodając refleksje nad czynnikami ekonomicznymi i politycznymi, a nawet strukturalnymi. Jej ramami są najczęściej założenia teorii Pierre’a Bourdieu. Ważną modyfikację stanowi teza na temat szczególnej roli kapitału kulturowego jako substytutu kapitału ekonomicznego, historycznie deficytowego na peryferiach Europy (Zarycki 2009a). Wiąże się z nią myśl autorstwa Eyała, Szelenyiego i Townsley (1998) o kompensacyjnej roli inteligencji jako swoistej klasy „kapitalistów kulturowych”, zastępujących nieliczącą się i słabą klasę miejscowych kapitalistów.

Dominacja kulturowa stanowi zatem w naszych warunkach szczególnie ważny, jeśli nie główny, wymiar panowania i nierówności. Ta teza zarówno ujawnia specyficzne dla naszego społeczeństwa mechanizmy społeczne, jak i dostarcza podstaw do krytyki popularnych w dyskursie akademickim i publicznym twierdzeń, traktujących nasze polskie zaangażowanie

problemami tożsamości, tradycji i kultury jako wyraz postaw nieracjonalnych i „wynik zagubienia mieszkańców – bądź to w wyniku panujących tam zaściankowych tradycji, bądź manipulacji elit ekonomicznych chcących sprowadzić debaty polityczne na niegroźne dla nich kwestie” (Zarycki 2009b: 112).

Krytyczna socjologia w Polsce musi zatem ostatecznie zwrócić się ku autodiagnozie i autoportretowi swoich przedstawicieli. Krytyczne rozpoznanie sytuacji społecznej elit intelektualnych jest tutaj ważniejsze niż gdzie indziej. Postulat historycznie ukontekstowanej analizy mechanizmów tworzenia wiedzy naukowej także jest stawiany mocniej. Najdalej idą tezy Tomasza Zaryckiego, który twierdzi, że w Polsce zadania socjologii krytycznej natrafiają na poważne utrudnienia, wynikające m.in. z podwójnego zapętlenia. Ujawnienie źródeł dominacji dyskursywnej pokazuje kluczową rolę intelektualistów w jej tworzeniu i utrzymywaniu. To oznacza, że sami socjologowie krytyczni muszą zająć się dekonstrukcją własnej dominującej pozycji. Znany z tekstów klasyków teorii krytycznej problem autokrytyki i autodekonstrukcji nabiera w naszych warunkach jeszcze większego znaczenia.

W ostatnio opublikowanej analizie Tomasz Zarycki i Tomasz Warczok stawiają jednak tezę, że w warunkach polskiej półperyferyjności dyskurs krytyczny jest narzędziem legitymizacji porządku społecznego i ułatwia naturalizację hierarchii społecznych (2014). Oznacza to, że socjologowie, stosując tę perspektywę, wcale nie narażali się na ryzyko utraty dominującej pozycji elit intelektualnych, ale przeciwnie, prowadzili walki o uznanie wobec głównej linii podziału w peryferyjnych warunkach, która dotyczy afirmacji bądź kontestowania relacji do centrum. Można ująć dotychczasowy dyskurs socjologiczny jako układający się równoległe do biegunów sceny politycznej: z jednej strony będzie nastawienie liberalne, modernizacyjne i prozachodnie, a z drugiej tradycyjnie patriotyczne, antyzachodnie, podnoszące znaczenie tradycyjnych lokalnych wartości. Podobnie Michał Bilewicz i Mateusz Olechowski pokazują, że polscy psychologowie społeczni tłumaczyli niedostosowane zachowania przedstawicieli klas ludowych cechami osobowościowymi i dyspozycyjnymi, pomijając wyjaśnienia sytuacyjne i kontekstowe. Ta psychologizacja wyrażała procentrowe i paternalistyczne nastawienie intelektualistów wobec grup słabszych i przegranych w transformacji. Obecne – w efekcie kryzysu gospodarczego – osłabienie pozycji społecznej badaczy może sprzyjać zmianie ich podejścia badawczego i nowej, bliższej ujęciu krytycznemu perspektywie (Bilewicz, Olechowski 2014).

Silne uzależnienie socjologii od logiki pola władzy jest zdaniem Warczoka i Zaryckiego przyczyną wchłonięcia socjologii krytycznej przez socjologię praktyczną, ze swej istoty apologetyczną, co oznacza *de facto* pozabawienie jej cech swoistych. Drugą możliwością jest marginalizacja i brak wpływu. Alternatywę wobec tego wykluczenia widzą jedynie w zaangażowaniu się po jednej z dwóch stron podziału pro- i antycentrowego (Warczok, Zarycki 2014a: 22). Owo zaangażowanie w istocie musi oznaczać utratę krytycznej zdolności, bo uwikławszy się w dominację pola władzy, nie potrafi zdystansować się od tworzących go założeń i poddać refleksji doksy podziału. Oznacza to, że prawdziwie krytyczna socjologia jest u nas teoretycznie możliwa, ale praktycznie mało prawdopodobna. To jednoznaczne stwierdzenie wydaje się pasować do stanu dyskursu transformacyjnego po 1989 roku, jednak sędzę, że wraz z opisywanym przeze mnie narastaniem samorefleksji i krytyką społecznych uwarunkowań tworzenia wiedzy jej przyszłość rysuje się coraz ciekawiej.

/// Publiczne funkcje socjologii

Obecny od początku polskiej socjologii problem społecznych ról uczonych i zadań publicznych stojących przed badaczem obecnie zaczyna być zagadnieniem centralnym, gdyż okazuje się ono niezbędne do rozpoznania osobliwości i specyfiki tego społeczeństwa. Dokonany tu zarys ewolucji polskiej socjologii pokazuje trwałość jej funkcji publicznych i wyraźną skłonność do angażowania się w fundamentalne debaty. Po jednoznacznie obywatelskiej socjologii II RP i schyłkowym okresie PRL-u w ostatnich dwóch dekadach te funkcje zmieniały się z afirmatywnej wobec projektu transformacji aż do wyraźnie krytycznej – choćby tylko w sensie rozpoznania uwikłań i złożoności tradycyjnej w Polsce roli socjologa jako zaangażowanego obywatela.

Publiczne funkcje socjologii przywodzą na myśl pojęcie zaangażowania rozumiane w kategoriach praktycznej użyteczności wiedzy socjologicznej. Szósty tom „Stanu Rzeczy” dostarczył wielu refleksji nad tym wymiarem badań społecznych. Radosław Sojak przypomniał, w jaki sposób ideał zaangażowanych nauk społecznych autorstwa Johna Stuarta Milla został w znacznej mierze podważony w wyniku trzech wątków krytyki z końca XX wieku. Dotyczą one historycznych i lokalnych kontekstów tworzenia wiedzy, jej związków z mechanizmami władzy oraz problematyczności ambicji emancypacyjnych (Sojak 2014: 2). Każdy z nich znajduje dzisiaj rozwinięcie w zainteresowaniach polskich badaczy młodszego pokolenia. Poza analizami teoretycznymi warto odnieść się także do

doświadczeń badawczych. Z jednej strony można przyjrzeć się argumentom broniącym publicznych zadań socjologii, wysuwanym z punktu widzenia centrum, czyli amerykańskich nauk społecznych. Elizabeth Dunn pokazuje, że utowarowienie i wprzęgnięcie nauk społecznych w mechanizmy ekonomiczne ograniczyły szanse badaczy jako autorefleksyjnych krytyków systemu kapitalistycznego. Wydaje się, że znika bezpowrotnie bezpieczna pozycja akademicka, z jakiej można było przeprowadzać krytykę rynkowych mechanizmów dominacji i zniewolenia. Jej propozycja prowadzenia zaangażowanych, użytecznych badań polega na „wychodzeni[u] do ludzi innych niż my i odkrywani[u] ich życia, wnoszeni[u] ich perspektywy – tak jak i naszej własnej perspektywy – do oglądu systemu i do szerszej dyskusji nad nim”. Wierzy, że „możemy interweniować w sposoby zarządzania pracownikami, w polityki publiczne dotyczące bezrobocia, w sposoby myślenia o podziale pracy i o tym, jak państwowa i korporacyjna polityka powinny wspierać ludzi w ich codziennym zwykłym życiu” (Dunn 2014: 3). Taki sposób uprawiania socjologii jest oparty na osobistych przekonaniach i zgodny z działaniem na rzecz słusznej sprawy. Justyna Kajta, relacjonując własne badania nad środowiskiem nacjonalistycznym w Polsce, dochodzi jednak do wniosku, że „badacz o poglądach przeciwnych od tych prezentowanych przez swoich badanych nie powinien angażować się w organiczną socjologię publiczną. Nie pozwala na to wrażliwość etyczna i uczciwość wobec badanych” (2014: 14). Wskazanie ograniczeń socjologii publicznej niejako automatycznie podkreśla znaczenie badań podstawowych i uprawiania socjologii akademickiej, pozbawionej bezpośredniej użyteczności. Tylko bowiem wtedy można uzasadnić wysiłek bezstronnego studiowania tożsamości, ideologii i problemów grup i publiczności, wobec których badacz odczuwa dystans moralny. Ta sytuacja rodzi pytania, na czym miałyby polegać emancypacja i czy zawsze zadaniem badacza jest reprezentowanie interesów i punktów widzenia badanych grup wobec szerszej publiczności.

/// Podsumowanie

Socjologia krytyczna jest przede wszystkim socjologią socjologii, czyli pogłębioną refleksją nad społecznymi warunkami, w których powstaje. W przypadku polskim szczególnie ciekawe i ożywione są właśnie te części teorii krytycznej, w których postuluje się ujawnienie ukrytych strukturalnych determinant w rozwoju wiedzy. Myślenie w kategoriach centro-peryferijnych poddaje refleksji napięcia w roli badacza społecznego jako peryferijnego przedstawiciela warstwy inteligenckiej. Kluczowym pytaniem jest, w czym imieniu i z jakiego punktu widzenia prowadzi się

krytyczne analizy (Zarycki 2009b). Doświadczenie peryferyjności sprzyja problematyzowaniu tej ważnej kwestii w dużo większym stopniu niż sytuacja socjologa wywodzącego się z centrum. Socjologia krytyczna jako najbardziej autonomiczna część pola socjologii sprzyja refleksji nad publicznymi funkcjami nauki i pozwala rozważać różne odcienie zaangażowania. Wydaje się, że w przypadku polskiej socjologii po raz pierwszy od dawna pojawia się zainteresowanie różnymi stylami jej uprawiania i rozwija się autorefleksja nad złożonymi okolicznościami, w jakich powstaje.

Bibliografia:

/// Bauman Z. 1999. *Po co komu teoria zmiany?*, [w:] *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, red. J. Kurczewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

/// Bilewicz M., Olechowski M. 2014. *Psychologia społeczna w pułapkach zaangażowania. Polska i świat*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 6, s. 159–176.

/// Bińczyk E. 2001. *Krytycznie o polskiej socjologii zmiany*, „Studia Socjologiczne” 2001, nr 3, s. 73–94.

/// Bukraba-Rylska I. 2004. *Socjolog czasu transformacji – portret z negatywu*, [w:] *Zmiana czy stagnacja? Społeczeństwo polskie po czternastu latach transformacji*, red. M. Marody, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.

/// Calhoun C. 1995. *Critical Social Theory*, Blackwell, Oxford.

/// Chakravorty Spivak G. 1988. *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *Marxism and Interpretation of Culture*, red. C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, s. 271–313.

/// Dunn E. 2014. *Między produkcją naukową a krytyką społeczną, czyli jak dziś uprawiać nauki społeczne*. Z Elizabeth Dunn rozmawia Aleksandra Leyk, „Stan Rzeczy” 2014, nr 6, s. 88–96.

/// Eyal G., Szelenyi I., Townsley E. R. 1998. *Making Capitalism without Capitalists. Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe*, Verso, London, New York.

/// Foucault M. 1982. *The Subject and Power*, [w:] H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, s. 208–226.

/// Gadowska K. 2002. *Zjawisko klientelizmu polityczno-ekonomicznego. Systemowa analiza powiązań sieciowych na przykładzie przekształceń sektora górniczego w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- /// Gdula M., Sadura P. 2012. *Style życia i porządki klasowy w Polsce*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- /// Giza-Poleszczuk A. 2004. *Brzydkie kaczątko Europy, czyli Polska po czternastu latach transformacji*, [w:] *Zmiana czy stagnacja? Społeczeństwo polskie po czternastu latach transformacji*, red. M. Marody, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- /// Hryniewicz J. 2004. *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- /// Hryniewicz J. 2007. *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- /// Jałowiecki B., Szczepański M. S. 2002. *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych, Tychy.
- /// Janicka K., Wesolowski W. 1997. *Percepcje struktury społecznej i konflikto-ności w okresie przeobrażeń ustrojowych*, [w:] *Elementy nowego ładu*, red. H. Domański, A. Rychard, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- /// Kajta J. 2014. *Badania nad ruchem nacjonalistycznym – ograniczenie czy używanie dla socjologii publicznej?*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 6, s. 108–127.
- /// Kolasa-Nowak A. 2010a. *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- /// Kolasa-Nowak A. 2010b. *Transformacja systemowa w Polsce jako projekt modernizacyjny. Perspektywa socjologiczna*, [w:] *Globalizacja i transformacje ustrojowe w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym. Wybrane problemy*, red. B. Płonka-Syroka, A. Szlagowska, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław.
- /// Krasnodębski Z. 2003. *Demokracja peryferii*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- /// Kubiak H. 1996. *Nauki społeczne wobec wyzwania procesu przemian w latach 90. Przypadek Polski*, [w:] *Naród – Władza – Społeczeństwo*, red. A. Jasińska-Kania, J. Raciborski, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- /// Leszczyński A. 2013. *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych*, ISP PAN, Warszawa.
- /// Łuczewski M. 2012. *Odnieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- /// Marody M. 1991. *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Aneks, Londyn.

/// Misiak W. 1995. *Integracja z Europą w warunkach niezerównoważonego rozwoju – przypadek Polski*, [w:] *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, red. A. Sulek, J. Styk, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

/// Mokrzycki E., Rycharc A., Zybortowicz A., red. 2001. *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

/// Nowicka M. 2014. *Socjologia krytyczna a obietnica emancypacji. Wybrane problemy*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 6, s. 235–254.

/// Słomczyński K., Janicka K. 2008. *Dychotomie w strukturze klasowej. O efekcie świętego Mateusza i pogłębiających się nierównościach społecznych*, [w:] *Co nas łączy, co nas dzieli?*, red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra.

/// Sojak R. 2014. *Socjologia wiedzy jako terapia dyskursu publicznego*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 6, s. 255–273.

/// Sojak R., Wicenty D. 2005. *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Sosnowska A. 1997. *Tu, tam – pomieszanie*, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 4, s. 61–85.

/// Sosnowska A. 1998. *Teorie zmiany i rozwoju społecznego a zmiany w Europie Wschodniej. O potrzebie perspektywy globalnej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 1, s. 61–72.

/// Sosnowska A. 2004. *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*, Trio, Warszawa.

/// Sowa J. 2008. *Ciesz się, późny wnuku. Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*, Korporacja Ha!art, Kraków.

/// Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Warszawa.

/// Staniszkis J. 1994. *Dylematy okresu przejściowego. Przypadek Polski*, [w:] *Zmierzch socjalizmu państwowego. Szkice z socjologii ekonomicznej*, red. W. Morawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Staniszkis J. 2001. *Postkomunizm. Próba opisu*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.

/// Szacki J. 1993. *Sociology At the Turning Points of Polish History*, „Polish Sociological Review” 1993, nr 3, s. 167–176.

/// Szacki J. 1994. *Liberalizm po komunizmie*, Znak, Kraków.

- /// Szacki J. 1995. *Stan obecny socjologii polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1995, nr 1, s. 17–25.
- /// Szacki J. 1996. *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany*, „Odra” 1996, nr 3, s. 4–8.
- /// Walentowicz H. 2011. *Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Nowa Krytyka” 2011. <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article79>; dostęp: 7.07.2014.
- /// Warczok T., Zarycki T. 2014a. *Bourdieu recontextualized. Redefinitions of western critical thought in the periphery*, „Current Sociology” 2014, vol. 62(3), s. 334–351.
- /// Warczok T., Zarycki T. 2014b. *(Ukryte) zaangażowanie i (pozorna) neutralność. Strukturalne ograniczenia rozwoju socjologii krytycznej w warunkach pół-peryferyjnych*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 6, s. 129–158
- /// Wedel J. 2007. *Prywatna Polska*, Trio, Warszawa.
- /// Wnuk-Lipiński E. 2005. *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- /// Zarycki T. 2007. *Interdyscyplinarny model stosunków centro-peryferyjnych. Propozycje teoretyczne*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2007, nr 1, s. 5–26.
- /// Zarycki T. 2009a. *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- /// Zarycki T. 2009b. *Socjologia krytyczna na peryferiach*, „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 1, s. 105–121.
- /// Ziółkowski M. 2000. *Czy współczesnej (polskiej) socjologii grozi trywializacja?*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 3, s. 185–190.
- /// Zybortowicz A. 1993. *W uścisku tajnych służb. Upadek komunizmu i układ postnomenklaturony*, Antyk, Komorów.
- /// Zybortowicz A. 2005. *Antyrozwojowe grupy interesu. Zarys analizy*, [w:] *Kregi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, red. W. Wesółowski, J. Włodarek, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.

/// Abstrakt

Główną tezą tekstu jest przekonanie o rosnącej popularności ujęcia krytycznego we współczesnej socjologii polskiej. Po zarysowaniu głównych wątków socjologicznych analiz dotyczących transformacji systemowej

przedstawiam zmiany, które stopniowo doprowadziły do narastania podejścia krytycznego i do dyskusji nad problemem neutralności i zaangażowania. W przypadku polskim szczególnie ożywione są te części teorii krytycznej, w których postuluje się ujawnianie ukrytych strukturalnych determinant w rozwoju wiedzy. Polskie doświadczenie peryferyjności ułatwia problematyzowanie tej kwestii w dużo większym stopniu niż sytuacja socjologa wywodzącego się z centrum. Socjologia krytyczna sprzyja też refleksji nad publicznymi funkcjami nauki i pozwala rozważać różne odcienie zaangażowania w polskiej socjologii.

Słowa kluczowe:

Socjologia polska, transformacja postkomunistyczna, socjologia krytyczna, socjologia publiczna

/// Abstract

The main thesis is about growing popularity of critical theory in contemporary Polish sociology. After outlining the main themes of sociological analysis on the post-communist transformation I describe changes that gradually led to the development of a critical approach and to wider discussion on the problem of neutrality and commitment. In Poland the most popular are those aspects of critical theory which propose studying the hidden structural determinants in the development of sociological knowledge. It is due to Polish experience as a semi-periphery in the world system. Critical sociology also promotes reflection on public sociology and allows to consider the problem of involvement in Polish social science.

Keywords:

Polish sociology, post-communist transformation, critical sociology, public sociology

**RECENZJE
I POLEMICI**

**ZAPROSZENIE
DO ELIASOWSKIEJ SOCJOLOGII.
MARTA BUCHOLC
*SAMOTNOŚĆ DŁUGODYSTANSOWCA.
NA OBRZEŻACH SOCJOLOGII*
NORBERTA ELIASA**

Katarzyna Suwada
Polska Akademia Nauk

Dla polskiego czytelnika zainteresowanego osobą Norberta Eliasza i jego socjologią początek drugiej dekady XXI wieku musi być szczególny. W ostatnich latach można zaobserwować zwrócenie się polskich socjologów w stronę Eliasowskiej perspektywy. Przejawia się ono pierwszymi tłumaczeniami na język polski tekstów Eliasza: książki *Czym jest socjologia?* (Elias 2010), jego *opus magnum – O procesie cywilizacji* (Elias 2011) – a także mniejszych tekstów opublikowanych w poprzednich numerach „Stanu Rzeczy” (Elias 2012a, 2012b, 2013). Również artykuły o socjologii Eliasza zaczęły pojawiać się w polskich czasopismach naukowych (Bucholc 2011a, 2012, 2013a, Suwada 2011a, 2011b), a w 2013 roku na XV Zjeździe Socjologicznym w Szczecinie Eliasowi poświęcono jedną sesję (co ciekawe, żaden inny socjolog czy socjolożka w ten sposób nie zostali wyróżnieni). Ponadto, w polskich księgarniach pojawiły się w 2013 roku dwie książki polskich autorek całkowicie poświęcone Eliasowskiej socjologii (Bucholc 2013b, Suwada 2013). W tym tekście zajmę się jedną z nich – najnowszą książką Marty Bucholc zatytułowaną *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasza* wydaną przez Wydawnictwo Naukowe PWN. Muszę tutaj podkreślić, że to właśnie Marcie Bucholc powinniśmy w dużej mierze zawdzięczać ów powrót do Eliasowskich koncepcji w polskiej socjologii w ciągu ostatnich kilku lat – to ona często stoi za wymienionymi wyżej projektami.

Zanim przejdę do omówienia interesującej mnie tutaj publikacji, parę zdań poświęcę samemu Eliasowi i zwrotowi ku jego koncepcji w polskiej socjologii, który dzisiaj obserwujemy. Jak sama pisałam w swojej książce,

zwrócenie uwagi na Eliasowską perspektywę może być postrzegane w kategoriach mody (2013: 7–8, 68). O tej modzie intelektualnej wspomina także Bucholc w omawianej pracy, jak również we wstępie do nowego polskiego wydania *O procesie cywilizacji* (Bucholc 2011b: 8). Skąd się ona bierze, dlaczego nagle w różnych polskich ośrodkach naukowych socjologowie i socjolożki decydują się wracać do pomysłów uczonego, który zmarł w 1990 roku? Z dużą dozą pewności mogę stwierdzić, że to, co tutaj napiszę, nie będzie odkrywcze dla osób, które same odwołują się do Eliasowskiej perspektywy. Będzie to w istocie zebranie pewnych refleksji, które pojawiły się już wcześniej, ale – jak sądzę – ważnych jednak dla tych, którzy dopiero zapoznają się z teoriami Eliasa. Norbert Elias jest socjologiem, którego perspektywę nie jest łatwo jednoznacznie przyporządkować do konkretnego nurtu teoretycznego dwudziestowiecznej socjologii. Często zaliczany jest do klasyków, choć biorąc pod uwagę lata, w których tworzył, klasykiem być nie może. Jednocześnie, jak słusznie zauważa Bucholc, również nie pasuje do swoich czasów. Jego droga do kariery naukowej była wyboista i trudna. Zawsze pozostawał gdzieś z boku toczących się dyskusji teoretycznych i poświęcał się rozwijaniu swojej teorii. Co więcej, niekoniecznie znany jest wśród socjologów – odkryli go w gruncie rzeczy historycy, cieszy się poważaniem wśród kulturoznawców. Ale mimo to pozostawił po sobie grono wiernych uczniów, którzy po dziś dzień zajmują się promowaniem i rozwijaniem jego koncepcji. Z jednej więc strony, Eliasowska perspektywa jest interesująca ze względu na biografię samego Eliasa, która często może być kluczem do zrozumienia jego koncepcji. Z drugiej strony, dobrze wpisuje się, przynajmniej moim zdaniem, w ramy teoretyczne dominujące współcześnie w naukach społecznych i może być przydatnym narzędziem do analizy współczesnych zjawisk społecznych, mimo że powstała w XX wieku. Sam Elias, zdaje się, wyprzedzał swoje czasy pod względem tematów, którymi się zajmował, i sposobem pojmowania otaczającej go rzeczywistości społecznej. Biografia Eliasa, jego niezależność, a wręcz inność i samotność, jak określa to Bucholc w swojej książce (a także w artykule *Osiadli i outsiderzy* z 2012), oraz opisane jasnym językiem koncepcje, pozostające w jawnej opozycji do współczesnego im paradygmatu funkcjonalistycznego, mają w sobie moc uwodzenia. W tej mocy uwodzenia może się kryć wspomniana wyżej moda intelektualna.

Książka Marty Bucholc jest również swego rodzaju wyrazem owej mody, socjolożka nie ukrywa swojej fascynacji Eliasowskimi koncepcjami i próbuje nas nią w pewnym sensie zarazić. Robi to w szczególny sposób – zwracając uwagę nie na główne wątki jego socjologii, ale przyglądając się jej obrzeżom. Zagłębiając się w bogactwo prac Eliasa, autorka dokonuje

podziału na centrum i obrzeża jego myśli: zakłada, że centralnymi pracami są te, w których zostaje całościowo wyłożony jego program badawczy i teoria procesu cywilizacyjnego, a marginalnymi – prace poświęcone tylko fragmentowi tego procesu (2013b: 25). W książce zostaje omówionych pięć tematów z obrzeży Eliasowskiej socjologii, uznanych przez Bucholc za takie, które „wydają się najlepiej trafiać w nasze dzisiejsze zainteresowania” (tamże: 40), mają największy potencjał na dalsze ich rozwinięcie, a także są dla niej najciekawsze. Choć z pozoru wydają się one od siebie kompletnie niezależne, łączy je to, że po pierwsze, wszystkie wpisują się w szerszą i kluczową dla Eliasza teorię procesu cywilizacyjnego, a po drugie, wszystkie odnoszą się do problemu natury i przemocy. Jeśli chcielibyśmy każdy z tych pięciu tematów opisać pojedynczym słowem, to patrząc na spis treści zobaczymy, że według Bucholc na obrzeżach swojej pracy naukowej Elias zajmował się m.in. ekologią, zawodami, kobietami, umiarem oraz rozrywką. W rezultacie książka składa się z siedmiu rozdziałów: pierwszy wprowadza nas w główną teorię procesu cywilizacyjnego, następne rozdziały są poświęcone każdemu z pięciu wybranych *peryferyjnych* tematów, a ostatni, siódmy rozdział, jest swego rodzaju podsumowaniem fenomenu Eliasowskiej socjologii oraz pokazuje, w jaki sposób Elias stał się jednym z najbardziej „długodystansowych”, jak określa go Bucholc, teoretyków nauk społecznych. Przyjrzyjmy się teraz bliżej każdemu z tych rozdziałów.

Pierwszy rozdział jest zwięzłym wprowadzeniem do centrum i peryferii socjologii Norberta Eliasza. Autorka rozpoczyna od przybliżenia jego biografii i jej wpływu na Eliasowskie koncepcje. Jest ona o tyle istotna, że jak już tutaj pisałam, może ułatwić zrozumienie badawczych pomysłów socjologa. Ponadto Bucholc w kilku słowach przedstawia nam zawile perypetie jego najważniejszej książki *O procesie cywilizacji*, tłumacząc, skąd mogła się wziąć jej opóźniona recepcja, i lokuje Eliasowską perspektywę na mapie dwudziestowiecznej myśli socjologicznej. Rozdział ten więc pokazuje nam, dlaczego Eliasza tak trudno zaklasyfikować do jednego nurtu socjologii, pokazuje bogactwo przez niego używanych metod oraz perspektyw teoretycznych i badawczych. W ten sposób również autorka niejako tłumaczy, dlaczego dzieli jego pomysły na centralne i marginalne. Podział ten pozwala uporządkować prace Eliasza. Do głównych zatem koncepcji Bucholc zalicza teorię procesu cywilizacyjnego, Eliasowski program uprawiania nauki społecznej oraz jego teorię wiedzy. W skrócie przedstawia nam najważniejsze założenia teorii procesu cywilizacji, nawiązując do koncepcji figuracji, roli kategorii procesu i analizy historycznej. Następnie przechodzi do opisu obszernych obrzeży Eliasowskiej socjologii,

do których zaliczane są koncepcje przedstawione w artykułach, esejach, różnego rodzaju tekstach autobiograficznych, wywiadach, a także nieopublikowanych notatkach z archiwum socjologa. Bucholc do tematyki marginalnej zalicza prace m.in. na temat sztuki (jednocześnie podkreślając, że sam Elias pisał wiersze), habitusów narodowych, wykluczenia społecznego i wybiera z nich pięć, najciekawszych jej zdaniem, tematów.

Pięć kolejnych rozdziałów poświęcono osobnym zagadnieniom, które łączy problematyka natury i przemocy, a tym samym procesów naturalizacji i instytucjonalizacji oraz relacji władzy w ramach figuracji. Postaram się je tutaj streścić, żeby pokazać, jaki obraz socjologii Eliasa wylania się z analiz Bucholc. Rozdział trzeci, zatytułowany *Bagna i wodotryski. Ekologia*, dotyczy relacji władzy i ekologii. Dla Eliasa władza wynika ze społecznych współzależności, a więc musi być analizowana w ramach figuracji. Istotna jest tutaj relacja między tym, co jest uznawane za naturalne i sztuczne, a także umowna granica pomiędzy światem ludzi i natury. Procesy naturalizacji w tym kontekście stają się narzędziami uprawomocnienia oraz centralizacji władzy i ustalenia konkretnego porządku społecznego. Natomiast procesy denaturalizacji prowadzą niejako do zmiany tego porządku i decentralizacji władzy, nie tylko w wymiarze politycznym, ale także gospodarczym i obyczajowym. W kolejnym rozdziale *Oficer i Amadeusz. Zawody* zostaje również poruszony problem naturalizacji, tym razem w kontekście standardów wykonywania określonych zawodów. Tutaj naturalizacja profesji jest przedstawiona jako forma ograniczania wolności, a więc pewien rodzaj przemocy społeczeństwa wobec jednostki. Jednak wraz ze zmieniającą się rzeczywistością społeczną konieczna jest zmiana standardów związanych z konkretnymi zawodami. Ta zmiana zachodzi za sprawą, z jednej strony, jednostek, które próbują walczyć z ową zewnętrzną przemocą (stosując strategie *bricolage*), z drugiej strony, nie byłaby ona możliwa bez przesunięć w strukturze społecznej, a więc przesunięć władzy w figuracjach. W ten sposób Bucholc przechodzi do kolejnej ważnej (choć traktowanej jako marginalna) kwestii w socjologii Eliasa, a więc do relacji władzy i dominacji pomiędzy dwiema grupami – kobietami i mężczyznami. Rozdział czwarty *Westalki i kokoty. Kobiety* jest opisem tego, w jaki sposób podporządkowane kobiety radzą sobie ze znaturalizowanymi i zinstytucjonalizowanymi nierównościami, wybierając jedną z trzech strategii działania. Są to strategie przyjęcia roli westalki, kokoty albo gospodyni domowej (KKK – *Kinder, Küche, Kirche*). Każda z tych strategii jest próbą funkcjonowania na pozycji podrzędnej przy zachowaniu maksymalnej wolności w pewnym obszarze życia społecznego. Jest to fascynująca analiza, pokazująca, w jaki sposób jednostki próbują sobie radzić

z nierównościami społecznymi w ramach figuracji. W przypadku nierówności płci jest to ważna analiza, gdyż podkreśla wpływ różnic biologicznych na formowanie się porządku władzy. W następnym rozdziale *Eutanazja i lastryko. Umieranie* dobitniej poruszony zostaje biologiczny wymiar ludzkiego życia. Umieranie i śmierć, choć są wydarzeniami uniwersalnymi, to jednak we współczesnych czasach ludziom coraz trudniej sobie z nimi poradzić. Jak pokazuje Bucholc, w procesach naturalizacji i wzrastającej roli kontroli wewnętrznej nasz świat stał się wolny (choć oczywiście nie całkowicie) od przemocy fizycznej. W efekcie każdy jej przejaw wydaje nam się nieludzki. Umieranie jest więc postrzegane jako akt przemocy wobec jednostki i w rezultacie zostaje wypchnięte na margines życia społecznego. Jednocześnie wzrastająca samokontrola i procesy racjonalizacji prowadzą do emocjonalnego dystansowania się od doświadczenia śmierci, ludzie przestają sobie z nią radzić na poziomie emocji, choćby przez sam fakt, że brakuje odgórnych kanonów zachowania się w jej obliczu i istnieje duży nacisk na znalezienie jej racjonalnej przyczyny. Ostatnim tematem z obrzeży Eliasowskiej socjologii jest rozrywka i jej figuracyjne uwarunkowania. Jest to niejako pretekst do wykładu o ponowoczesnej kondycji ludzkiej, której obraz wylania się z refleksji Eliasa. Bucholc przyglądając się rutynie, procesom pacyfikacji i emocjom, pokazuje, jak standardy kontroli związane są z pozycją jednostki i kontekstami jej działania. Życie jednostki porównane zostaje do gry, w której konieczna jest znajomość jej regul. Coraz bardziej wyspecjalizowane jednostki muszą prowadzić coraz to bardziej zróżnicowane gry z coraz to większą liczbą graczy. Gra jest związana z rutyną i kontrolą emocji, dlatego konieczne jest stworzenie obszaru, w którym jednostka będzie mogła swobodnie siebie wyrażać – tym obszarem staje się rozrywka. Trzeba na nią patrzeć nie tylko pod względem jej funkcjonalności dla społeczeństwa, ale także zauważać jej dysfunkcyjność, kiedy np. bokiem wprowadza przemoc w figuracje. W tym rozdziale ważną kategorią jest kategoria komplementarności.

Zanim przejdę do ostatniego rozdziału, który tłumaczy tytułową długodystansowość Eliasa, chciałabym spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście to, co jest przedstawione w tych pięciu rozdziałach, należy uznać za obrzeża Eliasowskiej socjologii. Moim zdaniem wylaniający się z nich obraz jest doskonałym całościowym podsumowaniem perspektywy Eliasa. Jeśli popatrzymy na te wszystkie problemy łącznie, co zresztą robi sama Bucholc, płynnie przechodząc z jednego tematu do drugiego w swoim logicznym wywodzie, to widzimy, że w tej perspektywie kluczowych jest parę założeń. Po pierwsze, problematyczność relacji między naturą a społeczeństwem. Według Eliasa nie jesteśmy w stanie zajmować

się socjologią bez uwzględniania biologicznego wymiaru ludzkiego życia. Widać to w rozdziałach poświęconych ekologii, kobietom czy umiarniu. To zbijanie binarności tego, co biologiczne i społeczne, wpisuje się w szerszy program walki Eliasa z dychotomiami. I tutaj przechodzimy do drugiej kwestii, a mianowicie do napięć między poziomami mikro i makro społeczeństwa. Przytoczone przez Bucholc przykłady jednostek funkcjonujących w ramach konkretnego społeczeństwa pokazują nam doskonale, co Elias miał na myśli, uznając dychotomię jednostki i społeczeństwa za jeden z „kardynalnych problemów socjologii” (zob. także Elias 2008). Opisane w *Samotności długodystansowca* strategie bricolage’ów, które przyjmują jednostki po to, aby osiągnąć wolność, pokazują, jak bardzo sytuacja jednostki uwikłana jest w struktury społeczne. To z kolei związane jest z kolejnym, trzecim ważnym elementem Eliasowskiej socjologii, a mianowicie władzą i jej rozłożeniem w figuracji. Historia społeczeństwa to tak naprawdę historia zmieniających się układów władzy, zarówno na poziomie makrosocječnym, jak i jednostek. Po czwarte, książka Bucholc pokazuje nam, jak ważne dla Eliasa są zmiany sposobów kontroli społeczeństwa. W procesie cywilizacyjnym wraz ze wzrastającą rolą samokontroli następuje zmniejszenie siły kontroli zewnętrznej. Bardzo cenne jest, że w *Samotności długodystansowca* pokazano, jak w proces cywilizacji, który w uproszczeniu polega na silniejszej internalizacji społecznych ograniczeń, wpisuje się walka z dominacją, jaką rolę odgrywa w niej przemoc, a także jak dochodzi do „znaturalizowania” świata bez przemocy fizycznej i jakie ma to konsekwencje dla społeczeństwa. Temu wszystkiemu w tle towarzyszy istotna dla Eliasa refleksja nad zmieniającymi się standardami zachowań, które określają, co jest właściwe i niewłaściwe w danym kontekście społecznym. I w końcu, Bucholc pokazuje nam, jak dynamiczne i zmienne jest społeczeństwo w Eliasowskiej perspektywie.

Opowieść Bucholc jest dla mnie w gruncie rzeczy opowieścią o charakterystycznych cechach Eliasowskiej perspektywy, a nie o jej obrzeżach. I choć może faktycznie nie dotyczy tematów zawartych w jego najbardziej znanych dziełach, to skupienie się na mniej znanych pracach jest pretekstem do pokazania istoty koncepcji Eliasa, do solidnego wyłożenia jego teorii. Jest to o tyle cenne, że pokazuje, jak szeroki, a jednocześnie zwarty jest jego projekt. Wszystkie jego prace, nawet te, które wydają się mniej istotne, wpisują się w teoretyczne ramy Eliasowskiej socjologii. Bez prac takich jak *Samotność długodystansowca*, nie znając większości prac Eliasa i nie mając do nich bezpośredniego dostępu, prawdopodobnie trudno byłoby nam się o tym przekonać. W tym, moim zdaniem, tkwi siła tej książki. Dzięki temu też nie jest to książka jedynie dla osób już zaznajomionych

z socjologią Eliasa. Sądzę, że Eliasowski laik po jej lekturze może dowiedzieć się, na czym polega taki sposób socjologicznego rozumowania.

W tym kontekście ważny jest ostatni rozdział zatytułowany *Przyczynek do socjogenezy długodystansowca*. Już we wstępie pisałam o swoistej modzie intelektualnej na powrót do Eliasowskich koncepcji w dzisiejszej socjologii. Bucholc właśnie tym zajmuje się na końcu swojej opowieści. Próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak to się stało, że Elias został długodystansowcem? Co sprawiło, że jego pomysły są długowieczne i wraz z upływem czasu stają się coraz bardziej atrakcyjne? Tak naprawdę próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego „moda na Eliasa” jest w ogóle możliwa? Nie będę tutaj przytaczać argumentacji Bucholc, zainteresowanych odsyłam do książki, jednak chcę podkreślić, że to, co najbardziej cenię w tym rozdziale, to odniesienie się również do krytyki, z którą się Elias spotkał, oraz podkreślenie problematycznych wątków w jego socjologii (co także pojawia się we wcześniejszych rozdziałach). Jest to ważne, ponieważ pokazuje, że Eliasowska socjologia nie jest socjologią niekontrowersyjną, niebudzącą wątpliwości. Nie bez znaczenia jest tutaj biografia Eliasa, który był specyficznym naukowcem i badaczem. Ta jego specyfika odbiła się na tym, jakie miejsce w historii myśli socjologicznej zajął, oraz na tym, jak był przez innych odbierany. Osobiście mam wrażenie, że pełne perypetii życie Eliasa, jego samotność i pewna izolacja w jakiś sposób przyczyniają się do tego, że współcześni socjologowie decydują się wracać do jego prac. Nie tylko jego pomysły socjologiczne są interesujące, ale on sam jako człowiek i naukowiec budzi ciekawość.

Próbując dokonać pewnego podsumowania swojej recenzji, zacznę od budzącego moje wątpliwości podziału socjologii Eliasa na centrum i obrzeża. Dokonywanie takiego podziału wydaje mi się nie do końca trafne, zwłaszcza że, jak pisałam, dla mnie książka ta jest opowieścią o Eliasie i jego socjologii, a omawianie „obrzeży” jest pretekstem do pokazania istoty Eliasowskiej perspektywy. Możliwe, że moje wątpliwości związane są z nie do końca spełnionymi oczekiwaniami. Kupując tę książkę, spodziewałam się zobaczyć Eliasa z zupełnie innej strony, zobaczyć nowe elementy w jego socjologii. Tymczasem zobaczyłam znaną mi perspektywę figuracyjną. Świadczy to prawdopodobnie na korzyść Eliasa, który stworzył szeroką i zwartą koncepcję teoretyczną nadającą się do analizy przeróżnych aspektów rzeczywistości społecznej. Jest to również zasługa Marty Bucholc, która wybierając mniej znane prace Eliasa, umiała jednocześnie zaprezentować czytelnikowi swoisty sposób jego rozumowania, pokazując, jak obrzeża *de facto* uzależnione są od centrum i z niego wynikają.

Uważam, że książka ta jest ważna. Po pierwsze dlatego, że w języku polskim nie ma książek poświęconych socjologii Eliasa, szczególnie takich, które zajmowałyby się mniej popularnymi pracami. Po drugie, Bucholc odwołuje się do tekstów Eliasa, które nie są znane polskiemu czytelnikowi, większość z nich nie została na język polski przetłumaczona, nie są one też w większości dostępne w polskich bibliotekach i księgarniach. Autorka dokonuje przeglądu jego prac, nie tylko tych przetłumaczonych na język polski, ale też tych napisanych po niemiecku i angielsku, a jako że poruszają wiele wątków, nie jest to zadanie łatwe. Lokuje je także na tle burzliwego życia autora, które miało duży wpływ na to, w jaki sposób postrzegał rzeczywistość społeczną. Książka jest więc doskonałym wykładem socjologii Eliasa, w którym przedstawione są jej charakterystyczne cechy. Co ważne, wykładem prowadzonym w interesujący i inspirujący sposób, który wskazuje na te interpretacyjne ścieżki w jego perspektywie, które mogą być atrakcyjne dla badaczy współczesnej rzeczywistości społecznej. W zakończeniu Bucholc twierdzi, że prace Eliasa czyta się jak „interesującą bajkę” o społeczeństwie, i wydaje się, że jej książka zachęca do sięgnięcia po raz pierwszy, bądź kolejny, do jego prac. *Samotność długodystansowca* można więc traktować jako swoiste zaproszenie do lektury Eliasowskich dzieł, zaproszenie o tyle atrakcyjne, że pochodzące od osoby, która bardzo się stara o to, żeby Elias był obecny w polskim dyskursie socjologicznym, i której wiedza o Eliasie jest imponująca. To sprawia, że jest to zaproszenie, które ciężko odrzucić. Myślę, że każdy może znaleźć w *Samotności długodystansowca* coś interesującego dla siebie i pośrednio dzięki temu odkryć w socjologii Eliasa inspirujące wątki.

Bibliografia:

/// Bucholc M. 2011a. *Gendered Figuration Strategies in Norbert Elias' Sociology*, „Polish Sociological Review” 2011, nr 4(176), s. 425–436.

/// Bucholc M. 2011b. *U źródeł socjologii procesów społecznych. Wstęp do pierwszego pełnego wydania „O procesie cywilizacji” Norberta Eliasa*, [w:] N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski i K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa, s. 5–22.

/// Bucholc M. 2012. *Osiadli i outsiderzy. Norbert Elias o inności i wykluczeniu społecznym*, [w:] *Nowe rzeczywistości społeczne, nowe teorie socjologiczne. Dyskusje i interpretacje*, red. M. Gdula, A. Grzymala-Kazłowska i R. Włoch, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 223–237.

- /// Bucholc M. 2013a. *On the Potential of Norbert Elias's Approach in the Social Memory Research in Central and Eastern Europe*, „Polish Sociological Review” 2013, nr 3(183), s. 317–334.
- /// Bucholc M. 2013b. *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Elias N. 2008. *Społeczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Elias N. 2010. *Czym jest socjologia?*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- /// Elias N. 2011. *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski i K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- /// Elias N. 2012a. „*Chmury*” albo „*Polityka jako nauka*” według *Arystofanesa*, tłum. M. Bucholc, „Stan Rzeczy” 2012, nr 1(3), s. 22–36.
- /// Elias N. 2012b. *O widzeniu w naturze*, tłum. M. Bucholc, „Stan Rzeczy” 2012, nr 1(3), s. 12–21.
- /// Elias N. 2013. *Sztuka afrykańska*, tłum. M. Bucholc, „Stan Rzeczy” 2013, nr 1(4), s. 27–36.
- /// Smith, D. 2001. *Norbert Elias and Modern Social Theory*, SAGE Publications, London.
- /// Suwada K. 2011a. *Norbert Elias i socjologia figuracyjna*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 1(55), s. 63–80.
- /// Suwada K. 2011b. *Przemiany miłości erotycznej a teoria procesu cywilizacyjnego Norberta Eliasa*, „Kultura i Edukacja” 2011, nr 4, s. 9–29.
- /// Suwada K. 2013. *Miłość erotyczna w procesie cywilizacji. Próba interpretacji koncepcji Norberta Eliasa*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- /// Van Krieken R. 2005. *Norbert Elias*, Routledge, London, New York.

DYSTANS HISTORYKA I ZAANGAŻOWANIE. MARTA BUCHOLC *SAMOTNOŚĆ DŁUGODYSTANSOWCA.* NA OBRZEŻACH SOCJOLOGII NORBERTA ELIASA

Roman Chymkowski
Uniwersytet Warszawski

Perypetie myśli Norberta Elias są wręcz idealną egzemplifikacją trudnego zapoznawania genialnego dzieła – „odkrytego” za późno i niedostatecznie przyswojonego. Pełny polski przekład *O procesie cywilizacyjnym* ukazał się dopiero w 2011 roku. Obszerne wprowadzenie do lektury tego tomu napisane przez Martę Bucholc jest bez wątpienia najbardziej pogłębionym, jak dotąd, rysem sylwetki twórczej Elias w piśmiennictwie polskim. Biorąc do ręki *Samotność długodystansowca*, można by się spodziewać przede wszystkim rozwinięcia wątków tam podjętych, tymczasem Autorka wybrała inną drogę – nie próbuje tworzyć syntezy, która na tle istniejącej obcojęzycznej bogatej literatury przedmiotu skazana byłaby na wtórność, lecz koncentruje uwagę na „obrzeżach myśli Elias” (Bucholc 2013: 13). Wybór ten jest uzasadniony także stanem współczesnej socjologii, która tematy dawniej marginalizowane czy wręcz lekceważone uczyniła centralnymi, jeśli zgodzić się, że podział na centrum i peryferie wciąż znajduje zastosowanie w tej dziedzinie.

Do głównego nurtu dociekań Elias Autorka zalicza trzy wielkie tematy – socjologię cywilizacji (*O procesie cywilizacyjnym*, *Die höfische Gesellschaft*), metodologię (*Czym jest socjologia?*, *Zaangażowanie i neutralność*, *Społeczeństwo jednostek*) i socjologię wiedzy (*Über die Zeit*, *The Symbol Theory*). Tak zdefiniowane „centrum dzieła Elias obrosło licznymi ekskursami, dodatkami i przyczynkami w postaci artykułów, esejów i tekstów autobiograficznych, a także wywiadów. W jego archiwum znajduje się wiele wciąż nieopracowanych pism, notatek do dzieł nieopublikowanych oraz fragmentów lub załączków tekstów, których autor nie zdołał ukończyć, a niekiedy nawet rozpocząć. Nawet jeśli ograniczymy się do prac wydanych drukiem, obrzeża

prezentują się imponująco. Zróżnicowanie tematyczne jest ogromne – geneza zawodu marynarza i sztuka afrykańska, niemieccy Żydzi i brytyjska opinia publiczna, Theodor Adorno i Tomasz Morus, Francis Drake i Antoine Watteau” (Bucholc 2013: 38).

Tematy interesujące Autorkę zostały ujęte w pięć rozdziałów (II-VI), które traktują kolejno o relacji między naturą a kulturą (*Bagna i wodotryski. Ekologia*), socjogenezie zawodów w kontekście zależności między jednostkowością a społecznieniem (*Oficer i Amadeusz. Zawody*), „metodach radzenia sobie z niewystarczającymi zasobami narzędzi jednostkowej samo-realizacji” (tamże: 42) (*Westalki i kokoty. Kobiety*), nowoczesnym stosunku do śmierci (*Eutanazja i lastryko. Umieranie*) i rozrywce jako domenie przyjemności płynącej z poczucia wolnego wyboru (*Bikini i polowanie na lisa. Rozrywka*). Tematy te są wprawdzie z punktu widzenia całej twórczości Eliasa poboczne, ale nie należy ich widzieć jako osobnych bądź oddzielonych od trzonu jego myśli. Autorka ani na chwilę nie traci z pola widzenia problemu prawomocnej przemocy, która poprzez różne przesłony i konceptualizacje jest stałym punktem odniesienia zarówno wtedy, kiedy mowa jest o ograniczonej emancypacji mieszczanek, jak i wówczas, kiedy uwaga zwraca się w stronę pozornie bardziej frywolnych zagadnień.

We wprowadzeniu do Eliasowego *opus magnum* Autorka trafnie zauważyła, że funkcjonujący w polskim obiegu od początku lat 80. XX wieku niepełny jego przekład (Elias 1980) zdecydował o specyficznej recepcji, która w większym stopniu niż w socjologii dokonała się na gruncie myśli kulturoznawczej (Bucholc 2011). Wydanie to eksponowało analizy obyczajów (dzieje praktyk higienicznych, kulinarnych czy przemiany przestrzeni prywatnej), pomijało zaś wiele bardziej systemowych rozważań bliższych duchowi socjologii. Od tego czasu socjologia nie tylko zmieniła się, dostrzegając, jak zostało wyżej powiedziane, doniosłość poznawczą wcześniej niedocenianych problemów, ale też znalazła się w sytuacji mniej oczywistych granic między poszczególnymi naukami, które są dziś bardziej dziedzinami czy polami niż dyscyplinami w mocnym tego słowa znaczeniu. Socjologia ma wiele wspólnego m.in. z kulturoznawstwem, z którym dzieli nie tylko przedmioty zainteresowań, ale też zaangażowane do interpretacji konteksty teoretyczne. Dlatego „obrzeża myśli Eliasa” są zarazem sferą przenikania się refleksji nad dwoma aspektami współczesności – nad tym, co społeczne, i nad tym, co kulturowe. *Samotność długodystansowca* jest zatem książką na powrót prowadzącą socjologię w stronę dziedziny, która nie jest tylko socjologiczna.

Geniusz Eliasa polega m.in. na tym, że nie tylko stale łączy – wydawałoby się – bardzo odległe poziomy analizy, ale też robi to w sposób

wyjatkowo przekonujący, co jest możliwe dzięki ścisłemu powiązaniu warstwy empirycznej z oryginalnym aparatem pojęciowym. Marcie Bucholc udało się zachować ducha Eliasa i jego skuteczność retoryczną, co nie było łatwe o tyle, że postawiła sobie za zadanie skonfrontowanie koncepcji autora *Spółczesności jednostek* ze współczesnością, a więc – *de facto* – myślenie o niej tak, jak by to czynił Elias.

Samotność długodystansowca imponuje rozległością erudycji Autorki; śledzi ona literaturę przedmiotu w trzech – nie licząc polskiego – językach. Podróż, którą dzięki temu odbywamy, przynosi bez wątpienia rozpoznania ważne choćby z tego względu, że umożliwiają one zobaczenie świata oczyma Eliasa jako mapy pozornie tylko odległych, w istocie jednak powiązanych ze sobą miejsc, które przy wybiórczej lekturze mogłyby wydawać się ledwie atrakcyjnymi celami krótkich wycieczek.

Zalety książki Marty Bucholc nie wyczerpują się jednak w tym, że Autorka wykonała wielką pracę i że w tej dziedzinie w Polsce zrobiła to jako pierwsza. Praca ta bowiem nie tylko zbiera, łączy i podsumowuje, co jest zadaniem rzetelnego historyka myśli, ale też inicjuje i otwiera. Ten aspekt *Samotności długodystansowca* widoczny jest zarówno w strukturze książki, jak i w jej poetyce.

Książkę Marty Bucholc zamyka rozdział VII pt. *Przyczynę do socjogenezy długodystansowca*, będący próbą wskazania społecznych warunków powstania „typu realnego” (Bucholc 2013: 234), jakim był Norbert Elias. Ten znakomity tekst najpełniej demonstrowa to, że Autorka nie zatrzymuje się na rekonstrukcji mało znanych wątków myśli Eliasa i oświetleniu ich popularnymi dziś tematami czy ujęciami teoretycznymi, lecz zaprasza do lektury dzieła i osoby Eliasa z perspektywy socjologii wiedzy czy – ściślej rzecz ujmując – socjologii socjologii. To właśnie w tym rozdziale w największym stopniu ujawnia się postawa teoretyczna Autorki (dająca o sobie znać także we wspomnianym wyżej wprowadzeniu do polskiego przekładu *O procesie cywilizacji*), pozwalająca widzieć w nim zapowiedź szerszej monografii albo inspirację do jej napisania. Punktem wyjścia czy wręcz ramą teoretyczną takiej rozprawy mogłaby być myśl Eliasa, co sugeruje także zakończenie rozdziału III (tamże: 114-118).

Praca Marty Bucholc otwiera się także w tych miejscach, w których wywód Autorki przelamuje swoje ramy. Przykładowo – rozdział VI (*Bikini i polowanie na lisa. Rozrywka*) kończy się refleksjami o współczesnych nam formach rozrywki (tamże: 225-230), zapośredniczonych mediami komunikacji elektronicznej, o których mowa jest w kontekście funkcji „pacyfikacyjnej”, ale też zjawisk i procesów, które wewnątrz perspektywy historyczno-kulturowej, w której żył i tworzył Elias, były praktycznie nie

do pomyślenia, co sprawia, że uwagi Autorki na ten temat w mniejszym stopniu ukazują potencjał eksplanacyjny teorii Eliasa, w większym zaś potrzebują jej jako pretekstu do zabrania głosu. W tym miejscu dobrze widać podstawowe napięcie organizujące wywód Autorki, która pisząc książkę formalnie z dziedziny historii myśli socjologicznej, pozostaje też socjologiem żywo zainteresowanym współczesnością. Kierunek interpretacji został tu ledwie zamarkowany, a perspektywa historyka patrzącego z dużego dystansu zachowana, niemniej można ten fragment potraktować jako wstępny zarys innej pracy.

Podobnie jest w rozdziale V (*Eutanzja i lastryko. Umieranie*) – Autorka wykorzystuje tam m.in. idee Baudrillarda i Agambena w celu wydobycia zaskakującej świeżości spojrzenia Eliasa na miejsce śmierci we współczesnej wyobraźni zbiorowej tzw. społeczeństw Zachodu, można jednak odnieść wrażenie, że nie tylko rozdział ten miałby zupełnie inny kształt, gdyby nie uprzednia lektura książek takich jak *Homo sacer* (Agamben 2008), a zwłaszcza *Wymiana symboliczna i śmierć* (Baudrillard 2007), ale także że sam przedmiot dociekań, w założeniach mający wydobyć oryginalność myśli Eliasa, autonomizuje się.

Nie tylko w kontekście miejsc „pęknięcia” autorskiego wywodu, lecz także całej pracy, w której historyczne koncepcje są ożywiane poprzez odnoszenie bardziej do naszej niż Eliasa współczesności, można postawić zasadne pytanie, czy i ewentualnie jakim historykiem myśli jest Marta Bucholc? Nie mamy tu do czynienia z pisarstwem rządzonym pragmatyką monografii o charakterze podręcznikowym, podporządkowanej osadzeniu omawianego fenomenu w jego historycznym kontekście genezy i wskazaniu jego roli jako ogniwa w rozwoju dyscypliny. Autorce, przekonanej o wadze tego, co Elias ma do powiedzenia, zależy na włączeniu go do dyskusji nad kształtem i przyszłością naszego świata. To, w jaki sposób pojmuje swoją rolę historyka, najdobitniej zostało wyrażone w ostatnich zdaniach książki, w świetle których historia idei jest polerowaniem zwierciadeł, w nich zaś przeglądać się ma ruchoma i nieostateczna, a więc historyczna współczesność piszącego: „Znaleźliśmy się w punkcie zwrotnym, z którego możemy wyruszyć ku kolejnemu stadium ogólnoludzkiej cywilizacji. Nie przekreśli ono różnic między nami, lecz przeciwnie, pozwoli im rozkwitać w atmosferze swobody, jaką może obdarzyć słabych – a przecież wszyscy ludzie są słabi – jedynie wolność od przemocy. Jednak możemy również, jak to po wielokroć bywało w historii, stoczyć się w kolejną otchłań rozkielznanej przemocy. Proces cywilizacji dociera być może do kolejnego punktu krytycznego. W jakim kierunku podaży dalej? Elias pragnął, by socjologia miała wpływ na jego wybór” (Bucholc 2013: 270).

Bibliografia:

/// Agamben G. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.

/// Baudrillard J. 2007. *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

/// Bucholc M. 2011. *U źródeł socjologii procesów społecznych. Wstęp do pierwszego polskiego wydania „O procesie cywilizacji”*, [w:] Elias N., *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.

/// Bucholc M. 2013. *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Elias N. 1980. *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

/// Elias N. 2011. *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.

RZECZ O REHABILITACJI GNIEWU.

PETER SLOTERDIJK

GNIEW I CZAS. ESEJ POLITYCZNO-PSYCHOLOGICZNY

Michał Szostek
Uniwersytet Warszawski

Gniew nie jest pojęciem ze słownika polityki współczesnych demokracji liberalnych. Kulturowane w dyskursie hegemonicznym przekonanie o odpowiedzialności jednostki za swoje losy powoduje, że niezadowolonym z pracy i płacy pozostaje gniewać się przede wszystkim na siebie za nietrafiony wybór kierunku studiów albo nieudolność w próbach zmiany zawodu. Zewsząd powtarzana rada głosi, że lepiej jest szukać strategii adaptacji do istniejących warunków, niż te ostatnie kontestować. Jaki sens ma burzenie się przeciw „racjonalnym” rynkom czy „obiektywnemu” postępowi technicznemu?

Złość, choć nie potrafi odnaleźć dla siebie ideologicznego wehikulu, nadal jest na zdemokratyzowanym Zachodzie obecna. W rozproszeniu błąka się gdzieś po obrzeżach ceniącej kompromis i deliberację sfery publicznej. Wzbierając, znajduje ujście w destrukcyjnej i bezładnej formie ulicznych wystąpień, tak jak działo się to choćby podczas rozruchów w Wielkiej Brytanii latem 2011 roku. Ujawnia się wówczas jako siła pozbawiona politycznej formy i w gruncie rzeczy bezproduktywna. Zresztą nawet tam, gdzie gniew objawia się w dojrzałszej postaci świadomego politycznie ruchu niezadowolonych mas społecznych – a dowodem tego są hiszpańscy Indignados czy ruchy spod znaku Occupy – nie znajduje sposobu, by zmienić politykę zgodnie ze swoimi oczekiwaniami.

Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny niemieckiego filozofa Petera Sloterdijka stara się pokazać, skąd bierze się ów impas, polegający zarówno na nieusuwalności masowego, podrasowanego wściekłością rozczarowania, jak i na jego bezproduktywności. Książka oferuje analizę gniewu jako kategorii psychologicznej i politycznej zarazem, przedstawiając historię powszechną jako dzieje tego afektu i metod zarządzania nim.

/// Gniew, czyli co?

Jako teoretyk gniewu Sloterdijk zaciąga dług inspiracji przede wszystkim u Fryderyka Nietzschego, który dostrzegał w tym afekcie siłę mogącą zarówno uwznioślać, jak i skazywać na nędzę zawiści. Charakter gniewu przesądza się według niego przede wszystkim w reakcji, jaką wyzwała w doświadczającym go podmiocie. Ludzi dostojnych wyróżnia, jak pisał Nietzsche, „dzielne gnanie na oślepi, czy to ku niebezpieczeństwu, czy to na wroga, lub owa zapalczywa nagłość gniewu, miłości, czci, wdzięczności i zemsty” (Nietzsche 1905: 17). Gniew człowieka dostojnego – tak jak i inne jego emocje – znajduje więc nagle i spontaniczne ujście, zgodne z jego dumną naturą, która nie pozwala skrycie chować urazy i dać się jej przytłoczyć. Z kolei człowiek ogarnięty przez resentyment żyje zaczadzony swoim gniewem, odkłada go i w nieskończoność planuje zemstę, szuka dla niego ujścia w fantazjowaniu o rewanżu, nie jest bowiem w stanie wyczerpać swej złości w aktywnym mierzeniu się z tym, wobec czego ją żywi. Gniew, zamiast napędzać jego działanie, jest pożywką dla wyobraźni.

U Nietzschego tym dwóm sposobom radzenia sobie z doświadczeniem gniewu odpowiada z jednej strony kultura starożytnych Greków, która stawiała na jego jawne i spontaniczne wyladowywanie, z drugiej zaś – tradycja judeochrześcijańska, oparta na resentymentach i kultywowaniu wyobrażenia o odsuniętej w przyszłość zemście. Sloterdijk rozwija te wątki w bardziej systematyczną analizę obu formacji kulturowych pod kątem ich stosunku do gniewu właśnie.

Spoleczne znaczenie gniewu w czasach Grecji przedklasycznej filozof przedstawia na przykładzie *Iliady*. Gniew (określany pojęciem *menin*) pojawia się już w wersach otwierających starohelleńskie dzieło, a w dalszych partiach eposu znajdujemy liczne dowody nadprzyrodzonego pochodzenia tej emocji. Umiejętność podążenia za gniewem charakteryzowała w czasach Homera herosów, takich jak Achilles, którzy dzięki swoim mediumicznymi zdolnościom byli otwarci na przyjęcie owej boskiej i uwznioślającej siły.

Wraz z rozwojem kultury greckich polis gniew wytracił wyraźne dawniej rysy militarne i sakralne. W platońskiej koncepcji duszy, stanowiącej manifestację nowego ujęcia, został on ściśle związany z *thymos*, czyli dumną częścią duszy, odpowiadającą za ambicję i potrzebę szacunku, która razem z częścią rozumną i poządliwą konstituuje ludzką psychikę. Według platońskiego modelu psychologicznego, który Sloterdijk odtwarza za Leo Straussem i Francisem Fukuyamą, kto nie zachowuje się w godny sposób i niejako uchybia sam sobie, ten doznaje wstydu. Kto natomiast spotyka

się z odmową uznania ze strony innych, ten z kolei reaguje gniewem (por. Fukuyama 1996: 15).

Przywołanie platońskiej antropologii stanowi punkt wyjścia do kluczowej w planie całej książki polemiki z dominującym dziś sposobem rozumienia ludzkiej psychiki. Sloterdijk przekonuje, że podyktowane zostało ono w decydującej mierze przez psychoanalizę, a ta nigdy nie traktowała dumy na jej własnych prawach, czyli jako niezależnego i autonomicznego względem sfery popędów bieguna ludzkiej *psyche*. W konsekwencji szeroko rozumiana potrzeba uznania i sprawiedliwości, a nawet honor czy ambicja, sprowadzone zostały do efektu działania libido (względnie destrudo). O skutkach takiego jednostronnego podejścia autor *Gniewu i czasu* pisze następująco: „[I]edwie u jednostek czy grup wystąpią «symptomy» takie jak duma, oburzenie, gniew, ambicja, podwyższona wola samoutwierdzenia się i paląca gotowość do walki, a już adherent terapeutycznej kultury, gdzie *thymos* popadł w niepamięć, ucieka się do wyobrażenia, że ludzie ci muszą być ofiarami jakiegoś neurotycznego kompleksu” (Sloterdijk 2011: 24).

Powiązanie gniewu z niezaspokojeniem dumy pozwala Sloterdijkowi odnieść się do zagadnienia „końca historii”, czyli momentu, w którym problem uznania zostaje ostatecznie zniesiony. Stanowisko filozofa jest bliskie poglądom często przywoływanego w początkowych partiach *Gniewu i czasu* Fukuyamy. Można je streścić następująco: choć demokracja liberalna stanowi horyzont naszych czasów i czyni ze wszystkich formalnie równouprawnionych obywateli, spełniając przy tym zasadnicze roszczenia godnościowe, to zdemokratyzowane społeczeństwa nie weszły automatycznie w porządek powszechnego zaspokojenia potrzeb *thymos*. Gra o powodzenie i górowanie nad innymi toczy się nadal, w ramach wyznaczanych przede wszystkim przez gospodarkę kapitalistyczną, nadal też będą w niej przegrani i – w konsekwencji – rozgniewani. Dlatego też celem omawianej tu książki jest zwekslowanie zainteresowania na problem zarządzania gniewem, a nie szukanie sposobów jego wyrugowania, skoro – zdaniem Sloterdijka – nie jest to możliwe.

/// Wynalazek banku gniewu

Właściwy kulturze Grecji przedklasycznej sposób obchodzenia się z gniewem zalecał wyladowywanie tej emocji w formie „prostej eksplozji”, czyli spontaniczne podążanie przez jednostkę za nawiedzającymi ją gniewnymi impulsami. Tym samym stanowi kontrpunkt do tradycji judeochrześcijańskiej, która rozwinęła zarządzanie gniewem oparte na jego odroczeniu, na przekształceniu go w trwały resentyment. Odwołując się do

metaforyki zaczerpniętej ze słownika ekonomii liberalnej, Sloterdijk mówi o stopniowym wylaniu się gospodarki gniewu, następującym wraz z odrzuceniem tego afektu, i pojawieniu się możliwości jego akumulacji.

Chrześcijańskie rozumienie gniewu rozwijało teologiczne koncepcje judaizmu, przede wszystkim wyobrażenia Boga gniewającego się niejako za swoich wyznawców. Jak pokazuje autor *Krytyki cynicznego rozumu*, Jahwe nosił silne piętno antropomorfizacji, w ziemskie sprawy angażował się – często po prostu jako protektor swojego ludu – wskutek własnego rozgniewania, kierując się impulsem i w bezpośredniej odpowiedzi na złoścące go wydarzenia, jak choćby podczas potopu. Jego konstrukcja psychologiczna, pod względem spontaniczności wyladowań gniewu, nie była więc szczególnie odmienna od tej, jaką charakteryzowali się greccy bogowie czy herosi. Także nim rządził przymus nagłej reakcji. Z czasem jednak (czyli w późniejszych partiach Biblii) przymiot cierpliwości zaczął brać górę nad popędliwością i wyladowania boskiego gniewu odraczały się, znajdując oparcie w jego pamięci, gwarantującej, że wszystkie rachunki zostaną jednak w przyszłości wyrównane. Dzięki temu powstaje – jak pisze Sloterdijk – „załążek historii, która oznacza coś więcej niż tylko wieczny powrót tego samego” (2011: 89). Z punktu widzenia narodu żydowskiego jego gniew, żywiony wobec sprawców niedoli, mógł być lokowany u Jahwe w formie resentymentu niczym w transcendentnym depozycie.

U chrześcijańskich spadkobierców judaistycznej tradycji znaczenie historii tylko rośnie. W dużej mierze dzieje się tak wskutek szerzonych przez ruchy apokaliptyczne pogłosek o rychłym końcu świata, które wywarły tak silny wpływ na religijny klimat czasów Jezusa. W konsekwencji na pierwszy plan wysuwa się sprawowana przez Boga „funkcja retencyjna”, polegająca na przechowywaniu wiedzy o wszelkich ludzkich przewinach aż do czasu Sądu Ostatecznego, kiedy to zostaną surowo odpłacone. Nowotestamentowy Bóg staje się więc „zarządcą ziemskich aktów resentymentu, które przechowywane w nim samym bądź u podwładnej mu, diabolicznej egzekutywy, aby być pod ręką do ich późniejszego podjęcia” (tamże: 118). Chrześcijaństwo, oferując swoim wyznawcom obietnicę wyrównania rachunku win i krzywd u końca historii, zaprojektowało równocześnie miejsce, gdzie wspólnoty bądź jednostki mogły zdeponować swój resentyment i gniew. Rekompensowało to w pewnej mierze skutki przykazania miłości – tej cnoty z konieczności, jak powiedziałby Nietzsche – zobowiązującego wyznawców do powstrzymania się od samodzielnego regulowania rachunków. Uczynienie z Boga depozytariusza gniewu miało i ten skutek, że ludzki gniew stał się podejrzany i niemile widziany, przynajmniej do czasów Oświecenia.

Zdaniem Sloterdijka nowoczesność, znosząc centralną rolę Boga, podważyła opisany powyżej sposób radzenia sobie z gniewem społecznym. Unaoczniała to rewolucja francuska, kiedy to lud, pokrzywdzony stan trzeci, zamiast czekać na bożą sprawiedliwość postanowił wymierzyć ją sam. Od tego czasu aktywa gniewu zaczęła przejmować kształtującą się lewica, w rewolucji znajdująca zeświecczony i przeniesiony w historię odpowiednik Sądu Ostatecznego (tamże: 133). Tym, co zaoferowała – także za cenę wyrzeczenia się spontanicznego wyladowywania gniewu – była „obietnica wypłacania tymotejskich zysków z kapitału w formie podwyższonego poczucia własnej wartości i zwiększonej potęgi w przyszłości” (tamże: 163). Inaczej mówiąc, partie i ruchy lewicowe XIX i XX wieku, które stały się swoistymi bankami gniewu o globalnym zasięgu, obiecywały swoim deponentom zaprowadzenie sprawiedliwego ładu i wzięcie w ich imieniu odwetu na klasach panujących.

Już od czasów rewolucji francuskiej struktura tego projektu w decydującej mierze oparta była nie tyle na obietnicy pozbawienia uprzywilejowanych ich pozycji, ile na przyrzeczeniu, że szczęście wybranych stanie się udziałem wszystkich. Sloterdijk utrzymuje, że był to postulat od zawsze niespełniany, że „chciano zbudować teatr, którego widownia składałaby się wyłącznie z pierwszego rzędu” (tamże: 127). W konsekwencji rezultaty rewolucji 1789 rozczarowały i popchnięcia spraw szukano w rewolucji 1792. Rewolucja październikowa zaś była szukaniem pełnej sprawiedliwości, której nie przyniosła rewolucja lutowa. Mimo to wiek XIX i XX były czasem, kiedy gniew bezsprzecznie należał do lewicy, to ona na różne sposoby wprzęgała go w polityczne projekty.

/// Gniew postkomunistyczny

Gdy po śmieci Stalina Chruszczow wygłosił krytykujący go referat, rola komunizmu jako światowego „banku gniewu” zaczęła słabnąć. Wyczerpywanie się ideologicznej siły oddziaływania tego projektu rozpisane było na kilka odsłon, z których ważniejsze to także stłumienie powstania na Węgrzech w 1956 roku oraz w Czechosłowacji dwanaście lat później, skutecznie ujawniające autorytarny charakter komunistycznych reżimów. Niemniej, jak twierdzi Sloterdijk, nawet w ostatniej fazie istnienia ZSSR, kiedy od dawna był on już dla zachodnich intelektualistów i polityków lewego skrzydła skompromitowany, samo jego trwanie „oddziaływało niczym gwarancja, że zasada lewicowości posiada jakiś rodzaj ziemskiego umocowania” (tamże: 210).

Pełnię znaczenia, jakie dla ruchów socjaldemokratycznych i europejskiej polityki w ogóle miała obecność antykapitalistycznego bloku wschodniego, dostrzec można było wówczas, gdy nastąpiło jego załamanie. Według Sloterdijka przez całą epokę powojenną im był on silniejszy, tym mocniejsza była w krajach kapitalistycznego Zachodu pozycja przetargowa świata pracy w negocjacjach z przemysłowcami i politykami. W ostatnim rozdziale *Gniemu i czasu* Sloterdijk przyjmuje optykę, w myśl której samo zachodnioeuropejskie państwo dobrobytu zrodziło właśnie sprzyjający klasie robotniczej, a zakorzeniony w obserwacji doświadczeń drugiego świata, strach przed komunizmem. Im jego widmo stawało się bledsze – w 1989 roku ulotniło się ono zupełnie – tym bardziej negocjacje między światem pracy a kapitałem układały się po myśli tego drugiego, torując drogę neoliberalizmowi. W tym nowym porządku nie dość, że „organizacje pracobiorców mają w rękę bardzo niewiele, czym mogą efektywnie grozić, jako że przywilej pogroźek niemal jednostronnie przeszedł na stronę przedsiębiorców, to jeszcze ci ostatni mogą teraz dość przekonująco twierdzić, że będzie jeszcze dużo gorzej, jeśli strona przeciwna nie zechce zrozumieć i współtworzyć nowych reguł gry” (tamże: 246).

Charakterystyczne dla sytuacji postkomunistycznej jest również to, że choć złość i rozczarowanie niezmiennie pozostają elementami politycznego krajobrazu Zachodu, to wyczerpała się dotychczasowa kultura organizowania ich. Przede wszystkim partie lewicowe, tradycyjnie zainteresowane społecznym gniewem i skłonne wyrażać go w formie politycznego projektu, utraciły umiejętność wiarygodnego reprezentowania niezadowolenia, łączenia rozproszonej złości spójną narracją. Choć Sloterdijk nie wchodzi w szczegółowy opis tego stanu rzeczy, to wydaje się podzielać zakorzenione w agonistycznych teoriach polityki przekonanie, że temu postpolitycznemu marazmowi winny jest przede wszystkim zmierzch polityki opartej na interesach klasowych, który tak dobrze ilustruje ewolucja brytyjskich laburzystów za czasów Blaira.

Nie jest to bynajmniej jedyna przyczyna aktualnego stanu rzeczy. Nie mniej ważne jest, sugeruje Sloterdijk, rosnące rozerotyzowanie współczesnych społeczeństw poprzez dominującą kulturę wychowujących bardziej konsumentów niż obywateli. A skoro „konsumentem jest ten, kto nie zna albo nie powinien znać żadnych innych pożądań poza tymi, które, żeby przywołać Platona, biorą początek z erotycznej czy posiadającej «części duszy»” (tamże: 24), to nawet jeśli ten konsument jest rozczarowany, to trudno pozyskać go dla politycznego projektu opartego na odwołaniu do dumy.

Symptodem fiaska XX-wiecznej kultury gniewu są dla niemieckiego filozofa rozruchy na francuskich przedmieściach z 2005 roku – książka

pisana jest jeszcze przed podobnymi, ale bardziej masowymi wydarzeniami w Wielkiej Brytanii w 2011 roku – które pokazały bunt przedpolityczny i osierocony przez partie głównego nurtu, będący w jego interpretacji czymś na kształt „próby bicia mgły kijem” (tamże: 74).

/// Poza resentment?

Erudycyjna opowieść o dziejach organizowania gniewu i dumy, którą snuje Sloterdijk, znajduje kulminację w postulacie wyprowadzenia współczesnej kultury ze stanu skażenia resentmentem. Skoro, jak stwierdza niemiecki filozof, nie istnieje dziś żadna utopia, która mogłaby ukierunkować gniew, żaden poważny rewolucyjny projekt, w który mógłby się on wcielić, to ratunku przed rosnącymi napięciami generowanymi przez współczesny kapitalizm szukać należy gdzie indziej.

Jako remedium Sloterdijk proponuje „uwzniesienie kapitalizmu”, tak, by zaczął pracować na rzecz zaspokojenia potrzeb szlachetniejszych niż tylko pożądlive gromadzenie dóbr. Pomysł ten w dużej mierze stanowi rozwinięcie koncepcji Georges’a Bataille’a z *Części przekletej* (2002). Francuski filozof sformułował w tej pracy teorię ekonomii, która kładła nacisk na nieuwzględniane przez szkołę klasyczną motywy ludzkiego działania. Ujawniają się one przede wszystkim w logice daru, w której obdarowywanie, bez otrzymywania w zamian niczego, co byłoby konwencjonalnie rozumianym zyskiem, służy donatorowi za źródło prestiżu i zaspokojenia dumy. Równocześnie pobudza obdarowanego do wysiłku na rzecz zrewanżowania się. Gdyby dzisiejsza kultura – rozwija tę myśl Sloterdijk – potrafiła rozniecić u najbogatszych wolę dzielenia się, udałoby się zagwarantować swoisty ekwiwalent transferów socjalnych i podatkowych, lecz bez piętnowania i podważania cnót, które go zrodziły (por. Žižek 2010: 26–27). Ten szkicowo zarysowany w *Gniw i czasie* projekt ukonkretnienie znalazł w przedstawionej przez Sloterdijka w eseju *Die Revolution der gebenden Hand* (2009) propozycji przejścia od przymusu podatkowego – rzekomo wyrastającego z resentymetu wobec własności – do dobrowolności daniny na rzecz społeczeństwa, stymulującej rozwój *thymos*.

Po lekturze *Gniwu i czasu*, w którym za wzór człowieka sukcesu o rozbudzonej dumie służy magnat stalowy Andrew Carnegie, trudno nie nabrać obaw, że niemiecki filozof proponuje nam powrót do porządku rodem z XIX-wiecznej Ameryki. Ówczesny kapitalizm miał oblicze multimilionerów, równocześnie hojnych filantropów, wręcz rywalizujących w swojej szczodrości. Bezprecedensowe fortuny Carnegie’ego, Rockefellera czy Stanforda wzrastały jednak w warunkach, w których brutalne zwalczanie

związków zawodowych, wyzysk robotników czy praktyki monopolistyczne były powszechne. Stąd zresztą wzięło się nadane największym amerykańskim przedsiębiorcom tego czasu miano „robberbarons”, baronów-rozbójników. Dla Sloterdijka okoliczności te zdają się nie mieć większego znaczenia. Chcąc zdystansować się od lewicy i resentymetu, o który ją posądza, zawiesza pytanie o sprawiedliwość porządku, w jakim wytwarza się i dzieli bogactwo. W konsekwencji nie dostrzega oczywistego faktu, że nadwyżki gniewu pojawiają się głównie w społeczeństwach silniej rozwarstwionych, oferujących ograniczone możliwości awansu czy poddających szerokie rzesze ludzi deprivacji względnej. Dlatego też wydaje się, że sformułowany przez Sloterdijka projekt „uwznioślenia kapitalizmu” okazuje się w swoich przewidywalnych skutkach raczej wyrafinowaną formą obrony *status quo*, niż metodą przekroczenia go w imię sprawiedliwszego porządku.

Tym samym, choć recepty, które w odpowiedzi na niedomagania współczesnej kultury politycznej proponuje Sloterdijk, są raczej nieprzekonujące, to podstawowe intuicje przenikające jego esej są zwykle trafne i wysoce oryginalne. Jeśli ponadto wziąć pod uwagę niezwykłą gęstość wywodu, wyrafinowany styl pisarski filozofa i jego temperament – owocujący odważnymi i kontrowersyjnymi sądami – to z pewnością należy uznać jego książkę za lekturę obowiązkową dla wszystkich zainteresowanych szeroko pojętą filozofią polityki.

Bibliografia:

/// Bataille G. 2002. *Część przeklęta. Oraz Ekonomia na miarę wszechświata. Granica użytecznego*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa.

/// Fukuyama F. 1996. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

/// Nietzsche F. 1905. *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa.

/// Ost D. 2007. *Kłęska Solidarności. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa.

/// Scheler M. 2008. *Resentyment a moralność*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa.

/// Sedláček T. 2012. *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, tłum. D. Bakalarz, Studio EMKA, Warszawa.

/// Sloterdijk P. 2009. *Die Revolution der gebenden Hand*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 13 czerwca. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kapitalismus/die-zukunft-des-kapitalismus-8-die-revolution-der-gebenden-hand-1812362.html>; dostęp: 24.06.2014.

/// Sloterdijk P. 2011. *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.

/// Žižek S. 2010. *Przemoc. Szęść spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Muza, Warszawa.

PRAWDY (NIE)WYGODNE. SŁAWOMIR BURYŁA TEMATY (NIE)OPISANE

Katarzyna Kończal
Uniwersytet Adama Mickiewicza

Intelektualizm oznacza chłodne spojrzenie na ziemię, gdyż zbyt długo spoglądano na nią ciepło, idyllicznie, naiwnie i bez rezultatów (Benn 1998: 89).

To książka niewygodna. Zarówno dla osobistego i zbiorowego sumienia, jak i przyzwyczajen oraz utartych schematów, którymi nieustannie się posługujemy, próbując zrozumieć Zagładę. Niewygodna dla perspektywy tak ofiar, jak sprawców. Niewygodna dla oficjalnej wersji historii. Dzieje się tak dlatego, że Sławomir Buryła – nie po raz pierwszy zresztą – stworzył narrację o nieobecności, a ta zazwyczaj jest kategorią kłopotliwą i nieporęczną, szczególnie gdy mowa o doświadczeniu wojny i Zagłady. W zbiorowym tomie *Ślady obecności*, który olsztyński badacz redagował przed kilkoma laty z Aliną Molisak, przewrotnie napisał, że nieobecność jest w gruncie rzeczy jakąś formą obecności, którą trzeba „opisać i nazwać, wydobyć na światło dzienne” (2010: 9). Takie właśnie zadanie stawia sobie Buryła w niemal każdej publikacji, poczynając od rozprawy o Borowskim i Buczkowskim *Prawda mitu i literatury* (2003), przez zbiorowy tom *Wojna: doświadczenie i zapis* (2006), aż po monografię o Henryku Grynbergu *Opisać Zagładę* (2007). Najnowsza książka – *Tematy (nie)opisane* z 2013 roku – jest kontynuacją linii zarysowanej we wcześniejszych tytułach i po raz kolejny pokazuje, że tym, co najbardziej zajmuje badacza, są możliwości opisu i wypowiedzenia doświadczenia zagładowego. Jak sam przyznaje: „Prawdziwym wyzwaniem, jakie stawia Szosa przed literaturą, jest pytanie o to jak, a nie czy?” (Buryła 2013: 11). Także na poziomie formalnym Buryła konsekwentnie posługuje się syntezą, a pierwsze zdanie *Tematów...* przypomina w tym względzie rodzaj manifestu: „W refleksji nad literaturą Holocaustu przyszedł czas na ujęcia całościowe, podsumowujące obecny stan wiedzy” (tamże: 9). Mimo że najnowsza publikacja jest udaną próbą realizacji tego postulatu, w tyle głowy wciąż pojawia się podstawowa wątpliwość, czy próba jakiegokolwiek syntezy literatury Zagłady nie jest zamierzeniem utopijnym.

/// Ile (nie) wiemy o Zagładzie?

W *Tematach (nie)opisanych* autor podejmuje refleksję nad trzema mitami, które nieustannie pojawiają się w polskiej literaturze poświęconej Zagładzie, lecz do tej pory nie doczekały się przekrojowych opracowań; odzwierciedla je struktura książki: *Żydowscy Kolumbowie, Nowe Eldorado* oraz *Portret oprawcy*. Zanim jednak Buryła przechodzi do szczegółowej analizy, zarysowuje długą listę tematów czekających na syntetyczne i słownikowe opracowanie – są wśród nich m.in. „motyw Chrystusa współcierpiącego z narodem żydowskim, Umschlagplatzu, motyw polskiej i żydowskiej śmierci, muru, pociągów śmierci, tamtej (aryjskiej) strony, symbolika popiołu” (2013: 10) i wiele innych, o których autor nieustannie wspomina w dalszych wywodach. Tym samym *Tematy...* zawierają w sobie niejako drugi, niewidzialny zbiór, pisany między wierszami, którego tytuł mógłby brzmieć: „(Nie)napisana historia Zagłady”. Naturalnie, gest ten rodzi pytania o granice poznawalności i dostępności Shoah – ile nie wiemy jeszcze o Zagładzie i ile tematów jest do odkrycia? Czy przypomina ona studnię bez dna, której eksploracja nie będzie miała końca? I czy faktycznie jest tak, jak chciał Przemysław Czapliński, pisząc w swoim szkicu o literaturze Holocaustu, że „II wojna światowa trwa nadal. My ją toczymy, a ona toczy nas. Nie ma już armat, czołgów i wojska, ale walka nie ustaje. Obszarem, na którym prowadzone są działania wojenne, jest front symboliczny” (Buryła, Molisak 2010: 337)? Książka Buryły zdaje się potwierdzać powyższe kwestie, choć pytanie o powody takiego stanu rzeczy wciąż pozostaje otwarte – mimo niezliczonych opracowań i rzetelnych publikacji dotyczących literatury Shoah powstałych w ostatnich latach.

Czynników jest wiele, sporo z nich leży w naturze samego wydarzenia, często umieszczanego w sferze „nie-do-” („nie-do-opisania”, „nie-do-wyrażenia”, „nie-do-wyobrażenia”), choć w Polsce szczególną rolę odegrała w tym względzie szybka kanonizacja i monopolizacja tekstów Zagłady (por. Karolak 2014) – w powszechnej świadomości istnieje kilka uznanych nazwisk autorów, poza które rzadko się wychodzi. Buryła natomiast zachęca do czegoś zupełnie innego – sięgnięcia pod podszewkę oficjalnego kanonu tekstów z lat 1939–1989. Często jest to proza uznawana za drugo-, a nawet trzeciorzędna, która nie dorównuje luminarzom (2013: 12), jednak ich analiza daje ciekawą perspektywę, której w kanonicznych tekstach nie potrafimy dostrzec. Tam właśnie autor znajduje tematy wyparte z oficjalnego obiegu, naznaczone społecznym tabu – jak np. okupacyjna kolaboracja Polaków z Niemcami (na różnych poziomach), motyw żydowskiej zemsty, powiązanie nazizmu i erotyki czy trudna moralność

szabrowników. Mimo wątpliwej wartości estetycznej utwory te trafnie pokazują mechanizmy historii społecznej i mentalności okresu, w którym powstały. Lektura *Tematów...* wzbudza pod tym względem uczucie z(a)dziwienia – wywołanego przez ogromną ilość prozy do (ponownego) odkrycia i zrekontekstualizowania.

/// Przeciwno mitom

Tematy... uświadamiają, jak bardzo mitotwórczym wydarzeniem jest Zagłada, a literatura, obok publicystyki czy polityki historycznej, odgrywa istotną rolę w przekazywaniu i utrwalaniu mitów. Największą wartością książki Buryły jest czytanie historii (i) literatury pod włos – przeciwko utartym schematom i konwencjom. Autor nie tylko odsłania narosłe wokół Zagłady mity, lecz także stara się dotrzeć do ich wewnętrznych mechanizmów, pokazując np. procesy uwznioślenia i estetyzacji powstania warszawskiego, genezę antyniemieckich resentymentów czy fenomen klątwy wiszącej nad (po)żydowskimi rzeczami. Biorąc na warsztat literackie reprezentacje trzech polskich mitów narodowych – pokolenia Kolumbów, żydowskiego złota i portretu Niemca nazisty – autor znajduje w nich pęknięcia, które tworzą przestrzeń do postawienia ożywczych pytań, wciąż aktualnych, bo dotyczących naszej tożsamości. Jednocześnie interesujący wydaje się sposób podejścia badacza do omawianych, nierzadko kontrowersyjnych i drażliwych kwestii – z jednej strony zajmuje on wyraźne stanowisko, z drugiej natomiast umiejętnie zestawia ścierające się ze sobą racje bez rozstrzygnięcia i ferowania wyroków. Dzieje się tak w przypadku szkicu do portretu oprawcy, gdzie Buryła pisze ostatecznie, że „warto pomyśleć nad tym, czy nie trzeba (z konieczności) zostawić nieco miejsca na tajemnicę, na choćby maleńki obszar, którym zarządzać będzie świat domysłu, a nie pewności” (2013: 391). Przy odważnej próbie demaskacji mitów badacz mimo wszystko stara się zachować w swoich analizach umiar i maksimum naukowej rzetelności, a jego zamiarem jest stworzenie sprawiedliwej opowieści, która włączałaby różne, czasami sprzeczne, racje i narracje.

///Odsłona pierwsza: Kolumb Żyd

Temat Kolumbów cieszy się ostatnio zadziwiająco popularnością – zarówno w kinie (tegoroczna ekranizacja *Kamieni na szaniec* w reżyserii Piotra Glińskiego), jak i w nauce oraz publicystyce. Wydawałoby się, że po niedawnych kontrowersjach związanych z głosem Elżbiety Janickiej w sprawie konieczności krytycznej analizy powieści Kamińskiego i „ujawnieniu”

przez nią bliskiej relacji łączącej głównych bohaterów wszystkie tabu w odniesieniu do Kolumbów zostały przelamane. Tymczasem Buryła wydobyla na światło dzienne rewelację związaną z inną lekturą, przez długie lata kształtującą edukację historyczną w Polsce – *Kolumbami. Rocznik 20* Romana Bratnego (1957). Chodzi o pomijany (lekceważony? wyparty?) wątek żydowskości głównego bohatera, od którego pseudonimu wzięła nazwę generacja młodzieży walczącej w czasie wojny. Ponowne odczytanie powieści Bratnego stało się dla Buryły punktem wyjścia do szerszej refleksji nad fenomenem osławionych „polskich Kolumbów”. Badacz umiejętnie pokazuje rysy w harmonijnym obrazie generacji wojennej, podaje w wątpliwość klasyfikacje i definicje, do których jesteśmy przyzwyczajeni, zadaje niewygodne pytania: na jakiej postawie zawłaszczyliśmy Kolumbów, przypinając im wyłącznie polską, akowską etykietę, broniąc do niej dostępu Żydom? Jak zasadne jest mówienie o pokoleniu Kolumbów w odniesieniu do młodzieży komunistycznej z AL i ZWM? Innymi słowy, dlaczego stworzyliśmy definicję całego pokolenia z perspektywy dyskursu dominującego?

Buryła wskazuje tym samym na uproszczenia, których dokonujemy, myśląc o rocznikach wojennych, i sam robi ruch dokładnie odwrotny – wprowadza dodatkowe stratyfikacje, komplikuje, stara się zacierać binarne podziały, rządzące naszą narodową świadomością. Posługując się paralelami, pokazuje, jak niewiele dzieliło żydowskiego i polskiego bojownika o Warszawę, choć w rzeczywistości istniała między nimi przepaść, m.in. w kwestiach prawnych czy bytowych. Deklaratywnie pisze w pewnym momencie: „Żydowscy Kolumbowie, tak chciałbym nazwać młodych Żydów i Polaków pochodzenia żydowskiego, którzy w czasie wojny stanęli do walki z hitlerowską machiną śmierci” (2013: 43). Buryła upomina się więc o niemalą grupę młodych ludzi, których wyparliśmy z narodowej pamięci: „Historia małych gett jest wciąż do opisania. Wraz z nią odtworzenia domagają się biografie roczników dwudziestych. Roczników, w których brakuje wielu żydowskich metryk” (tamże: 109).

Na pierwszy rzut oka kolokacja „żydowscy Kolumbowie” wydaje się dziwna, zgrzyta – co pokazuje, jak silnie zdomowiony jest w powszechnej świadomości mit polskiego bohatera i jak dużą rolę odgrywa(ła) presja stereotypu deklasującego Żyda jako tchórza. Buryła cytuje w tym miejscu Marię Janion, piszącą, że „Żyd i żołnierz to w kulturze polskiej, przenikniętej kultem wojska, najbardziej przeciwstawne sobie pojęcia” (cyt. za Buryła 2013: 68). By odkłamać ten mit, a równocześnie skomplikować łatwe podziały, badacz przywołuje trzy postaci: Jana Bychowskiego, Marka Rudnickiego i Stanisława Aronsona – żydowskich bojowników walczących

w powstaniu warszawskim, dziś zupełnie zapomnianych. Ciekawie prezentują się też strategie polskich pisarzy, próbujących różnymi drogami opisać fenomen „żydowskich Kolumbów” – przykładem może być *Złota czara* Barbary Nawrockiej-Dońskiej, w której autorka idealizuje postać Mordechaja Anielewicza na modłę romantycznego bohatera z polskim obliczem. Badacz podaje przykłady wielu innych książek (Marii Kann, Stefanii Zachorskiej, Władysława Pawlaka, Antoniego Reńskiego), będących typowym „sentymentalnym kiczem”, których autorzy „wnoszą gmach ponadnarodowej wspólnoty, próbując przekonać czytelnika o niemal identycznych okrucieństwach dotyczących Polaków i Żydów” (tamże: 108).

Pytanie, do którego prowokuje narracja Buryły, dotyczy tego, czy stworzona przez niego kategoria „żydowskiego Kolumba” ma jakiejkolwiek szanse na zaistnienie w powszechnym dyskursie? Niektóre powody dotychczasowej nieobecności tego tematu – jak np. antysemickie stereotypy, wyizolowanie żydowskiego losu, zbyt hermetyczna symbolika powstania warszawskiego, nieobecność Żydów w powojennej Polsce – są aktualne także i dziś, co nie wróży szybkiej rehabilitacji żydowskich powstańców. Mimo to trud re-definiowania i re-nominowania utartych kategorii, którego podjął się Buryła, pokazuje, jak bardzo czujnym trzeba być wobec języka, którym zwykliśmy opisywać przeszłość.

/// Odłona druga: Polak szabrownik

Kiedy w 2011 roku ukazała się książka Jana Tomasza Grossa i Ireny Grudzińskiej-Gross *Złote żniva*, w kraju zawrzało, ponieważ ferowała ona (dla wielu krytyków nazbyt jednostronne) oskarżenie, że Polacy dorobili się na Zagładzie. Autorzy, analizując m.in. materiały archiwalne z Yad Vashem i Archiwum Państwowego na Majdanku, a także inne dokumenty, fora internetowe i relacje świadków, opisali fenomen „kopaczy” z Trebłinki i pła-drowania własności żydowskiej przez Polaków, odważnie porównując go do masakry Hutu w Rwandzie, linczu czarnoskórych w Ameryce czy akcji Pol Pota (2011: 92, 137, 141). Autor *Tematów...*, opisując filiację Zagłady i ekonomii, posługuje się porównaniem z innego rejestru – inspirując się prozą Grynberga, wybiera Eldorado, a więc mityczną krainę w Ameryce Południowej, pełną złota i kosztowności. W wyborze tej nazwy, która pochodzi od skróconego hiszpańskiego określenia *el hombre dorado*, czyli „człowieka olśnionego złotem”, przejawia się to, co najbardziej zajmuje Buryłę – nie tyle straty materialne i brutalność czynu, ile mechanizmy, które za nim stoją, innymi słowy: „okrutna trzeźwość umysłu fundująca ekonomię «czasu marnego»” (2013: 158).

W tym celu badacz dokładnie przygląda się specyficie mitu „żydowskiego złota” i pyta o jego korzenie, daleko wykraczające poza endecką propagandę. Punktem wyjścia czyni reprezentacje literackie i koryguje sąd Grossa, według którego Bogdan Wojdowski jako nieliczny w polskiej prozie ukazał „kopaczy” przy rabowaniu żydowskiego majątku. Autor dowodzi, że „żydowskie złoto i pożydowskie mienie nigdy nie były w Polsce tematem tabu. Nigdy też nie były objęte całkowitym milczeniem”, a literatura od samego początku „bez taryfy ulgowej” podejmowała ten temat zarówno w latach 40., jak i w ostatnich dekadach (tamże: 235). Ogromna liczba przywołanych tekstów stanowi najlepszy tego dowód – wiele z nich jest zupełnie zapomnianych, jak np. powieść Stanisława Łukasiewicza *Okupacja* z 1979 r., inne z kolei (u)znane, lecz długo nieczytane w tym kontekście – tutaj świetnym przykładem jest proza Stanisława Lema (głównie *Szpital przemienienia*, *Wśród umarłych*, *Powrót*). To cenne tropy, po raz kolejny wskazujące tematy do opisanania.

Zastanawiającym aspektem, na który zwraca uwagę Buryła, jest mechanizm „usprawiedliwiającego wytłumaczenia”, który – co ciekawe – pojawiał się w literaturze i publicystyce powojennej równocześnie z ostrym potępieniem grabieży i szabrownictwa. Autor pisze, że często „starano się dowieść, że kopacze i złodzieje stanowili znikomą część społeczeństwa i należeli do marginesu społecznego” (tamże: 118), co zresztą skutecznie wzmacniała propaganda socrealizmu. Innym mechanizmem tłumaczącym szaber (po)żydowskich rzeczy była mentalność spod znaku frazesu „Lepiej niech Polak weźmie...” (zamiast hitlerowca, skoro Żydom i tak się nie przyda). Buryła zwraca w tym miejscu uwagę na kwestie etyczne, które są według niego najistotniejszym punktem odniesienia dla mitu „żydowskiego złota”, ponieważ, jak pisał cytowany przez niego Ludwik Hirsfeld: „Likwidowano wraz ze sprawą żydowską i ludzkie sumienie” (2000: 418, cyt. za Buryła 2013: 239). Rozważania autora – szczególnie o tekście *Pierzyny* Hanny Mortkowicz-Olczakowej (1965) – kierują naszą uwagę w stronę kategorii winy i pokuty oraz uświadamiają, że w polskiej prozie (a myśląc szerzej: w całej powojennej historii polskiej) zabrakło wyraźnego aktu skruchy za szabrownictwo. Buryła sugeruje w kontekście wspomnianej powieści, że przez długie lata wiązało się to z zachwianą moralnością wyniesioną z okresu wojny, ponieważ „skrucha nie może się zrodzić w społeczności, w której grabież pożydowskiego mienia nie ma statusu czynu niemoralnego” (2013: 203). Jeśli przyjrzymy się losom macew z żydowskich cmentarzy i synagogom w małych polskich miasteczkach, to uwagi te okażą się zatrwajająco aktualne.

/// Odsłona trzecia: Niemiec przyjaciel

Określenie „dobry Niemiec” brzmi podobnie chropawo jak „żydowski Kolumb” i wbrew pozorom nie jest wytworem nowej daty. W kresłonym portrecie oprawcy Buryła pokazuje, że zmiana paradygmatu w obrazie Niemca nazisty zdominowanego przez wojenne resentymenty zaczęła dokonywać się w polskiej literaturze dość wcześnie, i zwraca uwagę na to, że już u Seweryny Szmaglewskiej w *Dymach z Birkenau* z 1945 r. niektórzy esesmani mają ludzkie cechy. Zadanie, jakie postawił sobie autor, nie jest jednak łatwe i wymyka się prostej chronologii; ewolucja portretu Niemca w polskim piśmiennictwie (i co za tym idzie: powszechnej świadomości) nie przebiegała bowiem równomiernie. Poza tym wiąże się z olbrzymim korpusem tekstów, które – jak mówi tytuł jednego z podrozdziałów – „należy przemyśleć”. Kilkadziesiąt dzieł, przywoływanych przez Buryłę w szkicu (pomijając poezję, dramat i publicystykę!), świadczy o tym, jak wieloaspektowa to kwestia i jak trudno o syntetyczne ujęcie.

Autor opisuje wprawdzie powszechnie znane figury, jak obraz Niemca sadysty, mordercy-estety, „zwyčajnego faszysty”, jednak powołuje się na teksty rzadko obecne w dyskursie, by wspomnieć tylko dwa: *O barżę pod lampionami, zielonym nosie i dyktaturze* Wacława Bojarskiego (1983) i *Hitleria-da* Andrzeja Szymańskiego (1997). Ten ostatni utwór cechuje się zresztą ciekawym zabiegiem formalnym, ponieważ w jednym z opowiadań poznajemy osobę i czyny Adolfa Eichmanna z perspektywy jego wiecznego pióra. W gruncie rzeczy jednak Buryła dość surowo ocenia dokonania polskiego piśmiennictwa w obszarze zgłębiania „etiologii zła” – żałuje, że nie powstało dzieło dorównujące swoją przenikliwością *Eichmannowi w Jerozolimie* Hanny Arendt, a lektura polskiej prozy „skłania do wniosku, że hitleryzm nie został w dostatecznym stopniu rozpoznany” (Buryła 2013: 389). Syntetyczne ujęcie doprowadziło badacza do stwierdzenia – poza kilkoma wyjątkami: Tadeuszem Borowskim, Zofią Nałkowską, Andrzejem Kuśniewiczem czy Zofią Posmysz – „nieporadności literackich eksplikacji” w tym obszarze, często przejawiającej się w (nad)produkcji zagładowego kiczu, czego najlepszym przykładem casus *Szczurzego pałacu* Bogdana Ruthy czy *Urlopu na Tahiti* Aleksandra Minkowskiego.

Za oryginalny element polskiego piśmiennictwa można by jednak uznać dwa subgatunki – wojenne „apokryfy” (czyli teksty pisane przez Polaków próbujących rekonstruować mentalność niemieckich katów) oraz reportaże/raporty polskich pisarzy udających się do powojennych Niemiec. Pierwsza grupa tekstów została już omówiona przez Edwarda Balcerzana w *Przygodach człowieka książkowego* (1990), choć Buryła redefiniuje

to pojęcie, wyłączając z niego teksty pisane „z wewnątrz” (np. *Muzykę w Herzenburgu* Borowskiego czy *Pasażerkę* Zofii Posmysz). Ciekawsza wydaje się jednak literatura reportażowa – tu należy wymienić cykl tekstów Jerzego Putramenta *Fabryka śmierci* (1963), reportaże Antoniego Sobańskiego (wydane jako *Cynil w Berlinie* w 2006 roku) oraz dwa wczesne teksty: paszkwilowy *Raport z Monachium* Andrzeja Brychta (1968) i polemiczną odpowiedź Wiesława Górnickiego pt. *Raport z Hamburga* (1971). Ten ostatni utwór Buryła traktuje zresztą jako literacki początek demontażu obrazu Niemca hitlerowca w polskiej prozie.

Najbardziej problematyczne w korpusie tekstów omawianych w *Tematach...* są dla mnie literackie próby metafizycznego i chrześcijańskiego wyjaśnienia psychopatologii nazistowskich oprawców – tu przede wszystkim teksty Zofii Kossak (*Z otchłani, Piekło, Golgota*), Leona Cukierberga czy Gustawa Morcinka – gdzie obozy jawią się jako dantejskie pandemonia zarządzane przez moce szatańskie, a naziści jako „blond bestie z piekielnym rodowodem” (Buryła 2013: 284). U Kossak za zło odpowiedzialne są siły tajemne i opętańcza moc, a naziści należą do edukacyjnego planu Boga wobec ludzkości. Buryła podchodzi do tych sądów tolerancyjnie i pisze, że skojarzenia z demonologią były naturalną reakcją umysłu na nieracjonalne bestialstwa wojny. Ponadto – co może w pierwszej chwili zaskakiwać – zestawia dzieła Kossak i Morcinka, kończące się wizją Sądu Ostatecznego, z eseistycznym utworem Stanisława Lema *Prowokacja* (1984). „W jego [Lema – K.K.] interpretacji rampa, selekcja, komory gazowe stanowią świecką i bluźnierczą imitację tego, co pozostało w umysłach katów z odchodzącej w niepamięć judeochrześcijańskiej wyobraźni religijnej” (tamże: 291) – pisze Buryła. Cytat ten działa raczej na niekorzyść zestawienia i pozwala przypuszczać, że przywołując Lemowską *Prowokację* w kontekście dzieł wspomnianych autorów, badacz sam mocno prowokuje, bo wspomnianych zbieżności trudno się w istocie dopatrzeć.

/// Skazanie na nawias

Lektura najnowszej publikacji Buryły pozostawia czytelnika z dziwnie ambiwalentnym uczuciem – równoczesnego przesytu i niedosytu. Przesyt wynika z natłoku poruszanych w niej tematów i wątków, który obezwładnia. Niedosyt natomiast jest rezultatem samej natury zagadnienia – tego, że opowieść o Zagładzie zawsze będzie „niedokończoną narracją polskiej nowoczesności”, przywołując tytuł szkicu Przemysława Czaplińskiego (Buryła, Molisak 2010: 337), a wszelkie próby jej syntezy pokazują, jak trudne, a miejscami wręcz niemożliwe, jest tak postawione zadanie.

Opisywanie Zagłady zawsze opatrzone jest symbolicznym nawiasem, wskazującym na pewien rodzaj skonfliktowania, wątpliwości, potrzebę dystansu – podobnie jak w tytule omawianej książki. Figura „(nie)opisania” jest kluczowa dla rozważań Buryły, nie chodzi tu jednak o kwestie związane z wyrażalnością/niewyrażalnością, lecz o to, *jak* pisać. Autor po raz kolejny podjął próbę *opisania* tego, jak *(nie)opisywano* Zagłady, bo to właśnie do badaczy, nie ofiar, należy „ważenie racji, komplikowanie obrazu, próba uchwycenia całości” (2013: 240). Te trzy powinności brzmią niczym *credo* autora *Tematów...*, z którego zresztą najlepiej wywiązuje się tam, gdzie sprzeciwia się myśleniu binarnemu, bezrefleksyjnie dzielącemu świat na katów i ofiary, polskich i żydowskich Kolumbów, szabrowników i sprawiedliwych.

Na koniec warto zastanowić się nad kryteriami doboru mitów, którego dokonał Buryła. W trakcie lektury nieuchronnie nasuwa się pytanie o przyczyny takiego zestawienia – tym bardziej, że nasze zbiorowe imaginarium mieści ich znacznie więcej, o czym autor niejednokrotnie przypomina. Czy oznacza to, że właśnie one – mit „żydowskiego złota”, „polskich Kolumbów” i „niemieckiego oprawcy” – ukształtowały polskie rozumienie Zagłady? A może są po prostu najsilniej eksploatowane przez rodzimą literaturę? Odpowiedzi dostarcza w jakiejś mierze przedział czasowy narzucony przez Buryłę, obejmujący lata 1939–1989, czyli głównie okres PRL-u, którego ideologia w znacznej mierze przyczyniła się do zaakcentowania jednych i wyparcia innych tematów z publicznego dyskursu. Autor nie tłumaczy obszernie powodów swojego wyboru, choć to kwestia skłaniająca do dyskusji.

Wspomniany na początku niedosyt wynika jeszcze z jednego wątku nieobecnego, o który warto się upomnieć – mianowicie opuszczenia polskiego podwórka i zarzucenia badawczej wędki za granice kraju, oczywiście nie po to, by tworzyć syntezę zakrojone na jeszcze większą skalę, lecz w celu zyskania perspektywy porównawczej. Kwestia funkcjonowania wspomnianych mitów zagranicą mogłaby w ciekawy sposób rzucić światło na rodzimy dyskurs. Czasami pojawiają się u Buryły odwołania do tekstów zagranicznych, jednak najczęściej tych, które znamy w polskim tłumaczeniu i które uchodzą za sztandarowe (jak prace Daniela Goldhagena, Raula Hilberga czy Hanny Arendt). Może warto byłoby spojrzeć na mity, którymi obrosła Zagłada w Polsce, z innej perspektywy geopolitycznej, mimo że „to w polskiej poezji i prozie Holocaust uzyskał najpełniejszą i zarazem najliczniejszą reprezentację spośród wszystkich literatur światowych” (tamże: 9), jak odważnie stwierdza autor we wstępie. Zdaje się jednak, że to postulat przekraczający rozmiary jednego tomu *Tematów (nie)opisanych*, choć z pewnością zasługuje na wejście do następnego – być może takiego, który rozpoczęłyby się po roku 1989.

Bibliografia:

/// Benn G. 1998. *Po nihilizmie. Eseje, szkice, fragmenty*, opr. H. Orłowski, tłum. J. Kałużny, J. Koźbial, R. Turczyn, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

/// Buryła S. 2013. *Tematy (nie)opisane*, Universitas, Kraków.

/// Buryła S., Krawczyńska D., Leociak J., red. 2012. *Literatura polska wobec Zagłady (1939-1968)*, Fundacja Akademia Humanistyczna, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.

/// Buryła S., Molisak A. red. 2010. *Ślady obecności*, Universitas, Kraków.

/// Czapliński P. 2010. *Zagłada – niedokończona narracja polskiej nowoczesności*, [w:] *Ślady obecności*, red. J. Buryła, A. Molisak, Universitas, Kraków, s. 337–381.

/// Hirszfeld L. 2000. *Historia jednego życia*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.

/// Gross J., Grudzińska-Gross I. 2011. *Złote żnima. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Wydawnictwo Znak, Kraków.

/// Karolak S. 2014. *Doświadczenie Zagłady w literaturze polskiej 1947–1991. Kanon, który nie powstał*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.

**O WIELOWYMIAROWOŚCI HISTORII.
MARCIN GUTOWSKI, JOANNA KORAB,
AGNIESZKA NOSOWSKA, HANKA NOWICKA.
REDAKCJA I WSTĘP: MARCIN KULA
*BYŁO, NIE MINĘŁO. STUDIA O DZIAŁANIU
Z HISTORIĄ W TLE***

Marta Karkowska
Polska Akademia Nauk

Monografii, prac przekrojowych czy opracowań historycznych, dotyczących kwestii takich jak przyczyny uprawiania historii, jej funkcje i cele, co roku ukazuje się sporo. Rzadko jednak towarzyszy im refleksja oparta na szerokiej i dogłębnej analizie różnych, odległych od siebie przypadków. Tym bardziej istotne okazuje się pytanie stanowiące oś pracy zbiorowej *Było, nie minęło. Studia o działaniu z historią w tle*. Jak podkreśla redaktor i autor *Wstępu* Marcin Kula, książka ma skłaniać do zastanowienia się nad tym, „do czego historia bywa wykorzystana, a czasem nadużywana”. Sam wskazuje na różne sposoby wykorzystywania historii, jej znaczenie i rolę w życiu społecznym.

Lektura książki *Było, nie minęło. Studia o działaniu z historią w tle*, opracowanej „klasyczną metodą historyczną” (s. 27), skłania jednak do zadania kolejnych pytań: czy zawsze właściwe są wizja historii jako nauki obiektywnej i ideał historyka dążącego do ustalenia faktów? Jak dalece różnić się mogą od siebie obrazy przeszłości kreślone przez różnych autorów? Na ile podejmowany temat, ale też np. literatura powstała wokół niego, może determinować sposób jego przedstawiania przez kolejne pokolenia badaczy przeszłości? Jaki wpływ na obraz przeszłości prezentowany w pracach dotyczących historii powinny i mogą mieć zainteresowania badaczy, ich doświadczenia, lektury czy przekonania?

Pytania te nasuwają się właśnie po lekturze zbiorów takich jak omawiana tu publikacja, łącząca w jednym tomie prace czworga autorów, podejmujących bardzo odległe od siebie tematy. Należą do nich: *Edukacja historyczna w trybach polityki. Idea Wielkich Węgier w węgierskich podręcznikach do historii z lat 1926–1942* Joanny Korab, *Mongolia wobec własnej historii 1911–2011* Marcina

Gutowskiego, *Konflikt pamięci grupy większościowej i mniejszościowej. Spór o budowę pomnika Prawosławnym Mieszkańcom Białostockiej Zabiłym, Zamordowanym i Zamęczonym w latach 1939–1956* Agnieszki Nowakowskiej oraz *Rola fotografii w procesie kształtowania polskiej pamięci zbiorowej o Żydach polskich na przykładzie wystawy „I ciągle widzę ich twarze”* autorstwa Hanki Nowickiej.

Joanna Korab, poruszająca kwestie związane z edukacją historyczną, najszerszej odpowiada na pytanie o postrzeganie teraźniejszości przez pryzmat przeszłości i na odwrót. Autorka zajmuje się rolą podręczników w wychowaniu uczniów na przyszłych obywateli oraz zmianami i ciągłością w interpretacji faktów historycznych. Skupia się przy tym na węgierskich podręcznikach wydanych na przestrzeni niespełna dwudziestu lat, jednak w czasie wypełnionym zasadniczymi zmianami, tak politycznymi, społecznymi czy gospodarczymi, jak i terytorialnymi (lata 1926–1942). Zwraca uwagę zarówno na treści podręczników, jak i ich przekaz emocjonalny, najważniejsze osie interpretacyjne, sposoby konstruowania wyobrażeń o „innych”. Tym samym zmusza do zastanowienia się nad strategią kształtowania pozytywnych wyobrażeń na temat historii państwa i narodu oraz nad rolą egocentrycznej polityki historycznej.

Prezentując tak obszerny materiał, można byłoby się jednak pokusić o szersze i ogólniejsze wnioski dotyczące mechanizmów zaobserwowanych zmian, wskazać interpretacje historyków i metodologów węgierskich (nie tylko polskich, takich jak przywołany Jerzy Topolski), a być może także dokonać porównań z polityką prowadzoną w ramach edukacji historycznej w innych państwach regionu. Lektura nasuwa też pytania, na które trudno znaleźć odpowiedź w tekście. Dotyczą one konkretnych kwestii, takich jak choćby sposób postrzegania przez Węgrów dualistycznej monarchii austriacko-węgierskiej czy zasadnicze zmiany konotacji związanych z terminem „pokój” – rozumianym jako stan przeciwstawny wojnie. Niemniej rozdział jest interesujący dla polskiego czytelnika. Pozwala mianowicie dostrzec specyfikę węgierskiej polityki wobec przeszłości, skłania też do namysłu nad odmiennością polskiego i węgierskiego stosunku do historii w Polsce i na Węgrzech po pierwszej wojnie światowej i w trakcie drugiej.

Zupełnie inne cele i sposoby analizy ukazywania przeszłości prezentuje autor studium pt. *Mongolia wobec własnej historii 1911–2011*. Zawiera ono przede wszystkim obszernie omówienie historii Mongolii, a zwłaszcza historii jej stolicy Ulan Bator i jej roli w kształtowaniu polityki historycznej całego państwa. To praca przede wszystkim historiograficzna, zdecydowanie bardziej opisowa niż analityczna. Sam opis dziejów Mongolii na przestrzeni stu lat okazał się bardzo ważny – przybliżył temat w Polsce mało znany, choć istotny. Wątpliwości budzić może jednak dobór źródeł,

na podstawie których powstało studium. Już na wstępie autor rzetelnie zaznacza, że sam „dla okresu autonomicznego (1911–1919) źródeł jako takich nie posiada” (s. 146). Większość wniosków dotyczących historii państwa i miasta oparta jest na analizach dziennika „Ulaanbaataryn Medee”, ukazującego się od połowy lat 50. do 1990 roku (trudno odgadnąć, czy wynika to z dostępności, popularności czasopisma, siły jego oddziaływania, czy też braku innych periodyków) oraz polskich i angielskich opracowaniach dotyczących dziejów Mongolii.

Wobec takich braków, a być może trudności z pozyskaniem innych źródeł, zastanawia, dlaczego autor tak oszczędnie korzysta z rozmów z Mongolami, ich interpretacji przeszłości oraz własnych obserwacji, zwłaszcza w tych fragmentach pracy, w których opisuje historię Mongolii po 1990 roku. Najwięcej odwołań do tego rodzaju źródeł znaleźć można w ostatnich częściach dotyczących np. życia codziennego czy stosunków mongolsko-chińskich i mongolsko-radzieckich, znacznie bardziej interesujących niż suche opisy kolejnych pomników czy kalendarz obchodów rocznicowych opatrzone jedynie krótkimi komentarzami. Zastanawia też, dlaczego autor zdecydował się poddać analizie np. herb miasta Ulan Bator, nie wspomniał zaś o godle państwowym, choć to właśnie historii Mongolii poświęcona jest cała praca; dlaczego szerzej nie opisał symboliki i roli pieczęci, będącej – jak wynika z tekstu – jednym z najważniejszych symboli władzy; dlaczego nie poświęcił więcej miejsca np. stosunkowi samych mieszkańców stolicy do zmian zachodzących w kolejnych dziesięcioleciach. Największą wartością tego studium okazują się uwagi własne, rozważania, a często przypuszczenia autora, które jednocześnie najczęściej mówią o zmianach zachodzących na przestrzeni lat w Mongolii oraz specyfice postrzegania przeszłości przez mieszkańców kraju. Autor wspomina o „luźnym związku życia codziennego z kwestią pamięci historycznej” (s. 238) i podkreśla, że wiele zjawisk jedynie sygnalizuje. Tym samym rozbudza zainteresowanie wieloma kwestiami, nie zaspokajając jednak ciekawości czytelnika.

Studium Agnieszki Nowakowskiej na temat konfliktu wokół budowy pomnika Prawosławnym Mieszkańcom Białostoczczyzny Zabitym, Zamordowanym i Zamęczonym w latach 1939–1956 różni się od poprzednich przede wszystkim tym, że porusza temat przeszłości narodowej rozpatrywanej nie na poziomie makro (państwa), ale na poziomie mezo (społeczności lokalnej i regionalnej). Jak zaznacza sama autorka, jej celem było ukazanie sporu o upamiętnienie wydarzeń z przeszłości i wpływu przeszłości sprzed kilkudziesięciu lat na wydarzenia sprzed lat kilku (s. 262). Spór ten rozpatrywany jest w odniesieniu do starań przedstawicieli mniejszości białoruskiej i ukraińskiej, domagających się (z powodzeniem,

choć po wielu trudach) symbolicznego upamiętnienia ofiar polskiego podziemia niepodległościowego na Białostocczyźnie.

Warto zaznaczyć, że choć w samym tytule pojawia się informacja, iż studium dotyczy konfliktu pamięci grupy większościowej i mniejszościowej, w praktyce całość podejmuje temat konfliktu pomiędzy pamięcią o własnej, niedawnej przeszłości danej grupy a oficjalną historiografią, na straży której stoją organy państwa i instytucje samorządowe. To właśnie poruszenie tej kwestii – roli i wagi przeszłości lokalnej oraz jej stosunku do państwowych (czy oficjalnych) interpretacji przeszłości – okazuje się największą wartością tej pracy.

Tu można mieć zastrzeżenia, dlaczego tak wiele miejsca autorka pracy poświęciła ustaleniom historyków na temat organizacji takich jak WiN i NSZ czy obszernym omówieniom historii powojennego państwa polskiego. Zastanawia też dobór źródeł przywoływanych w pracy, a dotyczących samego konfliktu o pomnik. Autorka obszernie przywołuje głównie dokumenty zebrane w Archiwum Stowarzyszenia Budowy Pomnika Prawosławnym Mieszkańcom Białostocczyzny Zabitym, Zamordowanym i Zamęczonym w latach 1939–1956, wywiady z osobami zaangażowanymi w budowę pomnika i należącymi do stowarzyszenia bądź wspomagającymi je oraz treści artykułów prasowych. Korzysta także z wybranych dokumentów wydanych przez instytucje centralne, jak Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, czy dokumentów utworzonych przez Sejm RP. Nie przywołuje natomiast dokumentów utworzonych i – co też ważne w kontekście przedstawianych wniosków – przechowywanych np. przez instytucje samorządowe ani nie wspomina o własnych wywiadach (lub choćby próbach ich przeprowadzenia) z przedstawicielami tych instytucji czy władz wojewódzkich, choć mogłyby mieć one wpływ na interpretację treści wydanych przez nie pism. Niezależnie od tego warto docenić wysiłek autorki, która nie tylko poddała analizie treści mnóstwo dokumentów czy zawartość różnych tytułów prasowych, lecz także skorzystała z możliwości, jakie dają rozmowy z uczestnikami wydarzeń, i wskazała na wagę ich interpretacji przeszłości czy przekonań.

Ostatnie studium wyróżnia przede wszystkim to, że dotyczy możliwości i ograniczeń interpretacji przeszłości, które wiążą się z tak specyficznym i stosunkowo rzadko wykorzystywanym źródłem, jakim jest fotografia. Praca autorstwa Hanki Nowickiej okazuje się też interesująca z innego powodu: to w niej najwyraźniej spośród wszystkich czterech studiów eksponowane są własne interpretacje, przekonania i poglądy autorki. Nie należy bynajmniej tej cechy pracy uznać za wadę. Przeciwnie, taka forma analizy, w której badacz nie ukrywa roli osobistych doświadczeń, roli

własnych lektur czy zdobytej wiedzy, okazać się może bardzo wartościowa, zwłaszcza przy interpretacji źródeł takich jak fotografie nieznanych z imienia i nazwiska osób, fotografie dokumentujące życie społeczności, której już nie ma.

Dlatego największą wartością tego studium jest właśnie własna, często bardzo subiektywna próba interpretacji nie tylko samych fotografii, lecz także sytuacji społecznej, atmosfery, jaka wytworzyła się wokół wystawy: przyjęcia, z jakim spotkał się apel Goldy Tencer o przekazywanie zdjęć przedwojennych Żydów polskich na potrzeby wystawy, motywów, jakie kierowały darczyńcami, czy sposobów opisywania kolejnych fotografii przesyłanych do Fundacji Shalom. Oczywiście można nie zgadzać się z wnioskami autorki, warto jednak mieć na względzie specyfikę jej perspektywy badawczej. Wyjaśnienia wymagałyby jednak dwie kwestie: zarówno sposób doboru źródeł (autorka bardzo pobieżnie wyjaśnia ich podstawy), jak i prezentowane wnioski. Być może te ostatnie to jedynie skróty myślowe, jednak wywołują duży niepokój.

Dotyczy to np. własnych (chyba) stwierdzeń autorki, takich jak: „Pamięć nie może być przedmiotem badań. Możemy natomiast sięgnąć po rzeczywiste materialne przedmioty, które pamięć przechowują i przekazują w celu badania ich związków z naszą pamięcią” (s. 369). Trudno zrozumieć, dlaczego pamięć nie może podlegać badaniu i dlaczego w tym kontekście to przedmioty jako takie mają jakieś szczególne właściwości? Wątpliwości budzi też sam sposób rozumienia tego, czym jest *oral history*, jakie są możliwości i granice jej wykorzystania (s. 417 i n.). Zastanawiają niektóre wnioski, jak choćby własne interpretacje wyników badań CBOS (s. 440). Autorka stwierdza, że „u ponad 90% Polaków zagłada Żydów nie zajmowała szczególnego miejsca w postrzeganiu skutków okupacji”, opierając się wyłącznie na pytaniu o to, „z czym kojarzy się Panu(i) Oświęcim?”, i uznając najwyraźniej za mało znaczące np. odpowiedzi 61% respondentów twierdzących, iż było to „miejsce męczeństwa wielu różnych narodowości”. Trudno też zrozumieć, skąd konkluzje autorki takie jak te, iż fotografie Żydów nie mieszczą się w polskich albumach rodzinnych (s. 452), skoro wiele z przesłanych zdjęć właśnie stamtąd pochodzi (s. 452) i przesłane było do Fundacji Shalom właśnie przez „chrześcijan”, dawnych sąsiadów i przyjaciół fotografowanych osób (s. 418–419), często z prośbą o zwrot lub przesłanie ich kopii autorom listów.

Lektura wszystkich czterech studiów rozpatrywana w kontekście przedmowy do całej publikacji skłania do stwierdzenia, że niezależnie od odmienności podejmowanych tematów – bardzo ciekawych i mało znanych – oraz sposobów ich ujmowania i samej analizy całość zasługuje na uwagę z kilku

powodów. Przede wszystkim ukazuje ona wielość i odmienność założeń, jakie mogą leżeć u podstaw analiz historycznych. Dotyczy to zarówno założeń dotyczących tego, czym jest badanie historyczne, jakie postępowanie jest mu właściwe, jak i tego, czym właściwie jest historia i jak należy ją rozumieć. Warto też zwrócić uwagę na to, w jaki sposób postrzegana jest rola opisu historycznego. O ile np. w pierwszym ze studiów autorka podkreśla, że nie zdecydowała się zamieścić odrębnego rozdziału czy podrozdziału stanowiącego rys historyczny badanego okresu, chcąc uniknąć uproszczeń i jednoznacznych stwierdzeń, „jak było” (s. 41), o tyle w kolejnych studiach to właśnie „neutralne” opisy historyczne zajmują najwięcej miejsca. Istotny okazuje się też sposób samego konstruowania wniosków w kolejnych pracach. W pierwszym, drugim i trzecim ze studiów przedstawiający je autorzy wiele wagi przywiązują do zawartości dostępnych źródeł, ich treści. W ostatnim zaś (niezależnie od liczby przywołanych koncepcji teoretycznych) dominują własne, subiektywne interpretacje autorki.

Warto też zwrócić uwagę na różne sposoby postrzegania pamięci i historii, odmienność sposobów ich definiowania i znaczeń, jakie są im przypisywane w analizach różnych wizji przeszłości. Poczynając od opracowań tych tematów, które dotyczą przede wszystkim oficjalnej wizji przeszłości i opierają się na oficjalnych przekazach (pierwsze i drugie ze studiów), a kończąc na tych, które odwołują się do pamięci jako głównego motoru działań danej społeczności i podstawowego źródła wiedzy, możemy prześledzić nie tylko różnorodność sposobów postrzegania samego znaczenia i roli pamięci lub historii, ale też odmienność interpretacji wzajemnych stosunków między nimi. Ma to niebagatelne znaczenie, gdyż nie tylko decyduje o perspektywie, w ramach której podejmowany jest temat, lecz ma także wpływ na dobór źródeł (np. dokumentów albo wywiadów) i wagę nadawaną im przez autorów opracowań oraz na ostateczne wnioski.

Można zatem zgodzić się ze stwierdzeniem redaktora publikacji i autora wstępu Marcina Kuli, że zawartość zbioru może być interesująca nie tylko dla historyków, lecz także dla przedstawicieli innych dyscyplin. Najbardziej interesujące jednak okazać się może to, w jak różny sposób całość będzie odbierana i interpretowana przez czytelników o odmiennych zainteresowaniach, doświadczeniach i poglądach.

Bibliografia:

/// Gutowski M., Korab J., Nosowska A., Nowicka H.; Kula M., red. i wstęp. 2012. *Było, nie minęło. Studia o działaniu z historią w tle*, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa.

KOLOROWA REWOLTA. O WYSTAWIE *LOKALNY PEJZAŻ KONTRKULTURY. PEACE LOVE I PRL* W MUZEUM ETNOGRAFICZNYM IM. MARII ZNAMIEROWSKIEJ-PRÜFFEROWEJ W TORUNIU

Karolina J. Dudek
Uniwersytet Warszawski

Wojna w Wietnamie, zamieszki na tle rasowym w Stanach Zjednoczonych, Wielkie Społeczeństwo Johnsona i rewolucja społeczna to główne wątki tworzące opowieść o latach 60. XX w. Kultura popularna utrwaliła co najmniej dwie wersje tej historii (Frank 1997). Mroczna i krwawa – mówi o wojnie, okrucieństwie i tysiącach poległych, a także o Ameryce pogrążającej się w nihilizmie, uzależnionej od narkotyków i alkoholu. Ta druga – idylliczna, pełna miłości, ciepła i dobra – opowiada natomiast o epoce zaangażowania obywatelskiego, walki o demokrację i prawa człowieka, naprawianiu świata zepsutego przez kapitalizm. Obie odniosły kulturowy i komercyjny sukces. Są równie pociągające i pobudzające wyobraźnię. W obu główne miejsce zajmują grupy rewolucyjne i transgresywne. To jednak opowieści amerykańskie.

Jak przekonywali Marek Reddig i Artur Trapszyc, autorzy znakomitej wystawy w Muzeum Etnograficznym im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, można stworzyć także polską wersję opowieści o latach 60. i 70. Nadali jej tytuł *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love & PRL*. Choć ruchy kontrkulturowe i kontestacyjne są w niej również głównymi bohaterami, to wątki amerykańskie pozostają jedynie tłem. To, co globalne, spleta się w niej z tym, co lokalne, tworzy nowe sensory i znaczenia kulturowe. Wystawa oraz komentarz do niej niezwykle trafnie wydobywają podobieństwa i różnice. Amerykańscy hipisi buntowali się przeciw kapitalizmowi, który Polakom kojarzył się raczej pozytywnie (Trapszyc 2013: 14). Podczas gdy w Polsce sprzeciw wywoływała ideologia marksistowska, w Stanach Zjednoczonych lewicowość należała w tym czasie do repertuaru kontrkulturowego. Lokalna wersja kultury hipisowskiej nie była kopią amerykańskiej,

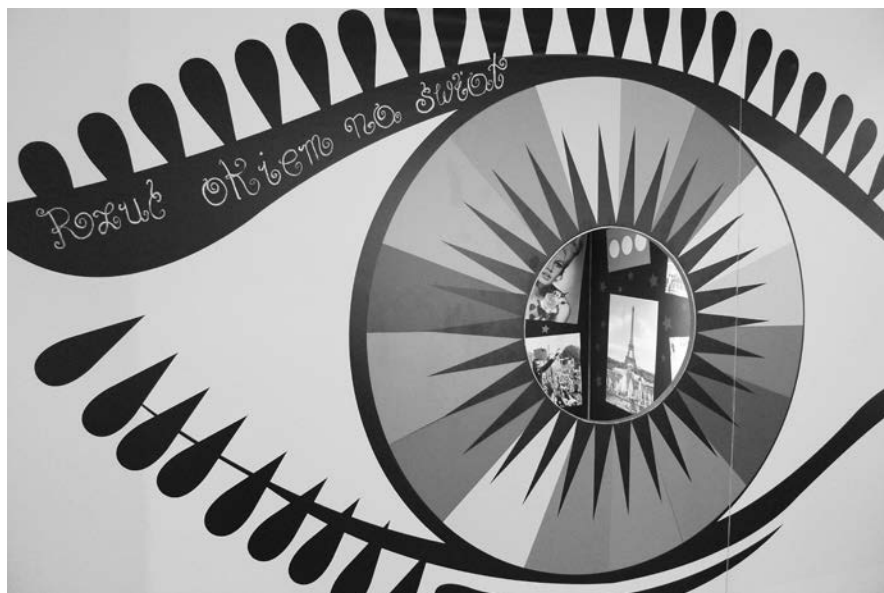
lecz tworem złożonym z elementów twórczo przekształconych i dopasowanych do realiów polskich. W paradoksalne znaczenia obrastał na przykład styl *flower-power*, któremu nadano silny rys ludowy:

Owa ludowość zgodna z hipisowską estetyką, jakże często odwołująca się do folkloru, paradoksalnie korelowała z respektowaną przez naszą cenzurę i lansowaną przez propagandę swojskością. Dlatego rzeczywiste motywacje bohaterów naszej estrady pod względem autokreacji są trudne do odczytania i jeszcze bardziej zatarte. Ich stroje z jednej strony są przecież poprawne, bo ludowe, a równocześnie w jakimś sensie kontrkulturowe, bo hipisowsko-folkowe (Trapszyc 2013: 16).

Wystawę zaczyna rzut oka na świat lat 60. i 70. – zarówno w przenośni, jak i dosłownie: przez tęczę olbrzymiego oka zaglądamy do wydzielonej przestrzeni, w której ukazane są postaci i wydarzenia kojarzące się z kolorowymi latami kontrkultury (Fot. 1). Czego i gdzie chodziło się słuchać? Na czym odtwarzano ulubione przeboje? Ekspozyty zgromadzone w pierwszej części wystawy opowiadają o kulturze muzycznej (Fot. 2). Obok ekspozycji płyt winylowych zaaranżowana jest scena z instrumentami. Dalej drink bar, gdzie można porozmawiać po koncercie. Uwagę zwraca piękna szafa grająca *Prestige* i dbałość o detale: tabliczka z informacją o możliwości wpisania się do książki skarg i wniosków znajdującej się z bufecie, stylowy telefon z tarczą, krzesła barowe z czerwonym obiciem, szatnia na palta. Panie zerkające z fototapety za kontuarem wyglądają jakby tylko czekały na złożenie zamówienia. „Alkohol podaje się w zestawie z przekąską lub daniem garmażeryjnym” – przypomina napis na tabliczce. Skończyły się papierosy? Jakie potrzebne: Sporty, Popularne, a może Zenit? Naprzeciwko drink baru znajduje się witryna kiosku z imponującym wyborem towarów: od poczty dziecięcej, przez proszek i mydło, aż po numer „Musicoramy” (Fot. 3). Zwiedzający zatrzymywali się tu na dłużej, bo wiele z tych przedmiotów przywoływało wspomnienia.

Jedna z kolejnych części wystawy dotyczy podróży pociągiem i autostopem (czy ktoś pamięta jeszcze książeczki autostopowicza?). Dokąd jeździli hipisi? Do Sopotu na koncerty w Non Stopie i pierwsze dyskoteki, do Ostródy, Ustrzyk Górnych – byle z dala od zgiełku miast, tam, gdzie można żyć dziko (tamże: 23–25). Ważna jest tu kategoria natury. Jedna z gablot prezentuje wzorcowy zestaw turystyczny z pacyfą. Trapszyc podkreślał, że idea włóczęgi i wędrowania stanowiła ważny element kontrkultury (tamże: 23). Bycie w drodze było formą ucieczki przed obłudą poukładanego życia, poszukiwaniem wolności i autentyczności.

Z każdej wyprawy wracano ostatecznie do domu: w dwóch przestrzeniach zaaranżowano pokoje. Tu znów ujmuje dbałość o szczegóły



Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love & PRL, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu. Fot. K. J. Dudek



Oprowadzanie kuratorskie po wystawie *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love & PRL* w trakcie finisażu 29.03.2014. Część wystawy poświęcona kulturze muzycznej. Fot. K. J. Dudek



Kiosk „Ruch”. Wystawa *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love & PRL.*
Fot. K. J. Dudek



Na pierwszym planie szafa grająca. W tle zaaranżowany salon w stylu środkowego PRL-u. Wystawa *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love & PRL.* Fot. K. J. Dudek

– od skarbonki PKO, misia siedzącego w kącie łóżka i maty słomianej z symbolami kontrkulturowymi, po dwie makatki zawieszono symetrycznie po bokach telewizora usytuowanego w pokoju rodziców (Fot. 4). Opór i kontestacja w PRL miały też swój banalny, codzienny wymiar, związany choćby z symbolicznym przywłaszczaniem tego, co utożsamiano z „wrogim systemem kapitalistycznym”. Mogły to być plakaty z wizerunkami zachodnich gwiazd czy opakowania po produktach. „Taka banalna kontestacja, będąca efektem osmozy treści konkurencyjnych wobec szarej i zideologizowanej rzeczywistości, odegrała podstawową rolę w tym sensie, że na dobre złamała autarkiczny monopol władzy na perswazję w sferze pożądanego stylu życia” – pisał Mirosław Pęczak (2013: 13). W tym sensie przechowywana na półce puszka po Coca-Coli była wyrazem tęsknoty za wyobrażonym lepszym światem i kontestacją porządku socjalistycznego.

Kolejna gabłota symbolizuje to, przeciw czemu się między innymi buntowano, i to zarówno w Polsce, jak i w USA: wojsko i Wojskowa Komenda Uzupelnień. Ale buntowano się także przeciw temu, czego nauczano w szkole. W zaaranżowanej klasie tablicę przedzielono na pół. Po lewej stronie kreski – twierdzenie Pitagorasa, bo matematyka była jedyną formą prawdy, jakiej nauczano. Po prawej – lekcja poświęcona XXX-leciu PRL i rozwiązaniu fundamentalnych problemów narodowych dzięki sojuszowi, współpracy i przyjaźni ze Związkiem Radzieckim. Trzeba przyznać, że autorzy wystawy świetnie operują skrótem, symbolem i żartem. I to jeden z głównych atutów wystawy, przydający jej poetyckiej lekkości.

Wystawę zamyka rodzaj podsumowania wyrażony w pytaniu: co pozostało z tamtych lat? Autorzy wystawy dali trzy odpowiedzi: jedni znaleźli miłość (*love*), drudzy wolność (*freedom*), a jeszcze inni – spokój i pokój (*peace*). W zakończeniu podsumowano to następująco:

Niezwykle bogate w wydarzenia i przesiąknięte atmosferą kontrkultury lata 60. i 70. to eksplozja twórczości, pasji i wewnętrznego imperatywu do działania „na przekór”. To epoka, w której zainicjowano wiele zmian, kruszono i przelamywano bariery kulturowego tabu. [...] Przeobrażenia zachodziły nawet tam, gdzie próbowano wstrzymać ten proces instytucjonalnie. Zmiany dokonywały się również w środowiskach niechętnych hipisowskiej rewolucji, niejako „siłą rzeczy”. Opór, poczucie wolności osobistej, nonkonformizm, nakaz etyczny, szczerłość i bezpruderyjność w kwestiach obyczajowych to nie tylko najważniejsze hasła, ale i treści (Trapszyc 2013: 50).

Choć wystawy zobaczyć już nie można, warto sięgnąć do towarzyszącej jej publikacji. W komentarzu zawarty jest bowiem syntetyczny opis

działalności niezwykle prężnej sceny kulturalnej, opatrzone licznymi fotografiami i wycinkami z gazet. Do komentarza dołączona jest również płyta z nagraniami. Muzyczny dodatek specjalny powstał dzięki uprzejmości Polskiego Radia Pomorza i Kujaw, w którego zasobach odnalezione zostały utwory odzwierciedlające wpływy kontrkultury. Należy jednak pamiętać, że muzyka wielu spośród grających wówczas zespołów nigdy nie została zarejestrowana – co podkreślał Trapszyc (tamże: 64).

Wystawa *Peace, Love & PRL* ukazała subkultury czasów PRL-u jako fenomeny złożone i niepoddające się prostym klasyfikacjom. Autorzy zaproponowali optykę lokalną lub – jak sami to ujęli – „prowincjonalną” (tamże: 9). Ich uwaga skoncentrowała się na mniejszych ośrodkach: Toruniu, Bydgoszczy, Grudziądzu, Inowrocławiu, Nakle nad Notecią, Trzemesznie czy Włocławku. To, co globalne, czy związane z większymi ośrodkami, jest lepiej znane i opisane – przekonywali (tamże). Natomiast to, co pozostaje na marginesie i tak marginalnego prądu, często jest pomijane. Nie znaczy to, że jest mniej ważne, zwłaszcza dla społeczności lokalnej. Takie ujęcie tematu przystaje do współczesnych koncepcji działania muzeów etnograficznych, które podkreślają potrzebę współpracy ze społecznością lokalną i tworzenia wystaw nawiązujących do historii i tradycji lokalnych. To muzea nie tyle „dla”, ile „z” i „o”. Stąd też na finisażu wystawy obecni byli m.in. twórcy i uczestnicy życia subkulturowego tamtych czasów, którzy zaangażowani byli w jej tworzenie. Dokumentacja procesu powstawania ekspozycji z pewnością warta byłaby rozważenia. Komentarze dotyczące udostępnionych przedmiotów osobistych i związane z nimi wspomnienia mogłyby stanowić jej integralną część lub ukazać się w formie publikacji towarzyszącej wystawie. Gdyby jednak oddać więcej przestrzeni wspomnieniom lokalnych działaczy i uczestników kultury alternatywnej tamtych lat, byłoby to już zupełnie inne przedsięwzięcie. Wystawa *Peace, Love & PRL* została bowiem zbudowana wokół kilku ważnych elementów doświadczenia pewnego pokolenia: muzyki, filmu, podróży autostopem i działalności studenckiej. Umiejętne zestawienia stworzyły spójną narrację, a subtelnie wkomponowane plansze informacyjne podkreślały i dopowiadały to, na co chcieli zwrócić uwagę autorzy wystawy.

Koncepcja wystawy toruńskich muzealników – warto na koniec podkreślić – jest nie tylko ciekawa i nowatorska, lecz także w pewnym sensie odważna. W środowisku od dłuższego już czasu zastanawiano się, czy polskie subkultury to temat dla muzeum etnograficznego. Sugerowano, że trzeba zachować czujność i nie przegapić istotnych fenomenów kulturowych, tak by przyszłe pokolenia nie zarzuciły etnografom „spóźniałstwa” (Piaskowski 2009: 71). „Interesującym, wręcz modelowym przykładem

współczesnego zjawiska, które czym prędzej powinno znaleźć się w centrum zainteresowania muzealnika-etnologa czy muzealnika-antropologa kultury, jest zjawisko subkultur, zwanych czasem młodzieżowymi. Pamiętając, że jest to tylko jedna z propozycji współczesnych zjawisk, które mogłyby znaleźć się w muzeum i być traktowane na równi z kulturą plemienną, ludową czy też typu ludowego, zwróćmy uwagę na to, jak bogato się przedstawia” – pisał Grzegorz Piaskowski (tamże). Jednocześnie subkultury długo były uważane za temat niewystarczająco poważny. Być może dlatego, że ciążyło na nich piętno fenomenu, będącego zaledwie przelotną modą powieloną bezrefleksyjnie na wzór zachodni (zob. także Pęczak 2013: 13). Niemniej niektórzy etnografowie rozważali możliwość włączenia wątków kontrkulturowych do starych kolekcji: „to pomysł, który mi nie daje spać, żeby gdzieś tutaj (na wystawie stałej w muzeum etnograficznym – przyp. K.J.D.) postawić punkowca... albo innego subkulturowca” – mówił Grzegorz Graff z Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (Dudek, Graff 2010). Choć pomysły te zyskały w pewnym stopniu akceptację w środowisku etnograficznym, do tej pory nie stały się one podstawą żadnego większego przedsięwzięcia muzealnego. Dlatego być może Trapszyc (2013: 51) nieco asekuracyjnie wskazał nurt przedsięwzięć poświęconych zjawiskom z pogranicza kontrkultury, w który wpisuje się koncepcja wystawy muzeum toruńskiego. Dotychczasowe realizacje były jednak związane z mówieniem o subkulturach z pozycji sztuki.

Reddig i Trapszyc odważyli się zatem podjąć temat budzący kontrowersje, który pokazuje, że antropologia współczesności może być praktykowana również w przestrzeniach muzealnych i czynić widocznymi dla nas samych – czy też poddawać refleksji – te fenomeny kultury, które do tej pory umykały uwadze muzealników. Obok grup kontrkulturowych do takich fenomenów można by jeszcze zaliczyć np. działalność kibiców sportowych czy folklor strajkowy (zob. także Robotycki 1990). Warto przypomnieć, że muzeum toruńskie już wcześniej sięgało po ważne, choć „marginalne” tematy, organizując świetną wystawę prezentującą pamiątki z wojska, ukazane w porządku chronologicznym od okresu zaborów po czasy współczesne (zob. Eichstaedt 1998).

/// Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love i PRL – wystawa zorganizowana w Muzeum Etnograficznym im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu

18 maja 2013 – 30 marca 2014

Scenariusz wystawy: Marek Reddig, Artur Trapszyc

Współpraca: Dorota Kunicka

Projekt plastyczny: Marek Reddig

Współpraca: Justyna Szydłowska

Oprawa dźwiękowa: Rafał Kołacki, Jakub Kopczyński

Bibliografia:

/// Barańska K. 2010. *Pożegnanie z edukacją*, „Muzealnictwo” 2010, nr 51, s. 48–54.

/// Dudek K. J., Graff G. 2010. *Rozmowa o wystawie stałej w Muzeum Etnograficznym w Krakowie*, zapis rozmowy z dnia 7 września 2010, materiał niepublikowany, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie.

/// Eichstaedt J. 1998. *Wspomnienie o prawdziwych mężczyźnach*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1998, t. 52, z. 2, s. 96–98.

/// Frank T. 1997. *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, University of Chicago Press, Chicago, London.

/// Pęczak M. 2013. *Subkultury w PRL. Opór, kreacja, imitacja*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.

/// Piaskowski G. 2009. *Etnograficzne, bo ludowe. Stary paradygmat a nowe – współczesne obszary zainteresowań etnologa w muzeum*, „Etnografia Nowa” 2009, nr 1, s. 67–75.

/// Robotycki C. 1990. *SZTUKA A VISTA. Folklor strajkowy*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. XLIV, nr 2–11, s. 44–49.

/// Trapszyc A. 2013. *Lokalny pejzaż kontrkultury. Peace, Love & PRL. Komentarz do wystawy*, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, Toruń.

**GRANICE „EUROPEIZACJI” PAMIĘCI:
MAŁGORZATA PAKIER
*THE CONSTRUCTION OF EUROPEAN
HOLOCAUST MEMORY.
GERMAN AND POLISH CINEMA
AFTER 1989***

Małgorzata Głowacka-Grajper
Uniwersytet Warszawski

Książka Małgorzaty Pakier *The Construction of European Holocaust Memory. German and Polish Cinema after 1989* została wydana jako trzeci tom serii „Warsaw Studies in Jewish History and Memory”. Punktem wyjścia dla Autorki stała się wątpliwość, czy możliwe jest wykreowanie wspólnej, ogólnoeuropejskiej pamięci. Stawia w związku z tym trzy podstawowe pytania: co powinno być przedmiotem takiej pamięci, kto powinien być jej nosicielem i przekazywać ją kolejnym pokoleniom (czyli, innymi słowy, kto powinien pamiętać) oraz w jaki sposób elementy, które znajdują się we wspólnej europejskiej pamięci, powinny być kulturowo opracowane (czyli w jaki sposób powinny być pamiętane)?

Odwołując się do bogatej literatury na ten temat, wskazuje, że wspólnym europejskim doświadczeniem, które stale porusza emocje i wywołuje dyskusje na temat europejskiego dziedzictwa (przeszłości i odpowiedzialności za nią) oraz europejskiej tożsamości, jest Holocaust. Zauważa, że w ostatnich latach jego upamiętnianie stało się „główną polityczną, kulturową i edukacyjną kwestią w Unii Europejskiej” i przywołuje opinię Tony’ego Judta, że upamiętnienie Holocaustu to punkt szczytowy okresu powojennego w Europie. Podaje przy tym wiele przykładów takich działań i pokazuje, że jest to pamięć o historii niewygodnej.

Holocaust jest obecny w europejskiej pamięci, jak wskazuje Autorka, zarówno jako znaczące, jedyne w swoim rodzaju, wielkie wydarzenie historyczne, jak i jako element codziennego życia zwykłych ludzi, z których każdy ma własną historię – od historii znalezienia prywatnego szczęścia w czasach grozy, przez różne traumy życiowe, po historie stojących z boku świadków lub pomocników zbrodni. Tych elementów pamięci

o Holocauście Autorka szuka w polskich i niemieckich filmach. Analizuje je jako elementy społecznego dyskursu – artystyczne wypowiedzi umieszczone w społecznym kontekście dyskusji o historii i pamięci Holocaustu. Takie właśnie umiejscowienie analizy poszczególnych elementów i przesłania filmów jest bardzo ciekawym zabiegiem, który pozwala Autorce uzasadnić tezę, że Holocaust jest w prezentowanych filmach oglądany przez „narodowe okulary”. Oznacza to, że filmy te wpisują się w dyskusje publiczne aktualnie prowadzone w Niemczech i w Polsce oraz że publiczna reakcja na nie pokazuje sposób myślenia o wydarzeniach w przeszłości, obecny w danym społeczeństwie.

Analizy filmów na temat Holocaustu Autorka dokonała w trzech rozdziałach. W pierwszym zajmuje się przesłaniem i społecznym odbiorem filmu Agnieszki Holland *Europa, Europa* z 1990 roku. Film był międzynarodowym przedsięwzięciem – reżyserem i autorką scenariusza (na podstawie autobiograficznej książki Salomona Perela) była Polka, a film powstał w koprodukcji niemiecko-francuskiej. W Polsce film został przyjęty bardzo dobrze; był także polskim kandydatem do Oscara i uzyskał nominację do tej nagrody. Zupełnie inaczej został jednak przyjęty w Niemczech, gdzie spotkał się z krytyką ze względu zarówno na swój komediowy charakter „powiastki filozoficznej”, jak i na zarzucane mu jednowymiarowe przedstawienie poszczególnych narodowości, w tym Niemców. Co ciekawe, w żadnym z tych krajów nie przykuł uwagi żydowski aspekt filmu. W systematyczny i przekonujący sposób Autorka pokazuje, gdzie widzi źródła tych różnic i dlaczego jego poszczególne elementy spotkały się z taką, a nie inną reakcją.

W kolejnym rozdziale Malgorzata Pakier zajmuje się filmami mającymi charakter melodramatów, które pokazują losy jednostek i ich wzajemne relacje w czasie Holocaustu. Analizuje tutaj niemiecki film *Aimee i Jaguar* z 1999 roku i polski *Daleko od okna* z 2000 roku, zestawiając je przy tym z innymi filmami o podobnym charakterze. Ostatni rozdział analityczny poświęcony jest filmowym obrazom „zwykłych ludzi” i ich postaw w czasie Holocaustu. Analizie poddano tu dwa polskie filmy: *Pogrzeb kartofla* z 1990 roku i *Jeszcze tylko ten las* z 1991 oraz niemiecki *Vielleicht Levi* z 1999 roku. Oba rozdziały są przykładami bardzo sprawnie – konkretnie, a jednocześnie z dużą społeczną wrażliwością – przeprowadzonej analizy wątków, które pojawiają się jednocześnie w sferze kultury oraz w dyskursie publicznym i wzajemnie się warunkują. Reżyserzy swoimi filmami zabierają głos w dyskusjach publicznych, a ich filmy stają się pretekstem do kolejnych sporów o pamięć Holocaustu w Niemczech i w Polsce.

Zdecydowanie polecam przeczytanie tej książki nie tylko osobom zainteresowanym badaniami pamięci Holocaustu w krajach europejskich, lecz także wszystkim zajmującym się badaniami dyskursu oraz pamięci społecznej. Autorka stara się pokazać, jak skomplikowanym zadaniem jest stworzenie pamięci wspólnej wszystkim europejskim społeczeństwom. W tym celu zestawiała ze sobą dwa kraje – ten, który wywołał wojnę i z którego pochodzili główni sprawcy Holocaustu, oraz kraj, który stał się pierwszą ofiarą tej wojny i na terenie którego zginęła większość ofiar Zagłady. Zdawałoby się, że pamięci społeczne w tych dwóch krajach powinny być zupełnie różne. Okazuje się jednak, że nie do końca tak jest. Kwestia odpowiedzialności „zwykłych ludzi” za tragedię Holocaustu (odmienna w różnych przypadkach) oraz próby poradzenia sobie z nią napędzają publiczne dyskusje zarówno w Polsce, jak i w Niemczech. Jest to zresztą najtrudniejszy do zbiorowego przepracowania element pamięci o Holocaustie i być może właśnie dlatego pojawia się w dyskusjach publicznych tak późno – po niemal 50 latach od zakończenia wojny.

Jednakże dla mnie najciekawszym fragmentem dyskusji o wspólnej europejskiej pamięci jest kwestia odmiennego zrozumienia filmu *Europa, Europa* w Polsce i w Niemczech. Film miał być z założenia historią jednostki miotanej przez historię między dwoma totalitaryzmami – faszyzmem i komunizmem. O ile aspekt „komunistyczny” został zauważony w Polsce, o tyle w Niemczech nie zwrócono na niego większej uwagi. Można zatem przypuszczać, że (przynajmniej na razie) wspomnienia o życiu w rzeczywistości komunistycznej i o ofiarach komunistycznego systemu mają małe szanse stać się elementem wspólnej europejskiej pamięci. Oznaczałoby to, że doświadczenie totalitaryzmu komunistycznego jednej części Europy może nie znaleźć zrozumienia wśród ludzi żyjących w jej drugiej części i w związku z tym nie stanie się częścią ich pamięci. Analizy Małgorzaty Pakier pokazują, że jak dotąd jedynie Holocaust możemy uznać za element „europejskiej wspólnoty pamięci”.

Jednak kwestia Holocaustu jako podstawy wspólnej europejskiej pamięci zbiorowej także rodzi różne wątpliwości. Jak będzie wyglądać wspólnota zbudowana wokół pamięci gigantycznej pustki, wyrwy w społecznej tkance Europy, która powstała po zagładzie społeczności żydowskiej? Czy Zagłada może być elementem pamięci społecznej wspólnej całej Europie i jaki charakter miałyby mieć ta pamięć? Czy ma to być pamięć o narodzie, który żył w całej Europie i rozwijał jej cywilizację, oraz o losie, jaki mu zgotowano, czy też pamięć o ogólnoeuropejskiej winie? Pytania zadawane przez Autorkę projektowi europejskiej pamięci idą zresztą dalej i prowadzą do kwestii innych masakr czasów wojny, które także winny być

upamiętnione, lecz nie wiadomo wciąż, jak należy to uczynić i w jakiej relacji do upamiętnień Zagłady.

Książka jest raczej próbą postawienia pytań dotyczących europejskiej pamięci i zarysowania podstawowych dylematów z tym związanych niż przedstawieniem szczegółowej analizy tych problemów i konkretnych propozycji. Pytania te są jednak niezwykle inspirujące. Dla socjologów zastanawiające jest, dlaczego pamięć Holocaustu przechodzi od upamiętniania jednego wielkiego wydarzenia do pamięci zachowań zwykłych ludzi, w szczególności świadków Zagłady. Z jednej strony, jest to kwestia rozważań o winie społeczeństw poszczególnych krajów europejskich i jej uwarunkowaniach, które rozpoczęły się po pierwszej fali refleksji toczącej się od lat 60. XX wieku nad motywacjami i działaniami głównych sprawców Zagłady. Po drugie zaś, jest to kwestia „demokratyzowania się” pamięci – zwrócenia uwagi, że w narracjach wielkiej historii umyka perspektywa indywidualnych przeżyć, indywidualnych motywacji i wyborów, które przecież także tworzą historię poszczególnych państw i całego kontynentu.

Kolejna sfera dyskusji dotyczy kwestii wyjątkowości Holocaustu. Pytanie: „czy należy go rozpatrywać jako wydarzenie jedyne w swoim rodzaju, czy też zestawiać z innymi ludobójstwami?”, prowadzi z kolei do dwóch różnych podejść badawczych w poszukiwaniu przyczyn tego, co się wydarzyło w czasie II wojny światowej. Jedno zgłębia źródła antysemityzmu w Europie i jego konsekwencje, a drugie każe patrzeć na antysemityzm jako na jedną z odmian uprzedzeń międzygrupowych wynikających ze struktury ludzkiego myślenia i cech psychologicznych człowieka. Autorka stawia przy tym tezę, że przyjęcie perspektywy skupiającej się na winie w odniesieniu do kondycji ludzkiej powoduje, że „coraz mniej mówi się o niemieckich sprawcach, a coraz częściej dyskusja idzie w kierunku rozważań o naturze ludzkiej. A ile jest w takich rozważaniach miejsca dla żydowskich ofiar?”. Być może, przypomina słowa Natana Sznajdera, im więcej różnorodnych upamiętnień Holocaustu, w tym także tych znajdujących się w obrębie kultury masowej, tym mniej żydowskiej pamięci w Europie. I jest to tak naprawdę podstawowy temat całej książki: w kulturowych produkcjach dotyczących Holocaustu Żydzi są raczej pretekstem do rozważań o zbiorowych pamięciach poszczególnych narodów – traumach, winie, tożsamościach – lub też Europy jako całości niż podmiotem pamięci. A to, dlaczego tak się dzieje, jest dla mnie najciekawszym i najważniejszym problemem do dyskusji.

Ta stosunkowo niewielka książka jest wypełniona takimi właśnie intrygującymi pytaniami. Analiza wątków z zaledwie kilku filmów polskich i niemieckich oraz pokazanie ich w kontekście dyskusji, jaka toczyła się

w obydwu krajach wokół Holocaustu, poprowadziła Autorkę w prosty, przejrzysty i pozbawiony dygresji sposób do zagadnienia europeizacji pamięci zbiorowej. I jak na razie wydaje się, że stworzenie jednej europejskiej pamięci nie jest możliwe – każdy taki konstrukt bowiem będzie zupełnie inaczej odczytany w różnych krajach, będzie odnosił się do różnych zbiorowych i indywidualnych tożsamości i do innych sposobów definiowania traumy i winy oraz radzenia sobie z nimi. Poczucie wspólnoty odnosi się bowiem w Europie przede wszystkim, jak pokazuje to książka Małgorzaty Pakier, do poziomu państwa narodowego, a nie Europy jako kontynentu czy bytu politycznego. Zarówno winy, jak i doznane krzywdy odnosi się do historii narodowej, a nie historii Europy jako wspólnoty wszystkich jej mieszkańców. Warto zatem, moim zdaniem, postawić pytanie, czy można zbudować europejską wspólnotę na bazie pamięci II wojny światowej, a zatem czasu, w którym z definicji nie ma mowy o wspólnocie, a jedne narody europejskie stają przeciwko drugim?

Niewątpliwie warto sięgnąć po tę książkę, by zobaczyć, jak wiele pytań i moralnych wątpliwości rodzi projekt „europejskiej pamięci” i jak wiele wątków wciąż wymaga pogłębionych badań. A pytanie o miejsce Żydów w tym projekcie pamięci wciąż pozostaje bez odpowiedzi, mimo natłoku kulturowych znaków i obrazów odnoszących się do ich historii w czasie wojny.

Bibliografia:

/// Pakier M. 2013. *The Construction of European Holocaust Memory. German and Polish Cinema after 1989*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

BIOGRAMY

/// **Roman Chymkowski**, adiunkt w Instytucie Kultury Polskiej UW, kierownik Instytutu Książki i Czytelnictwa BN oraz Pracowni Badań Czytelnictwa.

E-mail: roman.chymkowski@gmail.com

/// **Karolina J. Dudek**, absolwentka Szkoły Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, zarządzania i stosunków międzynarodowych w Szkole Głównej Handlowej, etnologii na Uniwersytecie Warszawskim oraz studiów podyplomowych Instytutu Polonistyki Stosowanej UW. Wkrótce będzie bronić pracy doktorskiej. Zainteresowania badawcze: antropologia zarządzania i historii, socjologia wiedzy, rzeczy i muzealnictwo oraz wizualność w kulturze. Stara się praktykować interdyscyplinarne podejście do badań. Współautorka filmu antropologicznego *Żeby to było ciekawe...* (2009) zrealizowanego jako projekt badawczy (grant MNiSW). Publikowała m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie”, „Kulturze i Edukacji”, „Etnografii Nowej”, „op.cit.”, „Kwartalniku Filmowym” i kilku tomach zbiorowych. Tłumaczy teksty z zakresu antropologii i wiedzy o kulturze. Obecnie realizuje projekty w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN (grant NCN) i w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW (grant MKiDN, grant MF EOG 2009–2014). Sekretarz redakcji „Stanu Rzeczy”. E-mail: karolina.dudek@stanrzeczy.edu.pl

Małgorzata Głowacka-Grajper, socjolog i antropolog społeczny, adiunkt w Instytucie Socjologii UW. Zajmuje się przede wszystkim badaniami mniejszościowych grup etnicznych ze szczególnym uwzględnieniem ich działań zmierzających do zachowania własnej kultury, współczesnymi przemianami tożsamości narodowej i etnicznej, a także kwestiami pamięci społecznej i tradycji. Brała udział w dwóch projektach badawczych dotyczących „polityki odradzania kultur” na Syberii w latach 2000 i 2006. W ramach grantów badawczych MNiSW prowadziła badania dotyczące działań elit romskich na rzecz kulturowego przetrwania własnej grupy „Romowie o sobie i dla siebie” (2000–2003) oraz tożsamości młodych Polaków z krajów byłego ZSRR „Młoda polska inteligencja z Białorusi, Litwy i Ukrainy” (2001–2004). Opublikowała dwie książki oraz kilkanaście artykułów dotyczących problematyki szkolnictwa mniejszości etnicznych w Polsce, Polaków z krajów byłego ZSRR emigrujących do Polski oraz prace na temat problemów tożsamościowych i kwestii kulturowego przetrwania mniejszości etnicznych, które oparte były na badaniach terenowych prowadzonych w Polsce, na Litwie, Słowacji i w syberyjskiej części Rosji. Prowadzi badania w ramach grantu badawczego MNiSW „Buriaci

Zachodni – pomiędzy «polityką odradzania kultur» a asymilacją». W ramach badań własnych Instytutu Socjologii UW zajmuje się kwestiami pamięci społecznej o dawnych Kresach II Rzeczypospolitej, kształtującej się w różnych warunkach społeczno-kulturowych w Polsce i na Litwie.

E-mail: mgrajper@poczta.onet.pl

Bartosz Głowacki, dr socjologii, starszy wykładowca w Warszawskiej Wyższej Szkole Humanistycznej (dziennikarstwo i kulturoznawstwo). Zajmuje się kulturą alternatywną i etyką dziennikarską. Ostatnio opublikował: *Reklama i dziennikarstwo sportowe a etyka – granice prywatności*, [w:] *Sport w mediach*, red. M. Jarosz, P. Drzewiecki, P. Platek, Warszawa 2013, i *Reggae jako przykład przekazu religijnego w muzyce popularnej*, [w:] *Religijność w dobie popkultury*, red. T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska, Warszawa 2014. Publikował także m.in. w następujących czasopismach: „Kultura Współczesna”, „Kultura-Media-Teologia”, „Recykling Idei” i „op. cit.”. W latach 90. aktywnie uczestniczył w działaniach polskiego ruchu ekologicznego.

E-mail: baglowacki@yahoo.com

Marta Juza, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Zainteresowania badawcze: komunikacja społeczna, socjologia środków masowego przekazu, społeczne aspekty Internetu.

E-mail: socjonetka@up.krakow.pl

Michał Kaczmarczyk, zatrudniony na stanowisku profesora w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Interesuje się teorią społeczną, socjologią prawa i socjologią ruchów społecznych. Ostatnio opublikował książkę *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa 2010. Przetłumaczył na język polski między innymi *Systemy społeczne* Niklasa Luhmanna oraz *System społeczny* Talcotta Parsonsa. Członek zespołu redakcyjnego czasopisma „Studia Socjologiczne” oraz Komitetu Redakcyjnego serii „Współczesne Teorie Socjologiczne” wydawnictwa NOMOS. Przebywał na stażach naukowych między innymi w State University of New York, Max-Weber-Kolleg oraz Freiburg Institute for Advanced Studies.

E-mail: michal_kaczmarczyk@me.com

Marta Karkowska, związana z Instytutem Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, absolwentka historii i socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół tematyki

pamięci zbiorowej i lokalności. Publikowała w „Kulturze i Społeczeństwie” oraz „Polish Sociological Review”. Obecnie zajmuje się tworzeniem Archiwum Danych Jakościowych przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

E-mail: m-karkowska@wp.pl

Andrzej Kasperek (1973), dr hab. nauk społecznych w zakresie socjologii, absolwent socjologii oraz filozofii na Uniwersytecie Śląskim, od 2001 roku pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Nauk o Edukacji na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ w Cieszynie. Autor czterech książek, redaktor trzech prac zbiorowych, autor i współautor blisko 90 artykułów opublikowanych w pracach zbiorowych i czasopismach (między innymi w „Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Kulturze i Edukacji”, „Studiach Humanistycznych AGH”, „Chowannie”, „Świecie i Słowie”). Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz członek i sekretarz Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich przy Polskiej Akademii Nauk – Oddział w Katowicach, sekretarz Rady Naukowej serii wydawniczej „TRANSCARPATICA” (rocznik Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich przy Polskiej Akademii Nauk – Oddział w Katowicach). Interesuje się socjologią religii (zwłaszcza problematyką sekularyzacji), socjologią duchowości, socjologią wiedzy oraz szeroko rozumianą problematyką kultury współczesnej.

E-mail: andrzej_kasperek@wp.pl

Agnieszka Kolasa-Nowak, adiunkt w Instytucie Socjologii UMCS w Lublinie. Zajmuje się socjologią historyczną, interpretacjami polskiej transformacji postkomunistycznej i historią socjologii w Polsce. Ostatnio opublikowała: *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010; *Użyteczność obrazów Polski Wschodniej w dyskursie akademickim i publicystycznym*, [w:] *Polska Wschodnia i orientalizacja*, red. T. Zarycki, Scholar, Warszawa 2013; *Historicity and Spaciality. New Contexts of Social Analyses in Poland*, [w:] *Sociology from Lublin*, red. R. Radzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014.

E-mail: ag-kol@wp.pl

Katarzyna Kończal, polonistka i germanistka, doktorantka w Zakładzie Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej i Klasycznej na UAM w Poznaniu. Interesuje się powojenną literaturą polską i niemieckojęzyczną, szczególnie: doświadczeniem Zagłady, pamięcią indywidualną i zbiorową, przemianami tożsamości żydowskiej, pisarstwem eseistycznym

oraz związkami literatury i fotografii. Jest autorką pracy *Manifesty tożsamości żydowskiej po Shoah. O żydostwie aporetycznym Jeana Améry'ego i Bogdana Wojdowskiego* (2013). Publikowała m.in. w „Czasie Kultury”, „Ricie Baum”, „Kulturze Współczesnej”, „Borussii”, „Cwiszynie”. Obecnie przygotowuje pracę doktorską poświęconą twórczości W. G. Sebald.

E-mail: konczal.kasia@gmail.com

Maciej Kowalewski (1977), adiunkt w Zakładzie Socjologii Zbiorowości Terytorialnych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego. Specjalizuje się w socjologii miasta i studiach miejskich. W swoich pracach badawczych zajmuje się mieszkalnictwem, miejską kulturą, polityką miejskiego protestu. Jest autorem monografii pt. *Środowisko społeczne lokatorów TBS-ów* (Toruń 2010), a wspólnie z Anną M. Królikowską jest redaktorem książki pt. *Miasto i sacrum* (Kraków 2011). Jako stypendysta DAAD prowadził na początku 2012 roku badania dotyczące miast portowych na Uniwersytecie w Hamburgu. Dzięki stypendium FNP Kwerenda rozpoczął pracę nad problematyką miejskiego protestu.

Prowadzi bloga www.nadmiastem.wordpress.com.

E-mail: maciej_kowalewski@op.pl

Tomasz Maślanka, ukończył filozofię oraz socjologię w Uniwersytecie Jagiellońskim. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią i filozofią kultury, współczesną socjologią teoretyczną, myślą hermeneutyczną oraz kontrkulturą. Autor oraz współredaktor książek: *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa, Między rutyną a refleksyjnością. Praktyki kulturowe i strategie życia codziennego oraz Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*.

E-mail: maslankat@is.uw.edu.pl

Jennifer Ramme, pracowniczka naukowa na Wydziale Kulturoznawstwa Europejskiego Uniwersytetu Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Zajmuje się badaniami na temat organizacji pozarządowych i ruchów społecznych z perspektywy teorii estetycznych oraz przestrzennych. Stypendystka w ramach projektu badawczego „The Transnationalization of Struggles for Recognition. Women and Jews in France, Germany, and Poland in the 20th century” (2008–2010) koordynowanego przez Wissenschaftszentrum Berlin (WZB).

E-mail: ramme@europa-uni.de

Xawery Stańczyk (1985), skończył kulturoznawstwo w Instytucie Kultury Polskiej UW i socjologię w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, w ramach programu MOST studiował filmoznawstwo w Instytucie Sztuk Audiowizualnych UJ. Obecnie w Instytucie Kultury Polskiej UW przygotowuje rozprawę doktorską na temat kultury alternatywnej w Polsce w latach 1978–1996. Współorganizował warsztaty, imprezy, debaty i akcje uliczne, działa w stowarzyszeniu Miasto Moje A w Nim. Współpracował m.in. z „Lampą”, „Arteonem” i „Przekrojem”, w latach 2010–2012 był członkiem redakcji „Res Publikii Nowej”. Współredagował tom zbiorowy *Miasto na żądanie. Aktywizm, polityki miejskie, doświadczenia* (WUW 2014). Jego książka poetycka *Skarb piratów* (Lampa i Iskra Boża 2013) została nominowana do nagrody Nike 2014.
E-mail: legendarnyxawery@gmail.com.

Katarzyna Suwada, socjolożka, badaczka i doktorantka w Szkole Nauk Społecznych PAN w Warszawie. Jej zainteresowania naukowe skupiają się m.in. na kwestiach związanych z ojcostwem, męskością, rodziną, starością i polityką społeczną. Obecnie prowadzi porównawcze badania nad ojcostwem w Polsce i Szwecji w ramach grantu Preludium II z Narodowego Centrum Nauki. W pierwszej połowie 2013 przebywała w ramach programu stypendialnego Visby Instytutu Szwedzkiego na Uniwersytecie w Malmö. Na początku 2013 roku opublikowała książkę o socjologii Norberta Eliasa zatytułowaną *Miłość erotyczna w procesie cywilizacyjnym*. Jest autorką wielu artykułów i recenzji naukowych m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie”, „Kulturze i Edukacji” i „Studiach Socjologicznych”.
E-mail: k.suwada@gmail.com

Michał Szostek, doktorant w Zakładzie Socjologii Ogólnej Instytutu Socjologii UW, gdzie przygotowuje rozprawę na temat losów ekologii w polskiej transformacji. Interesuje się także socjologią Brunona Latoura oraz społecznymi studiami nad nauką i technologią (STS). Ostatnio publikował na temat postantropocentryzmu (*Postantropocentryzm, czyli rzecz o poszerzaniu granic wspólnoty*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 1) oraz dyskusów o otyłości („*Jakie matki, takie dzieci*”, czyli dominujące dyskursy o otyłości w perspektywie biopedagogicznej, [w:] *Biologiczny wymiar życia populacji a jego socjologiczne i polityczne interpretacje*, red. M. Synowiec-Pilat i A. Łaska-Formejster, Wyd. UŁ, Łódź 2013).
E-mail: michalszostek@gmail.com

**ZASADY PUBLIKACJI
W „STANIE RZECZY”**

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

Książka autorska:

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, New York.

Autor z redaktorem:

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press, Chicago.

Praca zbiorowa pod redakcją:

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York.

Tłumaczenie polskie:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracją i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań.

Artykuł (rozdział itp.) w książce:

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & LittleField Publishers, Inc., Lanham, s. 3–31.

Artykuł w czasopiśmie:

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się nainnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 138–143.

Internet:

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost*. http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf; dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych

– skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, pozycji, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu. Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinny być dołączone abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i angielskiej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

ZAPOWIEDZI

Kolejne planowane numery:

2015 /// Mowa symboli

Pojęcie symbolu stanowi jeden z najważniejszych kluczy do humanistyki. Człowieka można ujmować jako byt niedoposażony czy „wybrakowany”, czyli mający „mniej” niż pozostałe istoty żywe. W tej perspektywie cywilizacja jawi się jako kompensowanie naturalnych braków i powoływanie do istnienia sztucznych protez. Człowieka można też ujmować jako byt „bogaty”, wyróżniający się naddatkiem wobec reszty świata ożywionego. Naddatek ten nazywano najczęściej „rozumnością”, ale w XX wieku zaczęto go opisywać znacznie pojemniejszą formułą: zdolnością do symbolizacji. Jeśli zatem chcemy myśleć o człowieku, symbol będzie nam dawał do myślenia. Na „symbol” możemy spojrzeć także jako na „pojęcie wędrujące”, które przechodzi z jednej dyscypliny do drugiej, zmieniając ich konfigurację. Jedną z najciekawszych wędrówek stanowiło przejście „symbolu” z historii sztuki do nauk społecznych.

2015 /// Odwaga cywilna

Odwagę cywilną, dążenie i zdolność do obrony swoich przekonań nawet w trudnych sytuacjach, gdy ryzykuje się niechęcią otoczenia czy karierą, rozumiemy jako ważną cnotę obywatelską, a socjologicznie jako ciekawy fenomen do analizy. Za zastanawiające uważamy, że stosunkowo żywa dyskusja o „społeczeństwie obywatelskim” w Polsce po 1989 roku w praktyce nie odnosi się do pojęcia „odwagi cywilnej”. Zagadnienie to jest raczej nieobecne w polskich naukach społecznych, dlatego poświęcimy mu jeden z przyszłorocznych numerów.

2016 /// Pojęcia: wędrowcy i włóczędzy

W drugim numerze „Stanu Rzeczy” pytaliśmy o warunki sukcesu szkół naukowych – teraz chcemy spojrzeć na dzieje nauk społecznych i humanistycznych z perspektywy historii intelektualnej. Dlaczego pewne koncepcje i pojęcia odnoszą międzynarodowe sukcesy w nauce? Dzięki czemu udaje im się skutecznie przekraczać granice języków i dyscyplin? W jaki sposób różne konteksty recepcji i adaptacji idei i pojęć zmieniają ich pierwotne znaczenia? Jakie są drogi transmisji idei i pojęć? Jak ich podróże w czasie i przestrzeni splatają się z losami ludzi, którzy je tworzą i przetwarzają? Pytania te odżyły za sprawą kategorii *travelling concepts*, spopularyzowanej przez holenderską historyczkę sztuki i literaturoznawczynię Mieke Bal. Traktując jej dociekania jako punkt wyjścia, przyjrzymy się transdyscyplinarnym i transgranicznym wędrówkom pojęć w Europie Środkowo-Wschodniej.

